

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
FACULTAT DE FILOLOGIA, TRADUCCIÓ I COMUNICACIÓ
DEPARTAMENT DE FILOLOGIA ANGLESA I ALEMANYA



***Los judíos y Nathan el sabio* de G. E. Lessing:**

Propuestas de tolerancia

TESIS DOCTORAL

Presentada por **Laura Llorens Bejarano**

Dirigida por la **Dra. Brigitte E. Jirku**

Programa de Doctorado
646 155E Estudios Literarios
en Lengua Inglesa y Alemana

Valencia, 2015

A mis padres

Agradecimientos

Durante el proceso de elaboración del presente trabajo he contado con el apoyo de personas que me han facilitado tantos días de esfuerzo. Ahora que este trabajo ha llegado a su fin, me gustaría dedicarles unas palabras de agradecimiento.

En primer lugar, querría agradecer el apoyo constante de mi tutora, la Dra. Brigitte Jirku, por haber estado ahí siempre que lo he necesitado. Sus conocimientos, sus orientaciones, su manera de trabajar, su paciencia y motivación han sido fundamentales para hacer posible este trabajo.

En segundo lugar quisiera dar las gracias a mis padres por haber sido una fuente de apoyo constante durante toda mi vida y por haber creído siempre en mí. Sin su ayuda este sueño no se hubiera hecho realidad.

Por último, mi más caluroso agradecimiento está dedicado a la persona que ha vivido este trabajo desde su comienzo día a día: a Miguel, mi esposo, por su paciencia y cariño, por haber estado a mi lado durante todos estos años.

Índice

Introducción.....	7
1. Historia del Pueblo Judío en Alemania hasta el siglo XVIII.....	15
1.1. Desde el Rey David hasta Carlomagno.....	15
1.1.1. ¿Quién fue el fundador de la fe?.....	17
1.1.2. El nuevo rey fundó un reino.....	18
1.1.3. En Babilonia revivió la fe de nuevo.....	23
1.1.4. Herodes, rey por la gracia de Roma.....	26
1.1.5. La Tierra Prometida se convirtió en provincia romana.....	30
1.1.6. La caída de Jerusalén supuso una gran ruptura.....	31
1.1.7. Existen rastros antiguos que apuntan hacia Alemania.....	35
1.1.8. Los judíos como mercaderes en la época merovingia, carolingia y salia.....	37
1.1.8.1. Los judíos en la época merovingia.....	37
1.1.8.2. Los judíos en la época Carolingia.....	40
1.1.8.3. Los judíos en la época otona y salia.....	53
1.2. La lúgubre Edad Media.....	61
1.2.1. Las cruzadas.....	61
1.2.2. Distintivos y leyes judías.....	70
1.2.3. Acusaciones.....	79
1.2.3.1. Las acusaciones de asesinato ritual.....	79
1.2.3.2. Las acusaciones de la profanación de hostias.....	82
1.2.4. La desgracia de la peste negra y sus consecuencias.....	85
1.3. El Humanismo, la Reforma y los judíos.....	97
1.3.1. Reuchlin y su defensa del Talmud.....	97
1.3.2. La Reforma y los judíos.....	106
1.4. Contrarreforma y nuevas penurias.....	118
1.5. La situación de los judíos en la Alemania del siglo XVIII.....	128

2. <i>Los judíos</i> de Lessing	143
2.1. Argumento de la obra	144
2.2. Lessing y el género de la comedia	145
2.3. Crítica a los prejuicios antisemitas en <i>Los judíos</i>	160
2.4. Recepción de <i>Los judíos</i>	179
3. Moses Mendelssohn y su amistad con Lessing	187
4. <i>Nathan el sabio</i>	233
4.1. Argumento de la obra	234
4.2. La modestia de Nathan	235
4.3. El entorno de Nathan.....	258
4.3.1. Recha	259
4.3.2. El Templario	263
4.3.3. Saladino	273
4.3.4. Sittah.....	277
4.3.5. Daja.....	281
5. Conclusiones	285
6. Bibliografía	295
6.1. Fuentes primarias	295
6.2. Crítica literaria	295
6.3. Historia del pueblo judío en Alemania hasta el siglo XVIII.....	298
6.4. Lessing, <i>Los judíos</i>	303
6.5. Moses Mendelssohn y su amistad con Lessing	304
6.6. Lessing, <i>Nathan el sabio</i>	306

Introducción

Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), es el máximo representante de la literatura alemana de la Ilustración y uno de los primeros escritores alemanes que abogó por los derechos de los judíos. La obra *Nathan el sabio* (1779) se considera como la obra de Lessing que, de manera más representativa, predica la tolerancia hacia los judíos y hacia otras religiones. Después de más de doscientos años, la importancia de Lessing y del mensaje de tolerancia de su obra *Nathan el sabio* continúa vigente. Lessing es un canon de la literatura alemana y su obra póstuma *Nathan* es lectura obligatoria en los colegios alemanes. Como afirma Karl Josef Müller *Nathan el sabio* anuncia la victoria de la humanidad sobre la barbarie¹ y muestra una tolerancia religiosa ilustrada basada en el diálogo, el profundo respeto por el interlocutor, la superación de prejuicios, la reconciliación y el entendimiento entre seres humanos. Fiel al espíritu de la Ilustración, Lessing pretende con su drama educar al espectador (o lector) en la tolerancia y el rechazo del fanatismo religioso para hacer posible así la construcción de un mundo más humano.

Sin embargo, este concepto de tolerancia y respeto hacia diferentes individuos y credos presente en *Nathan* y tan avanzado para el siglo XVIII no aparece de repente en la personalidad de Lessing al final de su existencia, sino que es el resultado de una vida valiente y consecuente. Lessing fue una persona que siempre luchó contra la corriente. Su valentía y su ausencia de prejuicios ya se perciben en su más tierna juventud. Cuando su padre le envía a Leipzig con apenas veinte años para estudiar Teología, Lessing toma la decisión de contradecir las directrices de su educación, de no seguir la carrera profesional planeada por su padre para él, sino que desea convertirse en un “ser humano” y satisfacer su voluntad.² Fue pues una ruptura sin precedentes. Lessing se separa de sus raíces, no solo defiende una nueva orientación ideológica, sino que la vive

¹ Cf. Müller, Karl-Josef. “Konstruierte Humanität. Zu Lessings *Nathan der Weise*, Goethes *Iphigenie auf Tauris* und Brechts *Die Maßnahme*”, en: *Germanisch-romanische Monatsschrift* 45.3 (1995), p. 301.

² Cf. Fick, Monika. *Lessing Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Weimar. Metzler, 2000, p. 19.

contra los deseos de sus padres, en una época en que la desobediencia de los hijos era considerada nada menos que un desprecio hacia el orden divino. En el contexto de una sociedad todavía estamental Lessing tuvo la osadía de defender su propio “yo”. En esta época Lessing decide elegir una profesión según sus metas y deseos: quiere ser escritor de comedias, vivir como escritor libre, una gran osadía para un joven como Lessing. Ya en Leipzig podemos percibir su carencia de prejuicios, puesto que se rodea constantemente de comediantes. Algunos de estos actores llegan a ser tan amigos de Lessing que éste accede a convertirse en su avalista. Los comediantes y actores en el siglo XVIII eran considerados por la sociedad como escoria atea, no encajaban en las normas morales de la época, no podían ser enterrados en los cementerios cristianos, en definitiva: no se les contemplaba como gente decente y eran tratados como marginados. En su afán por convertirse en un “ser humano” Lessing desea realizarse como persona y para ello concede una gran importancia a la amistad. No podemos olvidar que el siglo XVIII es el siglo del culto a la amistad por excelencia. Lessing, como buen ilustrado, anhela encontrar amigos afines con quien sincerarse, con quien compartir sus sentimientos, pensamientos e ideas y ese anhelo se hace realidad cuando encuentra al judío Moses Mendelssohn (1729-1786). En 1754 surgió una amistad entre ambos que conservaron de por vida, puesto que los dos eran personas carentes de prejuicios. Lessing encuentra en Mendelssohn la afinidad que buscaba: Mendelssohn era una persona virtuosa en quien confiar, ambos compartían aficciones, como el ajedrez, eran de la misma quinta y tenían opiniones muy similares. Mendelssohn, al igual que Lessing, era un erudito inteligente con quien compartir pensamientos e ideas, con quien mantener una actividad literaria y filosófica. Esta amistad abarcó tanto el ámbito personal como el profesional, duró hasta la muerte de Lessing y es un maravilloso ejemplo de ausencia de prejuicios y tolerancia entre seres humanos de diferentes religiones. Debido a que los judíos en el siglo XVIII eran considerados por la sociedad cristiana como criminales y estafadores y tratados como marginados, su amistad significó una gran osadía, un desafío a las normas sociales establecidas y una prueba de que la reconciliación entre personas de diferentes religiones era posible.

En 1754, el mismo año en el que conoció a Moses Mendelssohn, Lessing publica su obra teatral *Los judíos* (*Die Juden*), aunque esta obra ya había sido redactada en 1749, durante el periodo estudiantil de Lessing en Leipzig. En *Los judíos* Lessing tiene la osadía de situar por primera vez en la historia de la Literatura Alemana a un judío virtuoso en escena. Tiene además la valentía de ridiculizar, desenmascarar y atacar unos prejuicios antisemitas arraigados en la sociedad desde hacía más de mil años. *Los judíos* muestran de nuevo la carencia de prejuicios del joven Lessing y sus tempranas ideas de tolerancia, ideas que alcanzarán su máximo desarrollo en *Nathan el sabio*. Así pues, debido a su temática de denuncia de los prejuicios antisemitas y su mensaje de tolerancia, la obra *Los judíos* es una clara precursora de *Nathan el sabio*. Hasta la publicación de *Los judíos*, la figura del judío que se representaba en escena era ridícula, maliciosa, pérfida. El máximo representante de esta figura negativa del judío en el escenario es Shylock, el judío usurero que Shakespeare caracteriza en su obra *El mercader de Venecia* (*The Merchant of Venice*, 1600). Shylock es un judío ridiculizado, expuesto a la burla, expulsado de la sociedad cristiana y al final es exterminado existencialmente. Su avaricia de dinero y su odio hacia los cristianos determinan todos sus actos. Todo lo que piensa, siente y hace tiene que ver con el dinero y con sus deseos de vengarse de los cristianos.³ Su odio hacia los cristianos es tal, que cuando el cristiano Antonio le pide dinero prestado, Shylock le exige como garantía a su préstamo su propio cuerpo, es decir, su propia vida. Este deseo de venganza asesina hace que a los ojos de los cristianos Shylock sea la encarnación del mal. Su afán de dinero, su odio y su venganza se convierten en sinónimos del Judaísmo.⁴ Como si esta perversa proyección del odio cristiano antijudío no fuera suficiente, Shakespeare va un poco más lejos al presentarnos en la escena del juicio a Shylock como un monstruo sanguinario. El judío usurero, con cuchillo en mano, pretende cortar una libra de carne del cuerpo de Antonio. Con esta escena se pretenden evocar todos aquellos rumores de asesinatos rituales judíos a niños cristianos, rumores que describiré en el primer capítulo de este trabajo. Shylock es de hecho un monstruo que

³ Berghahn, Klaus L. *Grenzen der Toleranz. Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung*. Köln. Böhlau, 2000, p.106.

⁴ Cf. Berghahn, 2000: 107.

Shakespeare formó aunando en este personaje prejuicios cristianos antijudíos: falta de humanidad, avaricia de dinero, usura, desprecio y odio a los cristianos, afán de venganza y asesinato ritual, todo esto se le atribuye. Además Shakespeare nos presenta a un viejo solitario, que odia la sociabilidad, la juventud y la música. Shylock aparece como un judío lúgubre, que pone en peligro el buen funcionamiento y la felicidad de la comunidad cristiana: él personifica el mito cristiano del judío medieval.

Por el contrario, Lessing nos presenta en sus obras *Los judíos* y *Nathan el sabio* a dos judíos diametralmente opuestos⁵ al judío usurero del *Mercader de Venecia*. No se trata de judíos ridiculizados ni expuestos a la burla del público, puesto que en ambas obras se ridiculizan los prejuicios antijudíos y no a los judíos mismos. Tanto el viajero de *Los judíos* como Nathan son personajes virtuosos y sus acciones no están motivadas por el odio ni la venganza, sino por el amor al prójimo y la humanidad práctica. El viajero judío salva a un Barón cristiano de unos bandoleros; Nathan no alberga deseos de venganza tras el asesinato a manos de cristianos de toda su familia, y tras esta desgracia está dispuesto a criar a una niña huérfana cristiana como a su propia hija, encarnando así el espíritu del Humanismo.⁶ Estos hechos demuestran, entre otros muchos que serán descritos en este trabajo, que los judíos que Lessing nos sitúa en escena no pretenden en modo alguno perjudicar a los cristianos, sino que más bien les benefician. Tampoco es la avaricia de dinero la que condiciona el comportamiento del viajero o de Nathan. Es cierto que ambos personajes son ricos, pero su actividad económica principal no es la usura. No se especifica cuál es la actividad que desempeña el viajero, pero lo cierto es que emplea su dinero inteligentemente al tratar a su criado cristiano con generosidad y al viajar y cultivarse; prueba de ello es la biblioteca que siempre le acompaña en sus desplazamientos. Aunque alguna vez preste dinero puntualmente, la actividad

⁵ Cf. Feinberg, Anat. "Vom bösen Nathan und edlen Shylock. Überlegungen zur Konstruktion jüdischer Bühnenfiguren in Deutschland nach 1945", en: Ackermann, Zeno, Schülting (eds.). *Shylock nach dem Holocaust. Zur Geschichte einer deutschen Erinnerungsfigur*. Berlín. De Gruyter, 2011, p. 42.

Anat Feinberg, en su artículo, comenta las diferentes representaciones de *Nathan el sabio* y *El Mercader de Venecia* que se han llevado a cabo en Alemania desde 1945 hasta la actualidad y afirma que las figuras dramáticas de Nathan y de Shylock son completamente antagónicas.

⁶ Cf. Feinberg, 2011: 45.

principal de Nathan es el comercio. A Nathan no le resulta atractivo convertirse en judío de la corte, puesto que es consciente del derroche que tiene lugar en palacio y no desea desperdiciar su capital. Sin embargo Nathan no es en absoluto tacaño y utiliza su riqueza generosa- e inteligentemente: hace donativos a los pobres, es generoso con sus sirvientes, compra con dinero el silencio de su criada cristiana sobre el origen de su hija, pretende recompensar con dinero a un Templario cristiano por la salvación de su hija, etc. Nathan no es pues únicamente un judío rico, sino que al hacer un uso inteligente de su riqueza es respetado por ello como hombre virtuoso y sabio. Por último, ninguno de los personajes que Lessing nos presenta es lúgubre y antisocial. Todo lo contrario. Con sus palabras y comportamientos respetuosos, educados y llenos de amor y humanidad, provocan la admiración y los deseos de amistad de las personas que les rodean e incentivan la práctica de la tolerancia y el respeto mutuo entre los demás personajes de las respectivas obras. Se trata pues de dos personajes judíos socialmente atractivos y beneficiosos para cualquier sociedad.

De este modo, Lessing sitúa en *Los judíos* y *Nathan el sabio* a dos personajes judíos sin precedentes hasta el momento en el teatro y al hacerlo comete un acto casi heroico. En ambas obras, Lessing se atreve a desafiar con su crítica de los prejuicios antisemitas y sus propuestas de tolerancia a un público preso de estos prejuicios y acostumbrado a ver representada una figura como la del judío perverso y malicioso que encarna Shylock.

Este trabajo pretende hacer un estudio de *Los judíos* y de *Nathan el sabio* y analizar las propuestas de tolerancia que Lessing nos sugiere. También realizará un recorrido por la amistad que surgió entre el judío Moses Mendelssohn y Lessing, puesto que una amistad con un ser humano de la excepcionalidad de Moses Mendelssohn no pudo dejar indiferente a Lessing, influyó su pensamiento, sus ideas de tolerancia y su obra. Este trabajo pretende demostrar que Lessing, para construir a su personaje Nathan, tomó como ejemplo aspectos fundamentales de la vida y la personalidad de Moses Mendelssohn.

En este trabajo se pretenden estudiar las obras con temática judía de Lessing y su amistad con Moses Mendelssohn y presentar a un lectorado español

una visión más amplia y más informada sobre la convivencia de las religiones en Europa. Se procura contribuir también al conocimiento y a la percepción social del pueblo judío y de la convivencia entre religiones desde una perspectiva histórica. Es por tanto de gran interés remontarme a los orígenes del problema del antisemitismo, puesto que entendiendo de dónde viene el antisemitismo y por qué este odio antijudío estaba presente en Europa y más concretamente en la Alemania (Prusia) del siglo XVIII se puede tomar una mayor conciencia de a lo que Lessing se enfrentaba al escribir *Los judíos* y *Nathan el sabio*. Con la finalidad de contextualizar históricamente estas dos obras he escrito un primer capítulo introductorio sobre la Historia del Pueblo judío. Se trata de un capítulo extenso y detallado en el que se describen aspectos históricos del Pueblo Judío desde su nacimiento en Palestina, pasando por su posterior dispersión en Europa y su asentamiento en los países de lengua alemana. Aunque en ocasiones puntuales se describan sucesos ocurridos en otros países europeos, el capítulo se centrará en los judíos establecidos en los estados alemanes y austriacos y se hará un recorrido de su situación en la Edad Media, desde la época de Carlomagno pasando por las Cruzadas, la Peste Negra y las acusaciones difamatorias a las que los judíos se vieron sometidos, como el asesinato ritual o la profanación de hostias. Posteriormente se analizará la situación judía durante el Humanismo, la Reforma y la Contrarreforma hasta llegar a la situación de los judíos en la Alemania del siglo XVIII, que es el siglo en el que Lessing escribió las obras que nos ocupan. Como ya he comentado anteriormente, es de vital importancia para comprender a Lessing que el lector perciba el antisemitismo como un sentimiento muy antiguo, arraigado profundamente en la sociedad y no como un sentimiento surgido de manera espontánea en el siglo XVIII.

El segundo capítulo se centrará en el estudio de la obra temprana de Lessing *Los judíos*. En la primera parte del capítulo se analizará la comedia como género elegido por Lessing para difundir entre todas las clases sociales sus ideas de tolerancia. Se comentará la situación del teatro alemán a principios del siglo XVIII y cómo la concepción de comedia de Lessing va mucho más allá de las convenciones teatrales establecidas por Gottsched. Lessing fusiona en *Los judíos* elementos de las tendencias teatrales existentes hasta el momento, como,

por ejemplo la comedia tipo sajona, la comedia conmovedora o el teatro popular cómico, para ridiculizar los prejuicios antijudíos y situar en escena a una figura judía positiva y virtuosa, ofreciendo a la sociedad una imagen del judaísmo completamente diferente a la imagen tradicional. La segunda parte del capítulo examinará la presencia de prejuicios antisemitas en los personajes de la comedia y la forma en la que estos prejuicios y las personas que los pronuncian son ridiculizados. Se estudiará también el comportamiento ejemplar del viajero judío y sus propuestas de tolerancia. La tercera parte del capítulo analizará la recepción de *Los judíos*, sobretodo la reacción que, tras leer la obra, tuvo el orientalista de Gotinga Johahn David Michaelis en su reseña de 1754 y la respuesta de G. E. Lessing a esta reacción, agregando la carta de un indignado Moses Mendelssohn. También analizará la frecuencia de las representaciones de *Los judíos* que tuvieron lugar en el siglo XVIII.

El tercer capítulo está dedicado a la amistad entre Moses Mendelssohn y Lessing. El capítulo destacará algunos puntos importantes de la vida personal e intelectual de Moses Mendelssohn y hará un breve recorrido por el culto a la amistad que tuvo lugar en el siglo XVIII.

Por último, el cuarto capítulo hará un estudio de la obra póstuma de Lessing *Nathan el sabio*. Se examinará la figura, las palabras y el comportamiento del bondadoso Nathan a partir de su modestia. Se analizará la experiencia vital de la pérdida de su familia, su concepción de Dios y de los diferentes credos, así como los orígenes de su sabiduría, su magnanimidad, su actitud tolerante hacia personas de otras religiones y sus propuestas de tolerancia para crear un mundo más humano. Asimismo se distinguirán los paralelismos y similitudes que existen entre la vida y el carácter de Moses Mendelssohn y Nathan. Finalmente se comentará la evolución de los personajes que forman parte del entorno de Nathan, personajes que al final de la obra han aprendido de las enseñanzas del sabio judío y que forman parte en la escena final de la obra de la gran familia reconciliada de la humanidad.

A modo de conclusión se compararán brevemente las obras de *Los judíos* y *Nathan el sabio*. Se hará referencia a Moses Mendelssohn como modelo del

personaje Nathan y se presentarán las claves para lograr la tolerancia religiosa que Lessing nos proporciona en ambas obras.

1. Historia del Pueblo Judío en Alemania hasta el siglo XVIII

1.1. Desde el Rey David hasta Carlomagno

El Judaísmo es la religión monoteísta más antigua del mundo. Los orígenes de esta religión, sin embargo, no están del todo claros. El rastro que pueden seguir actualmente los arqueólogos, historiadores, teólogos y filólogos se remonta al segundo milenio antes de Cristo. Palestina era ya en esta época una tierra cultivada desde muy antiguo. Hace de 8000 a 10000 años ya existía aquí población sedentaria. A partir de sus asentamientos se desarrollan ciudades y más tarde pequeños reinos. En el año 2000 antes de Cristo vivían docenas de pueblos en este territorio. La Biblia (Génesis, 15: 19-21) menciona a “los quenitas, los quenizitas, los cadmonitas, los hititas, los perizitas, los refaím, los amórreos, los cananeos, los guigarsistas y los jebuseos.”⁷

“Un arameo errante fue mi padre” (Nácar, 1976: 204) se menciona en el 5º libro del Pentateuco (Deuteronomio, 26: 5) y quizás se ha conservado en este pasaje de la Biblia un recuerdo de los comienzos del Pueblo de Israel. Es muy posible que a partir del año 1300 antes de Cristo se estableciera en Palestina una población arameo-parlante, que anteriormente había sido nómada. Los Patriarcas, Abraham, Isaac, Jacob eran todavía nómadas que vivían en tiendas, cuidaban a su ganado y dirigían grandes clanes. En el transcurso de varias generaciones las grandes familias se unieron para formar tribus. La Biblia nombra doce: Rubén, Judá, Leví, Benjamín, Efraím, Manasés, Zabulón, Isacar, Gad, Dan, Neftalí, Aser. Desconocemos en su totalidad, cómo estaban organizadas estas tribus que vivían conjuntamente en pequeños pueblos. Quizás los más ancianos serían los que organizarían la convivencia de las tribus, actuando como jueces y capitanes en las luchas.

⁷ Nácar Fuster, Eloíno, Colunga Cueto, Alberto. *Sagrada Biblia*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, p. 15.

Alrededor del 1200 a.C. se colapsa el mundo antiguo de las ciudades-estado de Palestina. Una inscripción de la época del Faraón egipcio Merenptah (reg. 1213-1203) hace referencia a hambrunas en casi todos los territorios del Mediterráneo oriental, provocadas por una sequía. “Seine Beamten registrieren, auch dieses Dokument ist erhalten, dass Nomaden aus dem Ostjordanland bis nach Ägypten fliehen und dort angesiedelt werden- dank des wasserreichen Nils herrscht im Reich des Pharaos keine Not.”⁸

El hambre y los ataques de los Beduinos forzaron a algunos habitantes de Palestina, que hasta ese momento se habían asentado en la costa y en los territorios más fructíferos, a desplazarse hacia el interior, hacia las montañas de Galilea y Judea. En estas tierras montañosas y anteriormente inhabitadas los desplazados fundaron alrededor de 300 pueblos. Y en algún lugar de esas montañas los colonos arrastrados allí por el hambre y la necesidad sellaron una alianza: “Israel”. En todo caso es así como el Faraón Merenptah menciona a un pueblo bajo una estela con la cual elogia sus propios triunfos militares: “Israel liegt brach und hat kein Saatkorn”⁹ (Herzig, 2007: 14). Ésta es la mención más antigua de este nombre. Israel todavía no era un reino o un estado en sentido moderno, sino que en aquel tiempo se trataba más bien de unos cuantos pueblos montañosos de las tribus citadas en la Biblia. Así pues, todo Israel contaba en esta época con unos pocos miles de personas. Esta alianza casi desapareció de los anales de la historia, porque en el 1179 a.C. sobrevino una nueva catástrofe: una invasión de conquistadores extranjeros.

Los Filisteos y los Teucros (o Troyanos) devastan el Mediterráneo oriental. Actualmente los investigadores los denominan “Pueblos del mar” a falta de indicios más exactos sobre su procedencia. En el mar navegaron con barcos soldados, mujeres y niños, con todas sus posesiones. Posiblemente estos pueblos sean originarios del Mar Egeo. Los Teucros se establecieron en una

⁸ Herzig, Arno, Rademacher, Cay. *Die Geschichte der Juden in Deutschland*. Bonn. Ellert Richter Verlag. 2007, p. 14. Todas las traducciones de citas presentes en los capítulos de éste trabajo serán propias.

“Sus funcionarios registran, también este documento se ha conservado, que nómadas procedentes del territorio oriental del río Jordán huyen a Egipto y allí se asientan, ya que, gracias a las aguas abundantes del Nilo, en el reino del Faraón no hay necesidad.”

⁹ “Israel está baldío y no tiene grano”.

franja pantanosa al norte del actual Tel Aviv y a partir de este momento no jugarán ningún papel importante en la historia. Sin embargo, más al sur, en un sector entre Tel Aviv y Gaza se asentaron conquistadores pertenecientes a los Pueblos del mar, a los que la Biblia también denomina “Filisteos”. Estos trajeron muerte y destrucción sobre todas las ciudades costeras y las llanuras palestinas. La población atacada huyó hacia las montañas. Allí, en las montañas entre el lago de Genesaret y en la frontera norte del Néguev, se asentaron los expulsados a causa de la invasión, desde el oeste amenazados por los Filisteos, desde el este por los Beduinos. Se trataba de apenas 30.000 personas que vivían en las montañas: los Canaeos y aquellas tribus de Israel que ya desde generaciones ocupaban las montañas y que se unificaron lentamente al hallarse sometidas a la presión de los enemigos. Entre ellas se originó una nueva creencia: la fe en el Único Dios Yahvé.

1.1.1. ¿Quién fue el fundador de la fe?

Josué aparece en la Biblia como el renovador por parte de las doce tribus de la Alianza sellada por Dios con Moisés. Él impuso que todas las tribus adoraran al Único Dios. Desde este momento en adelante, el Pueblo de Israel se distinguirá de sus vecinos por el hecho de que únicamente adora a Yahvé y a ningún otro Dios además de a Él. Los sacerdotes eran muy poderosos en el lugar sagrado central de la ciudad Sicheim. Éste lugar era supuestamente una tienda sagrada en la cual se conservaba el Arca de la Alianza. Este Arca era, según la tradición bíblica, un cofre donde se hallaban ocultas las Tablas de la Ley. En realidad, el triunfo de la religión de Yahvé entre el pueblo no fue de ninguna manera tan rápido como el que nos presentan los autores de la Biblia. En muchos asentamientos israelitas tempranos los arqueólogos han encontrado imágenes del Dios Rechef, adorado sobretodo en el Próximo Oriente, por ejemplo en sellos impresos. “‘Israel’ bedeutet übersetzt ‘Der Gott El streitet’” (Herzig, 2007: 15).¹⁰ Éste Dios *El* debía de jugar ya un papel religioso muy importante en aquella época de formación alrededor del año 1152 a.C. Algunos investigadores

¹⁰ “‘Israel’ significa traducido ‘el Dios *El* lucha’”.

creen que el siguiente escenario pudo ser posible:¹¹ aquellos refugiados por la sequía procedentes del territorio de Jordania oriental que registraron los funcionarios del Faraón Merenptah, se marcharon de Egipto tras la invasión de los Pueblos del mar, y emigraron hacia las montañas de Judea, donde se unieron a las Doce Tribus. Éstos son los que introdujeron la fe en Yahvé. De esta manera se incluiría en un contexto histórico la historia de Moisés, el fundador de la religión y su éxodo desde Egipto. La figura de Moisés es históricamente inconcebible.¹² No existe ninguna inscripción contemporánea, ningún texto de esa época hace referencia a su persona. En todo caso, en el Pueblo de Israel se extiende a partir de aproximadamente el año 1.150 a.C. la creencia en Yahvé y probablemente esta nueva creencia se hubiera extinguido muy rápidamente si sus adeptos no hubiesen creado un importante reino.

1.1.2. El nuevo rey fundó un reino

David nació en Belén alrededor del año 1034 a.C., era el séptimo o el octavo, aquí se contradicen los pasajes bíblicos, en cualquier caso era el pequeño de los hijos de un hombre adinerado de la Tribu de Judá. Quizás en su niñez cuidó los rebaños de ovejas de su padre, por lo que en muchos pasajes bíblicos se le describe como “pastor”. En otro pasaje bíblico (Samuel, 16: 18) se dice de él que “sabe tañer el arpa, es valiente y hombre de guerra, discreto en el hablar y de buen parecer” (Nácar, 1976: 290). Ésto indica que él, el hijo de un hombre de la clase alta, había sido formado como luchador y también había aprendido a expresarse con propiedad, de manera culta. David (1034-966 a.C.) pasó su juventud en una época de cambio político radical. Si creemos a la Biblia, de las Doce Tribus se había originado un reino, gobernado por un rey: Saúl.

Saúl (1079-1007 a.C.), que procedía de la Tribu de Benjamín, había sido reconocido por las demás Tribus como rey, pero este título no tenía mayor significado que el de dirigir un ejército unificado cuando existieran amenazas de ataques filisteos. Él era realmente más capitán de las tropas que un auténtico príncipe y tampoco tenía un ejército fuerte y permanente, sino que durante todo

¹¹ Cf. Herzig, 2007: 15.

¹² Cf. Herzig, 2007: 15.

su reinado estaba constantemente buscando soldados. Saúl no tenía a funcionarios bajo su mandato, no podía conceder territorios (esto era exclusivamente un asunto de las Tribus), y tampoco fundó ninguna capital para su reino.

Al servicio de Saúl, David prospera rápidamente. Al poco tiempo ya capitaneaba un ejército en la guerra. La Biblia narra que David había estado al mando de un ejército de 1000 soldados, (en una población de algunos millares de personas esta debía ser una gran cantidad). Finalmente, Saúl le entregó a David a su hija Michal como esposa. Como capitán del ejército y yerno del rey el joven David se convirtió en uno de los hombres más poderosos del país. Sin embargo este ascenso se verá repentinamente interrumpido.

Si creemos a la Biblia, Saúl se volvió celoso sin motivo, casi loco de celos, tanto que hubiera asesinado a David si éste no hubiera huido en el momento oportuno hacia las inaccesibles montañas de Judea, en el límite con el desierto del Néguev. Por el contrario, biógrafos más modernos sospechan que en la Biblia se ha descrito a David de una manera demasiado positiva.¹³ En realidad David ambicionaba el trono, quizás habría dado un golpe de estado y habría huido cuando la intentona fracasó. En el desierto montañoso al sur de Judea David reunió rápidamente a unos cientos de parientes y seguidores. A todos ellos les promete cargos y territorios. En este pasaje, los autores bíblicos nos revelan, aunque de manera involuntaria, las ambiciones de David.

En el año 1004 a.C. los Filisteos presentaron batalla al rey Saúl en las montañas de Gilboa, al norte de Israel. El rey y tres de sus hijos mueren. David se aprovechó de la desgracia del viejo monarca: En Hebrón fue ungido como Rey de Judá. Ambas Tribus del sur, Judá y Benjamín se fusionaron para formar el Reino de Judá. Como respuesta las diez Tribus del norte se unieron para formar el Reino de Israel y llamaron a uno de los hijos de Saúl que habían sobrevivido para que fuera su rey. En este momento David tenía 30 años. Según la Biblia, fueron siete años los que David luchó contra el hijo de Saúl. Al final, este rival fue acuchillado por dos de sus capitanes y David se convirtió por fin en

¹³ Cf. Herzig, 2007: 16.

Rey de Judá e Israel. Una de sus principales acciones al llegar al poder fue ejecutar a los hijos y nietos de Saúl que aún estaban con vida. Únicamente perdonó a un nieto lisiado que, debido a su minusvalía, casi no podía andar y por esta razón nunca podría ser elevado al trono. A éste le dejó vivir en Palacio bajo vigilancia.

El reinado de David fue completamente diferente al de sus antecesores. Él creó el primer Reino Israelita de la historia. Levantó un ejército fuerte y combativo. Incluso tenía una especie de guardia personal. A todo esto hay que añadir a los cretenses y los peleset, que es como eran llamados los mercenarios, en su mayoría filisteos, a los que se les pagaba de forma permanente.

El rey hizo un censo de población, lo que tuvo consecuencias muy opresivas para la parte del Reino de Israel. Los hombres de allí, al contrario que los de Judá, la tierra de David, tuvieron que luchar como reclutas forzados o prestar servidumbre, por ejemplo para la construcción de ciudades.

David se convirtió en el juez supremo de su reino, al contrario que bajo el dominio de Saúl, donde los más ancianos de las Tribus eran los que hacían justicia. También fue él el primer gobernante que, al estilo de los déspotas orientales de su tiempo, dispuso de los territorios del país de forma arbitraria. David podía entregar tierras a sus soldados en recompensa por sus servicios o, por el contrario, podía confiscar territorios pertenecientes desde siglos a las mismas familias a causa de su insubordinación.

El harén de David era grande, al menos la Biblia nombra 19 mujeres y concubinas, aunque éste no sólo servía para proporcionarle placer. Mientras se desposaba con hijas de príncipes extranjeros, el rey David fortalecía sus contactos diplomáticos con otros pueblos y mantenía alianzas más allá de las fronteras de su reino. Los autores bíblicos mencionaron nombres de princesas procedentes de tribus poderosas de la actual Jordania y Siria.

Quizás su innovación más importante fuera una conquista, ya que David dotó a su reino de una nueva capital, Jerusalén. La ciudad de los Jebuseos era antigua: se trataba de una ciudad situada en las montañas, coronada por una

ciudadela y rodeada por dos hectáreas de asentamientos en la cima de la colina al sur del actual Monte del Templo. Probablemente vivieron aquí en un principio algunos cientos de personas. Para los habitantes de Judea e Israel el lugar no tenía ningún significado importante para el culto. Jerusalén se hallaba en realidad entre Judea e Israel.

David conquistó Jerusalén a principios de su reinado sobre ambas partes del Reino, es decir, alrededor del 997 a.C. y llevó hasta allí el Arca de la Alianza. De este modo, la ciudad no se convirtió únicamente en un nuevo centro político, sino que por primera vez se convirtió en el corazón religioso del Reino. A partir de este momento Jerusalén llegará a ser el lugar central de culto para la fe en Yahvé.

Hubo únicamente una cosa que David no llevó a cabo, y es la construcción de un Templo en Jerusalén. Los autores bíblicos justifican este hecho afirmando que como el Rey había derramado tanta sangre, éste era impuro y Yahvé mismo le había prohibido erigir un lugar sagrado.

Desde Golán hasta la parte superior del Jordán, David gobernó en el norte, en el sur hasta el desierto del Néguev, en el este hasta el Jordán y una parte más allá. Sin embargo, en el oeste los Filisteos todavía no habían podido ser vencidos, puesto que David sólo controlaba una parte de la costa mediterránea. No obstante, su Reino fue el más grande que los Israelitas nunca pudieron gobernar. El Reino de David se convirtió para su pueblo en un modelo y en un ideal.

“Durmióse David con sus padres y fue sepultado en la ciudad de David” (1 Reyes, 2: 10), es lo que menciona la Biblia al final del largo reinado en el año 964 a.C. La siguiente lucha de poder la decidió su hijo Salomón, cuyos cuarenta años de reinado, según el punto de vista de los autores bíblicos, fueron también una época de esplendor. El Rey levantó el primer Templo en Jerusalén, ampliando así la ciudad y la convirtió en un destacado centro de culto para el Judaísmo.

Un capítulo entero en el Primer Libro de los Reyes está dedicado a este lugar sagrado, que debió ser uno de los más inmensos de su época. Según esta descripción, el templo tiene 30 metros de largo, 10 metros de ancho y 15 metros de alto. Las paredes estaban hechas de mampostería y en el interior estaban recubiertas de madera de cedro, en las cuales los artistas habían tallado adornos con motivos florales y frutales. La madera se hallaba de nuevo cubierta de oro. El suelo estaba cubierto también por maderas de cedro revestidas con oro, las puertas se componían de madera de olivo tan dura como el hierro. Salomón ordenó tallar dos querubines, cada uno de 5 metros de alto y dorados, y colocarlos en el interior, sujetos por cadenas doradas tensadas de pared a pared. Los querubines protegían el Arca de la Alianza de la estancia interior, la cual sólo el Sumo Sacerdote podía pisar una vez al año y cuyo acceso estaba prohibido a todos los demás fieles.

Pero, realmente, ¿ha existido ese templo? Los arqueólogos que actualmente excavan no han encontrado de momento ni oro ni madera de cedro, como mucho algunos fundamentos que posiblemente ya habían sido construidos en tiempos anteriores al Rey Salomón. Muchos científicos suponen por esto que, Salomón no fue el que erigió el primer templo que el Pueblo de Israel consagró a su Dios.¹⁴ En todo caso esta construcción debió de haber sido menos lujosa que la que la Biblia nos describe. Tampoco Salomón logra vencer un problema fundamental en el nacimiento de reino de David: la tensión entre la tribu de Judá y las demás tribus unidas. En cualquier caso, tras la muerte de Salomón el reino que David había creado se dividió. Sus descendientes gobernaron en Jerusalén como Reyes de Judá. Otras dinastías rivales gobernaron en lo sucesivo como Reyes de Israel.

En el año 722 a.C. los Asirios destruyeron Israel, deportaron a la población y en el extranjero se diluyó su identidad. Ellos ya no eran judíos, al menos ya no eran reconocidos como un pueblo independiente. Ellos eran las diez tribus perdidas, de las cuales hablan muchas leyendas, aquellas diez tribus que, según la religión judía, volverán al final de todos los tiempos. Los sucesores de David

¹⁴ Cf. Herzig, 2007: 18.

se defendieron durante un siglo y medio más de ataques procedentes de reinos vecinos más grandes, hasta los tiempos de Sedequías, el último rey de Judá, que sucumbió a un poderoso invasor.

1.1.3. En Babilonia revivió la fe de nuevo

El Rey Nabucodonosor de Babilonia ocupó el país, Jerusalén fue devastado, sus habitantes, ricos, nobles, sacerdotes, incluso artesanos fueron deportados a Mesopotamia. La época del Exilio en Babilonia había dado comienzo. En este lugar el Judaísmo se convirtió en la religión de la escritura, ya que ahora, estando tan alejada del templo, la fe tenía que ser preservada, en cierto modo tenía que volver a ser fundada. “En Babilonia se inició un profundo proceso de renovación y depuración espiritual”.¹⁵ Los sabios escribieron en los siglos siguientes sobretodo tradiciones orales transmitidas hasta el momento acerca de una historia idealizada del Pueblo de Israel. En esta época surgieron partes fundamentales de la Torá, “la Revelación de Dios”: Sobretodo los cinco libros de Moisés, los libros de Samuel y de los Reyes, las profecías de Jeremías y de otros profetas. El monoteísmo se impuso definitivamente. El Sabbat continuó siendo santificado, nacieron también las prescripciones culinarias estrictas.

Arrancados de su patria, pero unidos por una fe común, por un pensamiento y un sentimiento comunes, por unas mismas costumbres y esperanzas para el futuro, los prisioneros de Babilonia conservaron fielmente su manera de ser y su cultura. No se mezclaron con los naturales del país. “Junto a los ríos, en Babilonia, los deportados de Judá comprendieron por primera vez toda la profundidad del mundo intelectual de sus profetas, y aprendieron a comprender el espíritu para el cual la vida no depende ya del Estado ni del propio territorio, ni aún del Templo” (Keller, 2004: 22). A partir de este momento los sacrificios que anteriormente se realizaban en el recinto sagrado fueron sustituidos por la oración, para la cual, formando pequeños grupos, se reunían en las casas. Por primera vez se formó lo que actualmente llamamos

¹⁵ Keller, Werner. *Historia del Pueblo Judío. Desde la Destrucción del Templo al Nuevo Estado de Israel*. Traducido por Emma Gifre. Barcelona. Omega, Reimpresión 2004, p. 22.

comunidad. Y cuando se pensó en construir edificios propios destinados para las reuniones, la oración en común y la lectura de la Sagrada Escritura, nació el modelo de lo que sería en un futuro la sinagoga.

Tras la caída del reino babilonio en el año 538 a.C., el rey Ciro II el Grande (575 -530 a.C.) trajo la liberación: el soberano persa permitió el regreso de los judíos a su patria y ordenó la reconstrucción del templo de Jerusalén, ya que los persas no tenían ningún interés en retener a los extranjeros en Mesopotamia. Jerusalén creció y se convirtió en una gran ciudad.

Cuando, después de 48 años de exilio, el pueblo regresó a su país lentamente y en grupos aislados, la dinastía de David no fue restaurada en el poder. Jerusalén y el templo reconstruido se convirtieron en el centro de una restauración que instauró la superioridad del principio espiritual sobre el material. A partir de este momento, el sacerdote más importante de Jerusalén, es decir el Sumo Sacerdote, sería el rey. Judea se convirtió, por tanto, en una república teocrática.

El Sumo Sacerdote Esdras fue el primero que convocó la primera “gran asamblea” de ancianos, de la que más adelante se originó el Sanedrín o Consejo Supremo, y fue también Esdras quien proclamó la Torá, la ley de Moisés como constitución. La ley sagrada, que abarcaba todos los aspectos de la vida cotidiana, se impuso de manera obligatoria a todo el pueblo. La sumisión de esta ley de Dios significaba el hecho de reconocer la pertenencia al país de Israel y a la comunidad del templo de Jerusalén, tanto para los residentes en Israel como para los que se encontraban en la diáspora, en Babilonia y en Egipto. De este modo la “tierra prometida” se convirtió en el centro nacional y Jerusalén en el centro religioso también para las comunidades que vivían en la diáspora más remota.

Supeditados a la rigidez de la ley, bajo el gobierno de sacerdotes y doctores de la ley y con la fuerza de la creencia en un monoteísmo a sus ojos indestructible, el carácter del judaísmo se forjó con tal firmeza y profundidad que “de él nace un tipo espiritual que imprime su sello en toda la historia

posterior de este pueblo. Con Esdras se inició la historia del judaísmo” (Keller, 2004: 24).

En el siglo IV antes de Cristo Judea y la diáspora se vieron envueltas en una nueva dura prueba de conmoción mundial: Después de que Alejandro Magno hubiera vencido a los Persas de manera firme y hubiera levantado su enorme imperio, el pueblo de Israel se vio enfrentado a algo completamente nuevo: Europa. Hasta ahora únicamente había estado en contacto con las potencias del Antiguo Oriente, a partir de este momento entraron por primera vez en contacto con los conquistadores del continente que determinó el desarrollo futuro de los acontecimientos mundiales. El avance victorioso de la cultura griega comenzaba y el helenismo ejercía su atracción sobre todos los pueblos del Mundo Antiguo. Este movimiento se convirtió en una amenaza peligrosa para el judaísmo.

Durante todo un siglo después de la muerte de Alejandro, cuando Judea formaba parte del reino diadoco de los ptolomeos que gobernaban en Egipto, el pequeño estado sacerdotal permanecía todavía alejado, pero en Alejandría, el judaísmo fue absorbido cada vez más por el helenismo. Aquí se adoptó muy pronto la lengua griega y la Torá fue traducida al griego. El conflicto se originó cuando hacia el año 200 a.C. Judea cayó bajo el poder del mayor de los estados diadocos, el reino de los seléucidas griego-sirios. Cuando el déspota sirio Antíoco IV Epífanes (215-163 a.C.) en el año 169 a.C. intentó helenizar de forma violenta el estado sacerdotal, cuando prohibió el culto, ordenó que se veneraran las imágenes de las deidades griegas y mandó colocar una imagen de Zeus en el templo de Jerusalén estalló la rebelión. La exigencia de un estado pagano provocó que el judaísmo se sintiera amenazado en lo más íntimo de su ser. Dirigidos por la familia de los Macabeos, los judíos tomaron las armas, iniciando así una guerra santa de liberación. La rebelión obtuvo un gran éxito que sobrepasó todas sus esperanzas. Iniciada para defender su soberanía y su fe, la lucha terminó también con la liberación política.

Después de haber vivido sometida a cinco grandes potencias que se sucedieron en la hegemonía del poder, asiria, babilonia, persa, griego-egipcia y

finalmente griego-siria, Judea se vio nuevamente libre del yugo extranjero. La familia de los Macabeos, que llevaba el nombre de asmóneos de su antepasado Asmóneo, instauró de nuevo la monarquía judía. En el año 104 a.C. Judas Aristóbulo subió al trono como rey de Judá. En Judea se formó un reino que a partir de este momento fue gobernado por reyes-sacerdotes. El monarca fue al mismo tiempo Sumo Sacerdote. En el tiempo que duró este nuevo reino, se produjo un retorno a las antiguas tradiciones: los reyes-sacerdotes fomentaron el culto en el templo y reforzaron los mandamientos referentes al Sabbat. En el pueblo aparecieron nuevos movimientos religiosos, como los esenios y los fariseos. Se trataba de reacciones frente a una situación política insegura y un inmenso reto cultural respecto a los griegos, en apariencia superiores culturalmente.

Más esta última monarquía judía autónoma se mantuvo tan sólo 80 años más, hasta la llegada de las legiones romanas. El general Cneo Pompeyo Magno (106-48 a.C.) puso fin al reino seleúcida y como si de un desfile se tratara destruyó también el reino de Judea. El día de Yom Kipur, el Día de la Reconciliación del año 63 a.C. Pompeyo entró en el Templo de Jerusalén como general vencedor. No es que inmediatamente a partir de ese mismo momento el país se convirtiera en provincia romana, pero perdió su autonomía externa. Los romanos introdujeron a una nueva dinastía, la Herodiana. Ésta procedía de Idumea, situada al sur de Judea y por tanto, no era reconocida por los judíos como propia, como perteneciente a su pueblo, sino como extranjera.

1.1.4. Herodes, rey por la gracia de Roma

En una sesión solemne en el Senado romano, Herodes fue nombrado “Rey de Judea” y reconocido como vasallo y aliado de Roma. Una vez que el senado hubo tomado esta decisión, según escribe el historiador Josefo “Antonio y Octavio colocaron a Herodes I en medio de ellos y, acompañados de los cónsules y de todos los dignatarios, le llevaron al Capitolio para ofrecer un sacrificio y depositar personalmente el documento de su nombramiento” (Keller, 2004: 39). El pueblo judío quedaba desde este momento, en manos de un Rey extranjero, a la merced de Roma.

En el año 39 a.C., Herodes I el Grande regresó desde Italia a Judea para apoderarse del país y así vencer a Antígono, de la familia de los Asmóneos, que en ese momento se había impuesto como rey de Judea. Tras dos años de cruenta guerra civil, Antígono fue derrotado con ayuda de tropas romanas, encadenado y llevado preso. Mediante una “considerable cantidad de dinero, Herodes convenció a su amigo Marco Antonio (83-30 a.C.) para que diera muerte a Antígono” (Keller, 2004: 40), escribe el historiador Josefo. En Antioquía Antígono fue azotado y decapitado, lo que se consideraba una muerte vergonzosa para un rey.

Una vez en el trono, el advenedizo Herodes, de padre pagano y madre judía, unió su destino político, pasara lo que pasara, al destino de Roma. Era el Senado el que le había otorgado el título de “Rey de los Judíos” y en consecuencia, envió a Roma una buena parte de los impuestos gravados al pueblo. Además, las legiones de la provincia romana de Siria, situada al norte de Judea, podían, en el plazo de pocos días, presentarse allí para protegerle frente a levantamientos o para destruir cualquier tipo de insubordinación. Para Roma era más barato militar y económicamente permitir gobernar a un “rey-criado” nativo como Herodes un territorio tan pequeño e intranquilo como Judea, así como para Herodes era éste el único camino que podía seguir para perpetuarse en el poder.

Herodes se mostró como un gobernante de un afán constructor casi maníaco: solamente en Jerusalén enroló a 18.000 picapedreros y a otro tipo de trabajadores y artesanos para levantar un nuevo templo. En el espacio que ocupaban los Lugares Sagrados ordenó construir uno de los santuarios más colosales de la Antigüedad, un monumento, en cuya construcción trabajaron dos generaciones. No obstante, Herodes no consiguió con ello ganarse la lealtad de sus súbditos. Éste puso todo su empeño en transformar su reino según el modelo romano-helenístico. Por todas partes aparecieron súbitamente palacios suntuosos, templos paganos, monumentos, anfiteatros e hipódromos. Proyectos arquitectónicos de una magnificencia poco corriente y de enorme valor transformaron en pocos años el aspecto antiguo y familiar del país y le

proporcionaron un aire completamente nuevo, extranjero. Pero además, Herodes ordenó construir también castillos fortificados en todos los puntos estratégicos de importancia.

Samaria, ciudad real del Reino del Norte, Israel, fue reconstruida con gran magnificencia. Sobre la antigua colina surgió una nueva ciudad adornada con un templo dedicado a Augusto, que recibió el nombre de Sebaste. Junto a la ciudad santa de Yahvé y del pueblo judío, “el país tiene ahora también una ciudad santa de Augusto” (Keller, 2004: 41).

Al sur del Carmelo, en la costa, se emprendió el mayor proyecto de construcción urbana: en este lugar estaba creciendo una ciudad portuaria con muelles artificiales. Ni el teatro, ni el anfiteatro ni el hipódromo faltaban entre sus edificios públicos. También en este lugar fue erigido un templo dedicado a Augusto y también en honor del emperador romano la ciudad recibió el nombre de Cesárea.

Por deseo de Herodes, ni siquiera Jerusalén fue preservada del estilo de construcción y de las costumbres extranjeras. La capital de su reino no debía de quedar atrás de las demás ciudades residenciales en cuanto a suntuosidad. Después de la reconstrucción de la antigua fortaleza real que se denominó torre Antonia en honor del triunviro Marco Antonio, Herodes mandó construir un palacio fortificado cerca de la actual puerta de Jaffa, rodeado de jardines y dominado por tres sólidas torres. En esta época, Herodes emprendió la reconstrucción del Templo, anteriormente mencionada. Ya en este tiempo existía en el centro de Jerusalén un teatro griego de construcción reciente y ante sus muros existía un gran circo al aire libre. “Todo lo extranjero, tan odiado de los judíos, lo pagano, todo aquello que en otro tiempo excitó la lucha por la libertad bajo el caudillaje de los macabeos, es trasplantado al centro del lugar sagrado de Israel por orden del Idumeo” (Keller, 2004: 42). Las tranquilas y estrechas callejuelas, por las que durante siglos paseaban grupos de peregrinos devotos, las transitaban ahora una mezcla heterogénea de atletas y gimnastas, gladiadores, músicos y artistas. Romanos, griegos y gente llegada de todas partes llenaba las gradas y tribunas del anfiteatro y del hipódromo. Sin ningún disimulo ni

consideración hacia los sentimientos del pueblo del cual él se denomina rey, Herodes mostraba sus simpatías por el modo de vida greco-romano y gobernaba el país al estilo del sátrapa de una potencia extranjera. Sus hijos, destinados a ser futuros príncipes reinantes, se educaban en Roma. Entre sus amigos y consejeros se hallaban griegos cultos. Como hombre de máxima confianza vivía en su palacio el historiador Damasceno: éste le inició en la filosofía y le dio clases de retórica. Sin ningún miramiento, Herodes se vanagloriaba de sentir una inclinación más profunda hacia los helenos que hacia los judíos. El odio iba creciendo en el pueblo, que con sus impuestos se vio obligado a costear los grandes gastos, los enormes proyectos arquitectónicos y el lujo de la corte. El pueblo sufría bajo la presión de las cargas impuestas sobre él y se vio forzado a presenciar, ante la impotencia de no poder hacer nada, cómo eran violados sus derechos sagrados, eran ofendidos sus sentimientos religiosos y era pisoteada su antigua ley. El cargo de Sumo Sacerdote, que en otro tiempo constituía una dignidad hereditaria de una familia noble, fue rebajado y convertido en un instrumento del capricho de rey, y el Sanedrín fue sustituido por un Consejo del Trono formado por parientes y favoritos, los cuales le debían obediencia ciega. Para los judíos estas décadas de gobierno del “criado edomita” supusieron una crisis triple: *Política*, porque eran gobernados por Herodes y por medio de él y en última instancia habían sido finalmente dominados por Roma. *Cultural*, porque como anteriormente se ha mencionado, la civilización greco-romana con sus Dioses, con su comercio y con su modo de vida tan opuesto al de ellos no paraba de avanzar. Por último, los judíos vivieron esta época como una profunda crisis *religiosa*, puesto que el pueblo elegido por Dios había sido abandonado de manera evidente por ese mismo Dios. De lo contrario, ¿Por qué sino había de ser humillado por los romanos de ese modo?

Sin duda, Roma podía estar contenta con Herodes. Éste “Rey de los Judíos” se ocupaba de mantener la tranquilidad y el orden en esta tierra tan intranquila. Herodes impuso su política, su avidez de construcción y sus elevados impuestos por medio de la violencia, ya que ante la más mínima sospecha de insubordinación existía la amenaza de ejecución. Así pues, el

idumeo ordenó también matar a siete de sus propios hijos, bajo la sospecha de conspiración.

1.1.5. La Tierra Prometida se convirtió en provincia romana

En el año 4 a.C. murió Herodes I a los setenta años tras una larga enfermedad y en el pueblo se produjeron disturbios al saber de la muerte del déspota. En muchos lugares se concentraron los descontentos ciudadanos y estallaron disturbios, asaltos y levantamientos por doquier. El Emperador se vio obligado a enviar a las tropas y tras algunos derramamientos de sangre y después de intrigas y tumultos, el país fue incorporado más estrechamente al Imperio Romano: Galilea y Perea fueron dominadas por Herodes Antipas (20 a.C.-39 d.C.), uno de los pocos hijos de Herodes I el Grande, quien, al final de su vida tuvo que escapar hacia el exilio por orden del emperador Calígula. Judea, sin embargo, fue gobernada en lo sucesivo por un prefecto, un magistrado romano, el cual únicamente estaba por debajo del Emperador y del gobernador de la vecina provincia de Siria.

En esta época, la vida religiosa permaneció inalterada. El templo de Jerusalén continuó siendo el centro espiritual del pueblo, el Sumo Sacerdote encarnaba su máxima autoridad. La sinagoga, en cambio, era una institución que durante estas décadas se iba fraguando lentamente. “Für diese Zeit kann man den Begriff am ehesten mit ‘Versammlungsplatz’ übersetzen-und damit muss kein eigens zu diesem Zweck errichtetes Bauwerk gemeint sein; schon ein Hof oder ein freier Platz vor ein Paar Hütten mag ausreichen, die Gemeinde zusammenzuführen” (Herzig, 2007: 24).¹⁶

En la sinagoga, los sabios leían la Torá y traducían del hebreo al popular arameo. La sinagoga era importante como lugar de reunión y enseñanza de la Ley, ya que ésta no es simplemente un texto religioso, sino que se trata también de un código legal. Sin embargo ésta todavía no constituía una parte irrenunciable del Judaísmo. Los arqueólogos tan sólo han descubierto una única

¹⁶ “En esta época se puede traducir el concepto de la manera más adecuada como “lugar de reunión” y con ello no se tiene que entender ningún edificio erigido para esa finalidad, sino que un patio o un lugar al aire libre delante de algunas cabañas bastaría para reunir a la comunidad.”

sinagoga en Israel datada en el siglo I d.C., en el pequeño lugar de Gamala sobre el Golán.¹⁷ Puesto que en los evangelios se escribe sobre la existencia de sinagogas, debe de haberlas habido en muchos o en todos los lugares del país, pero tan solo como lugar o patio como tal no identificable por los investigadores. En cambio, los judíos que en ese momento vivían en el extranjero (también esto lo pueden probar los excavadores) construían con más frecuencia sinagogas. Los que vivían en Roma y Alejandría, en Damasco o en Cartago se encontraban mucho más alejados del Templo de Jerusalén. En las prácticas religiosas de estos judíos la sinagoga adquirió una importancia mucho más fuerte.

El segundo centro religioso para casi todo judío era la familia: en ella se celebraban todas las fiestas importantes como Pésaj, en su mismo ámbito el judío pasaba preferiblemente la fiesta del Sabbat. A menudo era en la familia (sobretudo entre los campesinos, pescadores y artesanos) donde el trabajo y los ingresos se generaban de una manera común. El agricultor cultivaba sus tierras con ayuda de sus hijos, el pescador tripulaba sus botes con parientes, el carpintero aprendía de sus progenitores y así sucesivamente.... Muchas generaciones vivían bajo el techo de propiedades que, mediante muros exteriores sin ventanas, se aislaban físicamente de su entorno.

1.1.6. La caída de Jerusalén supuso una gran ruptura

En Judea y Galilea crecieron las tensiones entre judíos y paganos. En el año 66 d. C. los judíos se alzaron finalmente contra el yugo romano. Las luchas encarnizadas se sucedieron durante años. En la primavera del año 67 d.C., Vespasiano, con dos legiones, llegó a Ptolemaida. Su hijo Tito (39-81 d.C.) le trajo a Egipto una tercera legión que llegó por mar. El país no podía hacer frente a una potencia tan superior. Ya en otoño, toda Galilea y los territorios septentrionales se hallaban de nuevo en manos de los romanos. Mientras las luchas continuaban y cuando todo el país, a excepción de los alrededores de Jerusalén, había sido ya reconquistado, en el año 68. d.C. llegó la noticia de la muerte del emperador Nerón (37-68 d.C.). Tras el asesinato de tres sucesores en el trono imperial, Vespasiano (reg. 69 -79 d.C.) fue elegido emperador por las

¹⁷ Cf. Herzig, 2007: 24.

legiones y tuvo que apresurarse para ir a Roma. Al mando dejó a su hijo Tito, encargándole que conquistara Jerusalén. Tito sitió la ciudad. Después de varios meses de sitio, Jerusalén cayó en julio del año 70 d.C. La ciudad fue destruida, incluido el Templo. Medio millón de judíos habían muerto y unos noventa mil habían sido hechos prisioneros. Tito ordenó que todos ellos fueran juzgados severamente. Todos aquellos que fueron reconocidos o delatados como luchadores activos fueron crucificados. De entre los jóvenes de más bello semblante fueron escogidos setecientos para que formaran parte del cortejo triunfal. A los mayores de diecisiete años se les envió a trabajar a las canteras y minas de Egipto, condenados a trabajos forzados en beneficio de Roma de por vida. Miles de jóvenes menores de diecisiete años fueron enviados como regalo a las provincias, donde fueron condenados a morir por la espada en el circo, como gladiadores o despedazados por las fieras en la arena. Las mujeres y los niños fueron vendidos a precios irrisorios y terminaron en manos de mercaderes de esclavos, sobretodo en los mercados de Asia anterior, donde, debido a la abundancia de mercancía, los esclavos judíos se convirtieron en un producto muy barato.

El emperador Vespasiano se reservó toda Judea para sí mismo y, sirviéndose de funcionarios romanos, vendió las tierras judías, sus campos, sus viñas y sus pastos al mejor postor. Aclamado por sus tropas, Tito se trasladó a Cesárea y, con motivo del cumpleaños de su hermano, dió la orden de que se organizaran “juegos”. Las bestias fueron azuzadas contra los prisioneros, o bien los judíos fueron obligados a luchar en grupos unos contra otros hasta darse muerte. En un espectáculo de estas características podían llegar a morir unos dos mil quinientos hombres. También éste se preocupó de organizar juegos en Caesarea Philippi, en el Hermón y en Berytos.

Tito celebró en Roma su victoria con una magnífica marcha triunfal. Los prisioneros de guerra judíos iban delante del carro triunfador coronado de laurel al que escoltaban los senadores, los dignatarios de más alto nivel y las tropas. En el cortejo figuraban también como trofeo objetos preciosos del templo: la mesa de oro para los panes de proposición, el candelabro de siete brazos y un rollo de

la Torá. Sobre un tablado portátil se exponía a las miradas de los curiosos todo el curso de la campaña, con sus batallas y destrucciones. El cortejo se detuvo ante el templo de Júpiter, sobre el Capitolio. Según una antigua costumbre, la ceremonia debía interrumpirse hasta que fuera anunciado por un mensajero que el jefe del pueblo vencido había sido ajusticiado, por tanto, de entre los prisioneros fue sacado Simón Bar-Ghiora. Le pusieron una soga al cuello, lo azotaron, lo arrastraron hasta el borde de la Roca Tarpeya y lo echaron abajo. Tan orgullosa estaba Roma por la victoria sobre Judea que acuñó monedas de oro, plata y bronce en recuerdo de la victoria durante varios decenios, hasta la época de Domiciano (reg.81-96 d.C.). En estas monedas se representa al desdichado país con la imagen de de una mujer desolada, acurrucada y atada debajo de una palmera. “Judea devicta o Judaea capta, la Judea vencida, apresada, reza la inscripción en griego o en latín” (Keller, 2004: 75).

Los objetos sagrados del culto del santuario de Jerusalén fueron trasladados más adelante al templo de la diosa de la Paz, construido por Vespasiano y Tito; el rollo de la Torá fue llevado al palacio del emperador. Su reproducción en piedra adorna todavía hoy en día un relieve del arco triunfal de Tito en el Foro romano, en medio del ruidoso tráfico de la ciudad moderna.

A pesar de la destrucción del país y de la ocupación romana, los rebeldes se mantuvieron hasta el año 73 d.C. en la fortaleza rocosa de Masada, aunque la caída de Jerusalén significó, sin embargo, una gran cesura en la historia judía: si bien permanecieron judíos en la Tierra Prometida, durante por lo menos dos décadas no pudieron fundar ningún estado propio. A partir del año 70 d.C. comenzó la verdadera diáspora, la dispersión del pueblo judío alrededor del mundo. Gran parte de la población fue vendida como esclava, otros muchos habitantes abandonaron su país arrasado y utilizaron la libertad para viajar que les otorgaba la ciudadanía romana. Los judíos ya se habían establecido desde hacía mucho tiempo en las metrópolis de la mitad oriental mediterránea, por ejemplo en Alejandría, pero también en Roma. Desde este momento se formaron también grandes comunidades en otras partes, en Europa sobretudo en la península ibérica y en el sur de Francia. Entre seis y siete millones de judíos

vivían en el Imperio Romano en época imperial, alrededor del 10 por ciento de la población.

Entre los años 70 y 100 d.C., a partir de un círculo de eruditos sobre las escrituras, se formaron los rabinos alrededor de Jochanan ben Zakkaj: “Rabbi, Meister, werden jene Gelehrten genannt, die fortan in den Gemeinden religiöse und rechtliche Fragen kraft ihrer Autorität entscheiden”¹⁸ (Herzig, 2007: 25).

En las escuelas de los rabinos tienen su origen en los siglos de la Antigüedad tardía otras colecciones de textos fundamentales, ya que únicamente mediante la Torá no podían ser explicadas todas las cuestiones. Generación tras generación se fue desarrollando una poderosa tradición oral. A partir de ese momento es cuando los rabinos decidieron clasificarla y ponerla por escrito. Primero apareció alrededor del año 220 d.C. la Mishná, más tarde el Talmud palestino. La antología de textos más extensa y de más consecuencias es, no obstante, el Talmud babilónico, concluido en el siglo VII d.C.

Contrariamente al desarrollo religioso positivo del judaísmo de la Antigüedad tardía, la situación política era precaria y continuaba deteriorándose. Los habitantes de Jerusalén se rebelaron de nuevo contra Roma: bajo el mandato del príncipe Simón bar Kochba estalló en el año 132 d.C., el último levantamiento contra el Imperio. Tres años más tarde las legiones romanas derrotaron a los rebeldes.

Las consecuencias de este nuevo alzamiento fueron desoladoras: Jerusalén fue declarada ciudad-guarnición romana Aelia Capitolina. El acceso a esta ciudad quedó prohibido para los judíos. Excepto algunos millares de personas, todos los judíos huyeron hacia la diáspora, hacia el exilio. A partir de esta victoria sobre los judíos, los romanos llamaron a esta provincia “Siria-Palestina”. Desde este instante se generalizó la denominación “Palestina” para esta parte del Oriente Próximo.

¹⁸ “Rabí”, “maestro”, se les llama a aquellos eruditos que de ahora en adelante deciden cuestiones religiosas y jurídicas en virtud de su autoridad.”

1.1.7. Existen rastros antiguos que apuntan hacia Alemania

Ya desde tiempo antiguo los primeros judíos se dirigieron hacia Alemania: Las ciudades romanas a orillas del Rin y del Mosela así como en el sur de Alemania, por ejemplo, Colonia, Xanten, Bonn, Tréveris y Augsburgo, eran emplazamientos de legionarios y centros de comercio e industria. Aunque esto es un poco difícil de documentar, quizás ya en el siglo I o II d.C. se fundaron en estos lugares comunidades judías. Se trata de las primeras comunidades fuera del ámbito mediterráneo y de Oriente Próximo. Tan sólo se conservan muy pocas pruebas. En Tréveris, por ejemplo, se halló una lucerna de barro decorada con una imagen del candelabro de los siete brazos, datada en el siglo IV d.C.

Dos decretos de Constantino (emperador del 306 al 337 d.C.) se dirigen de manera manifiesta a una comunidad judía antigua y grande de Colonia. “Ausdrücklich erwähnt der Herrscher auch den Rabbiner und die Väter der Synagoge”¹⁹ (Herzig, 2007: 25). Datados en los años 321 y 331 respectivamente, estos dos decretos forman parte del libro 16 del Codex Theodosianus, una compilación del Derecho Romano del Bajo Imperio, acabado en el año 438. Se trata del testimonio más antiguo de la existencia de comunidades judías en las provincias germánicas del Imperio Romano, es decir, en el área geográfica, a partir de la cual se originó posteriormente Alemania. Los decretos nos informan sobre los derechos especiales de los judíos en la vida pública:

(321): Den Decurionen in Köln. Allen Behörden erlauben wir durch allgemeines Gesetz, die Juden zur Kurie zu berufen. Damit ihnen aber eine Entschädigung für den früheren Brauch (ihre Befreiung von jeder Amtstätigkeit) verbleibt, so wollen wir jeweils zweien oder dreien das Vorrecht gewähren, durch keinerlei Berufungen in Anspruch genommen zu werden.²⁰

¹⁹ “De manera explícita el gobernante menciona a los rabinos y a los padres de la sinagoga.”

²⁰ Höxter, Julius: *Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur* 3. Zürich. Morascha, 1983, p.3.

“(321): A los decuriones de Colonia. Permitimos a todas las autoridades mediante la ley general, nombrar a los judíos a la curia. Para que a ellos les quede una compensación por las prácticas

(331): Den Rabbinen, Archisynagogen, Synagogenvätern sowie den übrigen, welchen an demselben Ort (Köln) ein Amt bekleiden. Wir verordnen, dass die Rabbinen, Archisynagogen, Synagogenväter sowie die übrigen, welche in den Synagogen ein Amt bekleiden, von jeder persönlichen Leistung frei sein sollen.²¹

La hasta ahora válida exención de los judíos de la administración municipal y de los cargos honoríficos, cuyo ejercicio en muchos casos contradecía a las prescripciones religiosas judías, se suprimió mientras se iban agudizando las medidas de restricción cristianas. Únicamente se mantuvo la exención de la toma de posesión de un cargo para los dirigentes de la comunidad. Debido a que la posesión de bienes capacitaba en el entorno de la ciudad para el ejercicio de cargos municipales, se puede deducir de estos dos decretos que los judíos de Colonia disponían de bienes propios y que al menos entre ellos existía una clase alta que gozaba de bienestar. “Sie waren, wie später im Codex Iustinians festgelegt wurde, *Bürger mit allen Rechten (iudaei communi Romano iure viventes)*²², aunque no estuvieran exentos a causa de su religión de realizar servicios personales. Lo que se estableció para Colonia se determinó también con certeza para las otras ciudades romanas a las orillas del Rin, Mosa y Danubio, especialmente para Maguncia, Espira, Bormes, Metz, Tréveris, Augsburgo, Ratisbona y Viena.

La caída del Imperio Romano en el siglo V d.C. supuso un cambio decisivo para las comunidades judías y determinó su destino durante muchos siglos. Los emperadores del Imperio Romano, igualmente los emperadores cristianos

anteriores (su exención del ejercicio de todo cargo), queremos otorgar el privilegio a dos o tres personas respectivamente, de no ser reclamados con ningún nombramiento.”

²¹ Ehrlich, Ernst Ludwig: *Geschichte der Juden in Deutschland (Geschichtliche Quellenschriften)*. Düsseldorf. Schwann, 1957, p.7.

“(331): A los rabinos, archisynagogos, padres de las sinagogas, así como a los restantes que en el mismo lugar ocupan un cargo. Nosotros ordenamos que los rabinos, archisynagogos, padres de las sinagogas, así como los restantes que ocupan un cargo en las sinagogas, deben de ser liberados de toda prestación personal.”

²² Battemberg, Friedrich. *Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 46.

“Ellos eran, como más tarde se estableció en el Código de Justiniano, *ciudadanos con todos los derechos (iudaei communi Romano iure viventes)*.”

posteriores a Constantino, habían concedido a los judíos igualdad de derechos civiles y una cierta autonomía interna. A medida en que, junto con el Imperio, se iban extinguiendo también las instituciones estatales al oeste y al norte del mismo, fue la iglesia la que iba asumiendo más y más sus funciones. Los obispos o abades se convirtieron, por ejemplo, en grandes terratenientes que reunían en su persona un poder tanto espiritual como terrenal. Como veremos a continuación, la iglesia se comportó con los judíos de manera menos tolerante que los emperadores.

1.1.8. Los judíos como mercaderes en la época merovingia, carolingia y salia

1.1.8.1. Los judíos en la época merovingia

El retroceso de los romanos de las provincias germánicas en los siglos IV y V d. C. y la caída de Roma en este último siglo significó el final provisional de las comunidades judías tempranas en las partes del Imperio situadas más al norte. Debido a la carencia de restos arqueológicos y documentales, no se ha podido averiguar en qué medida los judíos se mantuvieron en el mismo lugar y formaron el núcleo de las comunidades judías francas tardías. Se puede afirmar, sin embargo, la existencia de una continuidad de la Antigüedad tardía en el territorio de las provincias romanas Aquitania, Galia Narbonense y Galia Lugdunense. “Wenn im Jahre 472 der Bischof von Clermont, Sidonius Apollinaris, seinem Amstkollegen in Tournai empfahl, einen Juden zu fördern, und wenn gleichzeitig der Patrizius Magnus Felix einen Juden zu Gesandtschaftsdiensten an den Bischof von Clermont verwendete, so hat es gewiß in dieser Gegend im 5. Jh. Juden gegeben, auf die man für diplomatische Aufgaben zurückgreifen konnte.”²³

²³ Ristow, Günter. “Zur Frühgeschichte der rheinischen Juden 2: Die Juden im fränkischen und jungen deutschen Reich”, en : Konrad Schilling (ed.). *Moumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein*. Colonia. Bachem, 1963, p. 43.
“Cuando en el año 472 el obispo de Clermont, Sidonio Apolinar, recomendó a su colega en Tournai favorecer a un judío y cuando al mismo tiempo el patricio Magnus Felix utilizó a un judío para realizar servicios de legación ante el obispo de Clermont, ciertamente había en este territorio en el siglo V judíos, a los cuales se podía recurrir para que desempeñasen tareas diplomáticas.”

En el siglo VI aumentan las pruebas documentales: los judíos gozaban todavía de una posición respetada en esta época como empresarios, mercaderes, jueces, aduaneros, médicos, acuñadores de moneda y agricultores terratenientes en la Galia del sur. Tras el informe de Gregorio de Tours (538-594) en el año 551 lamentaron en Clermont conjuntamente con los cristianos la muerte del obispo Gallus y según la misma fuente celebraron en el 585 junto con toda la población la entrada del rey Gontrán en Orleans.²⁴

A pesar de que la posición jurídica de los judíos en el reino merovingio era todavía favorable, ésta no les ofrecía sin embargo las suficientes garantías de una existencia tranquila. El celo misionero de los obispos se mantuvo en general bajo unos límites y éste se limitó más bien según las enseñanzas de San Agustín a una propaganda política e ideológica. No obstante, la forma popularizada de la ideología dominante cristiana podía desembocar en actos violentos y ataques por parte de la población. Mediante crónicas procedentes del periodo entre los años 558 y 630 se testimonian actos misioneros y de bautismo de cristianos a judíos²⁵ en Uzès, Bourges, Clermont y en el territorio de Marsella, que en muchos casos no se efectuaban sin medidas de presión o amenazas de expulsión.

A pesar de no poderse imponer por todas partes, la legislación de la época refleja la misma tendencia: mientras que aumentaba la presión a los judíos para bautizarse, separaba a los insumisos y los aislaba socialmente. El rey de los Burgundios Gundebaldo (473-516) promulgó en el año 500 una prohibición de matrimonio entre judíos y cristianos. Cualquier infracción contra esta prohibición sería castigada como adulterio. Los concilios de Orleans y Clermont en los años 533 y 535 respectivamente se unieron a esta prohibición y las infracciones en contra fueron amenazadas mediante la excomunión. Ya en el año 465 un concilio en Vannes había prohibido las comidas comunes entre judíos y cristianos, prohibición que fue ratificada por el rey Gundebaldo. Cuando el obispo de Uzès, en la Provenza, se opuso a ésta, fue expulsado a mediados del

²⁴ Cf. Battemberg, 1990: 47.

²⁵ El obispo Gregorio de Tours, por ejemplo, relata muy detalladamente los bautismos forzosos de judíos que tuvieron lugar en la ciudad de Clermont el año 576. Cf. Buchner, Rudolf (ed.). *Zehn Bücher Geschichten 1 (Ausgewählte Quelle zur deutschen Geschichte des Mittelalters 3)*. Darmstadt, 1955-1956, pp. 294-297.

siglo VI por el rey franco de Neustria Chilperico I (561-584) mediante una sentencia judicial del país. Tras su retorno en el 558, el mismo obispo expulsó a los judíos de su diócesis que no quisieran bautizarse. El tercer concilio de Orleans, en el año 538, prohibió a los judíos mostrarse en público entre cristianos entre el Jueves Santo y el Domingo de Resurrección. Otro concilio en Narbona prohibió a los judíos en el 589 el canto de salmos en los entierros. A todo esto le siguió una serie de órdenes discriminatorias promulgadas por el rey merovingio Childeberto II (575-595) en el Concilio de Macon de 581. En éste último se promulgó que los judíos tendrían que saludar a los sacerdotes que se encontrasen por el camino y que sin el permiso de éstos no podían sentarse en su presencia. Además se les prohibía entrar en los monasterios y, especialmente hablar con monjas sin vigilancia. Asimismo los judíos no podían dictar sentencias jurídicas en litigios entre cristianos y les fue negado el trabajo de recaudación en la aduana. Los esclavos cristianos que estaban en posesión de los judíos tenían que ser liberados inevitablemente por los cristianos. Estas resoluciones conciliares, repetidas en el 614 y confirmadas en el 624 en un concilio de Reims por el rey franco Clotario II (584-629), recuerdan en su dureza a las leyes antijudías promulgadas al mismo tiempo por los concilios visigodos de Toledo. A pesar de que estos concilios dejaron intacta la situación legal de los judíos, éstos supusieron de hecho una disminución de sus derechos. La pérdida de esclavos propios debió dificultar sobremanera la explotación de sus tierras y, el alejamiento de los cargos públicos, en la medida en que estos abarcaban ingresos de dinero o competencias jurisdiccionales, mermó la posibilidad de que los judíos pudieran intervenir políticamente en la vida municipal. La limitación de la libertad de movimiento en los días de fiesta y el comportamiento externo frente al clero tenía como finalidad hacer visible la posición de servidumbre y dependencia de los judíos con respecto al entorno cristiano dominante.

La legislación de los concilios francos deja claro que tanto en el Reino de los Merovingios como al mismo tiempo en el de los Visigodos se había producido un cambio en relación con los judíos: el derecho de ciudadanía romana fue sustituido por el pensamiento de proselitismo cristiano, el cual

quería conseguir la integración de los judíos para estabilizar su poder. Aquellos que permanecieron al margen y no se bautizaron fueron aislados y en muchos casos expulsados, como muestran las expulsiones de judíos de Uzès y Clermont, a las que siguieron en el 591 las tradicionales comunidades judías provenzales de Arles y Marsella, que habían servido anteriormente de refugio a las anteriores. Debido a los bautismos forzosos y expulsiones del rey visigodo Sisebuto (reg. 612-621) se produjo a principios del siglo VII una considerable inmigración de judíos procedentes de España. Nuevamente bajo el reinado de Dagoberto I (623-639) se retomó la práctica de los bautismos forzosos, persecuciones y expulsiones de judíos en el Reino Franco. En el año 626 un concilio con sede en Clichy prohibió a los judíos de nuevo el ejercicio de cargos públicos con funciones militares o administrativas así como la posesión de esclavos cristianos.

1.1.8.2. Los judíos en la época Carolingia

Las primeras noticias sobre la existencia de judíos en el Imperio Carolingio son de naturaleza legendaria. En ellas se cuenta, que los judíos de la ciudad de Narbona habrían contribuido en el año 759 a la reconquista de esa ciudad por el rey Pipino (751-768). La comunidad judía de esta ciudad habría inducido a su rendición, después de que el hijo de Pipino, el que sería posteriormente el emperador Carlomagno (768-814), le hubiera asegurado autonomía dentro del Imperio Franco. La descripción de este acontecimiento puede estar basado en una leyenda del siglo XIII, aunque sugiere que en Narbona, así como en otras ciudades provenzales, las comunidades judías pudieron volver a echar raíces de manera evidente ya a principios de la época carolingia y que se orientaban en su formación tradicional hacia Carlomagno y no a los reyes merovingios.²⁶

A los judíos de Narbona se les conservaron todos sus derechos y privilegios que les habían sido concedidos. Tampoco bajo Carlomagno se modificó esta situación, a pesar de los cánones decretados en Francia por los

²⁶ Cf. Battemberg, 1990: 50-51.

concilios. Por el año 770 el papa Esteban III (reg. 768-772) se quejó al obispo Ariberto de Narbona de los judíos residentes en esta ciudad:

Presos de congoja y con ansiedad mortal nos hemos notificado de que el pueblo judío, siempre hostil a Dios y enemigo de nuestras costumbres, posee en tierra cristiana y en entera igualdad con los cristianos feudos libres de impuestos en las ciudades y suburbios, sobre la base de los privilegios que les concedieron antaño los reyes francos. Los cristianos trabajan en viñedos y campos que son propiedad de judíos; cristianos y cristianas viven bajo el mismo techo con aquellos traidores y manchan día y noche su alma con palabras de blasfemia; esos desdichados (los sirvientes cristianos) han de humillarse cada día y cada hora ante aquellos perros, adaptándose a sus caprichos.²⁷

No hay ninguna noticia de que el papa expresara también su desaprobación al rey franco. Esteban III probablemente no se atrevió a esto, y menos en un momento en que el propio Carlomagno protegía a Roma de los ataques lombardos.

Carlomagno tomó a los judíos bajo su tutela, les aseguró la protección de sus vidas y de su honra así como el respeto a su propiedad y al ejercicio de su religión. Al mismo tiempo les concedió libertad de comercio. Se les permitió expresamente el comercio con esclavos y también la posesión de esclavos paganos, y no estaba permitido bautizarlos para así poder quitárselos. Podían tomar también trabajadores cristianos a su servicio pero no podían hacerlos trabajar en domingo o en días festivos para la Iglesia. Jueces judíos decidían sobre pleitos jurídicos. A cambio de esta protección asegurada ellos pagaban un tributo anual al rey que correspondía a la décima parte de sus ingresos. Como gobernante perspicaz que tenía bien presentes los intereses y necesidades económicas del reino, estimulaba a los judíos en todos los sentidos y favoreció también su inmigración. Se había dado cuenta de los servicios y las ventajas que podía traer al país todavía en formación una población judía, trabajadora y

²⁷ Bauer, Alfredo. *Historia crítica de los judíos: Desde la antigüedad hasta la revolución de 1848*, 1. Buenos aires. Colihue, 2007, p. 124.

empresarial, con sus múltiples conocimientos y capacidades. Sin contar la gran importancia que tenían sus relaciones con todo el mundo, los judíos eran la fuerza motriz del comercio internacional. Carlomagno supo reconocer el gran significado que tenían los judíos para el desarrollo de las rutas comerciales, ya que debido a la red de relaciones anteriormente mencionadas, estos eran capaces de establecer contactos con posibles socios comerciales. “Zeitgenössische arabische Reisende, wie der um 850 schreibende Ibn Cordadbeh, bezeugen, dass die unter dem Namen „Radaniten“ bekannten jüdischen Kaufleute aus den Ländern der Franken häufige Handelsreisen nach Asien und Afrika zu unternehmen pflegten.”²⁸ (Battemberg, 1990: 51). Según estos informes, los judíos dominaban las lenguas franca, griega, española, árabe, persa y eslava. Desde Europa exportaban esclavos, armas, productos ahumados, productos de seda. Normalmente este viaje se realizaba a través del Mar Mediterráneo hasta Alejandría, desde donde seguían por un lado la ruta comercial de las caravanas o por el otro la ruta que atravesaba el Mar Rojo hasta Arabia o incluso la India. El viaje de vuelta lo llevaban a cabo algunas veces pasando por Constantinopla. De Oriente Medio los judíos introducían en el Imperio Franco sobretodo artículos de lujo como especias, materiales valiosos y metales nobles, incluso también medicinas. Parece pues, razonable, que los reyes francos recurriesen a los servicios de sus judíos para su propio interés. Según un informe de Eginardo, escritor y biógrafo del Emperador,²⁹ Carlomagno envió en una legación ante el Califa de Bagdad Harún al-Rashid (786-809) a un judío llamado Isaac, en calidad de intérprete. Cuando éste, en el 802, como único superviviente y tras un viaje de cinco años volvió, pasando por Vercelli, a Aquisgrán, pudo entregar al Emperador un elefante indio, como regalo del Califa.

La cifra total de los judíos establecidos en el Imperio Franco era más bien pequeña. Existían grupos cerrados tan sólo en las ciudades comerciales de Septimania y de la Provenza, en especial en Arlés, Narbona y Marsella y de forma particular en los alrededores inmediatos de la Residencia Imperial de

²⁸ “Viajeros árabes contemporáneos, como da fe en sus escritos Ibn Cordadbeh, atestiguan que mercaderes judíos conocidos bajo el nombre de “radanitas” procedentes del país de los Francos, solían emprender viajes comerciales hacia Asia y África”.

²⁹ Cf. Battemberg, 1990: 51-52.

Aquisgrán. Como no cabía esperar de otra manera, la legislación capitular carolingia asumió las prescripciones represivas entre cristianos y judíos, tal y como fueron formuladas en los concilios visigodos y merovingios. De todos modos, el empleo de trabajadores cristianos únicamente se prohibió en el caso de que éstos fueran forzados a trabajar en domingo. La estipulación de que todas las contiendas legales entre judíos tenían que ser solucionadas por ellos mismos según sus propias leyes es nueva. Sin embargo, los conflictos legales entre judíos y cristianos tenían que ser solucionados mediante un tribunal de escabinos. La posición procesual de los judíos, que con frecuencia era decisiva para el desenlace de la contienda, fue limitada considerablemente. Mientras un cristiano podía defenderse contra un judío con 3 testigos, un judío, si quería ganar el litigio y aportar pruebas, tenía que presentar según el tipo de pleito, 4, 7 ó 9 testigos. A estas Capitulares, las del 809 y 814, no les concederemos más importancia. Hasta qué punto se llevaron a cabo es cuestionable y parece como si con su promulgación se hubiera pretendido tan sólo legitimar a la Iglesia.

Son de gran importancia los “Privilegios de protección” que desde la época de Luis el Piadoso (sucesor de Carlomagno, 814-840) se concedieron a los judíos como mercaderes de la corte. En las “Formulae Imperiales”, redactadas en el 825, se han conservado una serie de Cartas de Protección mediante las cuales, judíos concretos, nunca comunidades judías enteras, eran puestos bajo una especial protección del Rey. En estas cartas existían una serie de exenciones de aduana, que posibilitaban a los judíos en cuestión un comercio sin trabas, especialmente con esclavos. Además se facilitaba su posición en litigios judiciales, pudiendo presentar así como testigos en el procedimiento judicial a 3 cristianos y a tantos judíos como fuese oportuno; y se los protegía contra posibles hostilidades por parte de los cristianos. Así pues las cartas debían reducir los riesgos que los judíos en cuestión pudieran correr al establecer contactos comerciales con cristianos. Los magister de los judíos (*magistri iudeorum*) eran empleados por el Emperador para vigilar el cumplimiento de esta protección y eran enviados por éste para decidir en los pleitos originados por la violación de la misma. A cambio, los judíos protegidos debían prestar fieles servicios a la Corte Imperial y entregar una décima parte de sus ganancias

económicas. Su posición jurídica se ajustaba claramente a las restrictivas disposiciones conciliares y capitulares, que todavía estaban en vigor.

“Die Gewährung der Schutzprivilegien sollte keine Bevorzugung der Juden bewirken”³⁰, sino que obedecía más bien a una necesidad económica, ya que la protección de las rutas comerciales y de los mercaderes todavía no podía ser garantizada mediante un sistema de control y vigilancia estatales. De este modo, la carencia de seguridad imperial se suplía por medio de este tipo de salvoconductos, que, en caso de ataques eventuales contra el patrimonio o ataques corporales, daban la posibilidad a los protegidos de recurrir a la ayuda de las autoridades imperiales. Estos privilegios de protección hicieron posible que al menos un grupo de judíos franceses pudiera establecer contactos con la corte franca. Al igual que en la España árabe de la misma época, estos judíos eran proveedores de la corte, realizaban por encargo de ésta grandes viajes comerciales y eran requeridos para llevar a cabo misiones diplomáticas. Si los privilegios anteriormente mencionados se aplicaban únicamente a una pequeña clase alta, si la mayor parte de los judíos no vivía bajo el efecto de la legislación eclesiástica en relaciones de opresión, estando expuesta de esta manera a las hostilidades de la población de mayoría cristiana, no se puede averiguar con certeza debido a la falta de fuentes.

Al menos sí era previsible que, a esta parte de los judíos que gozaba del favor de la corte carolingia, se le planteara un conflicto con el clero. El hecho de que a un gran número de judíos del sur de Francia les fuera posible conseguir, en el transcurso de esos últimos años y bajo la protección de los gobernantes carolingios, algunas libertades que contradecían el derecho canónico, provocó rápidamente la protesta de la Iglesia. Los portavoces de esta protesta fueron el Arzobispo Agobardo de Lión (816-840) y su sucesor Amulo (841-852). Agobardo inició una lucha apasionada y tenaz contra los derechos y privilegios concedidos a los judíos bajo los carolingios, lucha en la que ya se dibuja

³⁰ Tangl, Michael: “Zum Judenschutzrecht unter den Karolingern”, en: *Neues Archiv für ältere deutsche Geschichte* 33. 1907, pp. 197-200.

“La concesión de privilegios de protección no debía provocar ninguna preferencia por los judíos.”

claramente la exigencia de una supremacía de la autoridad eclesiástica sobre el Estado y la sociedad. Un suceso de escasa importancia ofreció al Arzobispo la oportunidad que esperaba para iniciar el ataque.

La esclava de un judío notable había huido de su señor y, para conseguir la libertad, se había hecho bautizar por Agobardo (hacia el año 825). Los judíos consideraron que este hecho constituía una violación al derecho que les había sido asegurado por el Emperador. El judío afectado exigió la entrega de la esclava. Como Agobardo no cedió, los judíos se dirigieron a Eberardo, el Magíster de los judíos. Éste amenazó al Arzobispo por escrito asegurándole, que, si no devolvía la esclava a su dueño, él le obligaría a hacerlo. Por el contrario, Agobardo dirigió una larga carta a los altos dignatarios de la corte en la que les exhortaba.

Ante todo se quejaba e indignaba de que el ‘piadosísimo y cristianísimo emperador’ les hubiese concedido el privilegio de que los esclavos paganos sólo pudieran ser bautizados con la aprobación de sus dueños judíos. ‘Animados por el deseo’, declara Agobardo, ‘de someternos a los mandamientos de la Iglesia y al mismo tiempo, temerosos de actuar en contra de la disposición imperial, nos vemos expuestos a un doble peligro: si nos atenemos a esta disposición sin tener en cuenta las órdenes eclesiásticas, cometemos un desacato para con Dios; si en cambio nos atenemos a las órdenes eclesiásticas tendremos que temer el enojo del emperador puesto que el Magíster de los infieles judíos nos amenaza constantemente de que nos denunciará ante los consejeros de la corte, los cuales nos someterán a un juicio por tal acto arbitrario’ (Keller, 2004: 191)

Ésta carta no consiguió cambiar el parecer del Emperador, y durante la controversia prevaleció en Agobardo su fidelidad a la Iglesia sobre su fidelidad al soberano, intentando así conseguir su objetivo por otros medios.

Desde los púlpitos de Lión, el Arzobispo inició una serie de prédicas antijudías. Al mismo tiempo ordenó en su jurisdicción que todos los cristianos estaban obligados a seguir estrictamente todas las leyes de la Iglesia sin

excepción. No podían relacionarse con judíos, comprar carne o vino en casas judías, sentarse a la mesa con judíos ni entrar a su servicio.

Cuando los judíos se enteraron de esto se quejaron en la corte de las disposiciones arbitrarias del Arzobispo. “El gobernador de Lión recibió una orden imperial de no tolerar ninguna violación de los derechos de la población judía y de tomar las medidas necesarias para protegerla” (Keller, 2004: 192). De igual modo Agobardo recibió otro escrito ordenándole que cesara en sus prédicas antijudías bajo pena de castigo. El Arzobispo, que creía estar en su derecho, no quiso ceder y permaneció tan obstinado, que el Emperador se vio obligado a enviar una comisión con plenos poderes para hacer entrar en razón al rebelde dignatario. El Magíster de los judíos, Eberardo, se presentó en Lión acompañado por funcionarios de la corte. Informó a Agobardo de lo enojado que estaba el Emperador por su comportamiento y le conminó a no actuar en lo sucesivo contra las leyes del Estado.

Indignado y todavía empeñado en ganar en la lucha, el Arzobispo se dirigió de nuevo a los consejeros del Emperador. “Les escribió que le parecía inconcebible que un emperador cristiano pudiera rebajarse a defender los intereses judíos. El proceder de los consejeros imperiales debía forzosamente despertar en el pueblo la impresión de que el soberano prefería los judíos a los cristianos” (Keller, 2004: 192). Agobardo se quejaba en su escrito de la ley “impía” que prohibía el bautizo de los esclavos que pertenecían a dueños judíos, y exigía el reconocimiento del “sagrado Derecho canónico”.

El asunto no debe dejarse en manos de los infieles, cuya falsedad no sólo mantiene alejada de las enseñanzas de Cristo a toda persona que vive sometida a ellos, sino que también molesta privada y públicamente a los creyentes. Todo esto no solamente nos intranquiliza a nosotros sino aún mucho más a aquellos que tan fácilmente podrían ser ganados para Cristo (...). Las almas que podrían aumentar el rebaño del Pastor (...) permanecen presas en las redes del diablo a causa de la obstinada oposición de aquellos que niegan a Dios, y éstos se ven todavía reforzados

en su actitud por las cartas de protección del emperador (Keller, 2004: 192).

En una carta dirigida personalmente al Emperador, Agobardo intentaba apelar a su conciencia y avisaba del peligro en el que, según él, había caído toda la cristiandad “debido a la sinvergüencería de los judíos, a sus fechorías y por culpa de sus protectores en la corte” (Keller, 2004: 192).

Afirmaba que los mensajeros de Eberardo se mostraban terribles para con los cristianos y suaves para con los judíos (...) no han hecho más que reforzar el partido que persigue a la Iglesia. Ordenaron al gobernador de la provincia que tomara a los judíos bajo su protección, en contra mía... Con ello los judíos obtuvieron una gran victoria (...). Las pretensiones de los judíos han sido de tal modo apoyadas que se atreven a predicar a los cristianos sobre lo que debieran creer y tener por verdadero, y reniegan de Dios y del Salvador en presencia de cristianos. Tal perversidad es apoyada por los mensajeros, los cuales parece que han dicho que los judíos no son en modo alguno tan despreciables como muchos creen sino al contrario, que son apreciados por Vos (...). Personalidades relevantes les ruegan que recen por ellos y les bendigan y con ello confiesen que colocan más alta la ley judía (...) Los judíos (...) proclaman la gloria de sus antepasados y han obtenido permiso para construir nuevas sinagogas, lo cual es contrario a la ley; y se ha llegado tan lejos que algunos cristianos ignorantes prefieren los rabinos judíos a nuestros sacerdotes (...). Puesto que los judíos deben vivir entre nosotros (...) deberíamos observar de la manera más rigurosa las prescripciones de la Iglesia; cuándo debemos estar alerta y cuándo debemos tratarlos con humanidad. Por todo lo dicho debo recordar una vez más lo que la Iglesia franca y sus gobernantes, tanto reyes, como obispos, han dispuesto referente a la separación de las dos religiones; disposiciones que se encuentran en los protocolos y que están de acuerdo con la autoridad y con los hechos de los apóstoles y que se remontan hasta el Antiguo Testamento. De estos testimonios se desprende con cuánto

desprecio deben ser considerados estos enemigos de la verdad (Keller, 2004: 192-193).

Agobardo es de la opinión de que, ateniéndose de manera estricta a las disposiciones de la Iglesia católica que se remontan a la época del emperador Justiniano, los judíos deben ser separados de los cristianos social-,económica- e intelectualmente. Según el Arzobispo, debía erigirse de nuevo el muro de separación entre los dos grupos. Por otra parte, es posible que Agobardo defendiera también con esta carta los intereses de los propietarios rurales cristianos, molestos a su vez por el auge y la competencia de la agricultura judía, ya que la nueva entrada en vigor de la prohibición para los judíos de poseer esclavos cristianos provocaría, a causa de la falta de mano de obra, el abandono por parte de éstos del cultivo de los campos y viñedos y la venta de propiedades.

A pesar de la postura negativa del Emperador, Agobardo continuó empeñado en sus propósitos. Decide ahora dirigirse a la opinión pública. Bajo el título *La insolencia de los judíos (De insolentia iudeorum 826-827 aprox.)* pone en circulación la carta escrita a Luís el Piadoso. En su afán por defender la causa de la Iglesia se deja llevar por exageraciones que no están a la altura de un alto dignatario cristiano. Sin la menor consideración escribe en el año 828 al obispo Nibradius de Narbona:

Es indigno de nuestra religión que sobre los hijos de la luz caiga una sombra a causa de su trato con los hijos de las tinieblas. Es también indecoroso que la Iglesia de Cristo, que debe llegar a su celestial esposo sin mácula y sin falta, por su contacto con la sinagoga impura, decrepita y depravada, sea deformada. Parece una cosa extraña ver sentadas a una misma mesa la virgen sin mácula, esposa de Cristo, y una ramera. (Keller, 2004:193)

Con este tipo de manifestaciones se afirma que la religión de todo un pueblo está en peligro a causa de unos miles de judíos. Parece que una de las estrategias de la Iglesia es utilizar la consigna de que “la religión está amenazada” para manipular a la masa ignorante del pueblo. En las mentes

dispuestas a aceptar todo y a creer todo lo que se les dice se machaca siempre el mismo argumento, con la finalidad de que un día lo asimilen y ya no contemplen más a los judíos como a sus vecinos, sino como a sus enemigos.

Cuando Agobardo entendió que no podría cambiar el parecer del progresista emperador, decidió vengarse, tomando así parte en la conjuración contra la emperatriz Judit y apoyando a los hijos que querían destronar a su padre. Este conflicto se resolvió políticamente: El rebelde Arzobispo perdió su dignidad episcopal y fue desterrado a Nantua (cerca de Ginebra). Así pues, la legislación canónica pudo encontrar un límite, cuando contradijo a los intereses del Imperio Carolingio.

No obstante, en el año 839 ocurrió otro suceso que alteraría los ánimos de la jerarquía eclesiástica: el confesor del Emperador y diácono, Bodón, había abrazado el judaísmo, había cambiado su nombre por el de Eleazar y tras casarse con una judía, se había ido a vivir a Zaragoza. Este caso causó una gran conmoción en Europa. El paso dado por este religioso que gozaba de la amistad y la confianza de Luis el Piadoso ocasionó un gran revuelo entre los enemigos de la política de tolerancia. El arzobispo Amulo, sucesor de Agobardo en Lión, no desperdició la ocasión, en su escrito “Contra los judíos”, de describir el caso en que “incluso un pastor de almas inteligente, con influencia sobre el soberano y su corte, había quedado preso en las “redes diabólicas” de los judíos y se había marchado a vivir a un país no cristiano. “Y ahora vive en España, entre sarracenos, emparentado con los judíos, convertido en un verdadero judío por su superstición y su forma de vida, pues se ha dejado crecer la barba y se acurruca en las sinagogas de Satán, blasfemando de Cristo y de su Iglesia con los demás”.³¹ Estos escritos de Amulo tampoco tuvieron consecuencias en el comportamiento de la corte franca en relación a los judíos. Las necesidades económicas del comercio requerían un cierto trato favorecedor para con los judíos, y las expresiones de desconfianza, que tenían una notable repercusión en grandes partes de la población cristiana, tenían que ser reprimidas. Estas expresiones antisemitas dejan claro, que, la supuesta Edad de oro para los judíos

³¹ Romero Bartolomé, Raúl. *Hasday, el “hagib” del Califa: Breve historia de los judíos de Sepharad hasta el siglo X*. Madrid. Editorial Visión libros, 2007, p. 138.

de la época carolingia era más bien un fenómeno superficial que estaba condicionada por unas necesidades económicas momentáneas y que tan solo incluía a un pequeño grupo de judíos dedicados al comercio.

Con la muerte de Luis el Piadoso se derrumbó el imperio erigido por Carlomagno. A la caída del poder central le siguió un período de conmociones políticas en las que, con la creciente influencia del clero, empezaba a esbozarse a grandes rasgos la gran lucha que se aproximaba entre el poder civil y el eclesiástico, entre el poder imperial y el Papado.

No obstante, después del tratado de Verdún en el año 843, que divide el reino entre los hijos de Ludovico Pío³², la posición jurídica de las comunidades judías permanece inalterada. Los soberanos se resistieron a todos los intentos por parte de la Iglesia de poner nuevamente en vigor en Occidente las antiguas leyes romano-cristianas que limitaban la libertad de los judíos. Excepto en algunos casos aislados, las persecuciones y humillaciones constituyeron un capítulo desconocido.

Tanto en el reino franco occidental como en el oriental, que bajo el mandato del nieto de Carlomagno, Luis el Germánico, se denominó por primera vez “alemán”, los judíos tuvieron un horizonte de desarrollo pacífico. En la formación y organización de los jóvenes estados, que constituyeron la base para el futuro desarrollo de Europa, los judíos no sólo prestaron servicios brillantes con la colonización de nuevos y extensos territorios –en el Este hasta el Elba y el Óder y más allá hasta Austria y Bohemia-, sino que además, dotados con una gran riqueza en experiencia y conocimientos propios de un pueblo antiguo, su aportación fue fundamental en todos los terrenos de la industria y el comercio.

Durante doscientos cincuenta años se mantuvo este desarrollo potente y progresivo en Occidente: hasta las Cruzadas, de las que trataremos posteriormente.

En el reino franco del Oeste subió al trono Carlos el Calvo (reg. 843-877), hijo de Ludovico Pío y de la emperatriz Judit. La tradición nos da a conocer que

³² Ludovico Pío: Nombre en latín de Luis el Piadoso.

llamó a la corte como consejero a Judas, al que llamaba su “compañero”, y también a Zedequías, un médico judío que había profundizado sus estudios en Córdoba hacia el año 860.

Zedequías inaugura la larga lista de médicos judíos cuya actividad se menciona a lo largo de toda la Edad Media y muy posteriormente en Europa.³³ Los emperadores, los reyes y los príncipes, los Papas y las altas jerarquías eclesiásticas se hacían cuidar por ellos y aún en las épocas más complicadas de la historia judía (terribles persecuciones, por ejemplo) a los médicos judíos se les permitía ejercer su profesión tanto en las cortes civiles como en las eclesiásticas. En la Era de los Papas-soberanos del Renacimiento, los médicos personales de los Papas estaban autorizados para cuidar a otros pacientes cristianos, hecho que los cánones cristianos prohibían rigurosamente. Todo ello fue posible debido a que el sólido conocimiento de la medicina fue durante mucho tiempo una cosa muy rara y los remedios caseros que se practicaban no eran muy eficientes, por lo que los médicos judíos eran muy apreciados en Occidente.

Al igual que en vida del emperador Luis el Piadoso, también durante el reinado de Carlos el Calvo, se escuchó en el reino de los francos la exigencia de una supremacía de la autoridad eclesiástica sobre el Estado y la sociedad, defendida anteriormente por el arzobispo Agobardo, y ahora en boca del arzobispo Amulo en sus escritos; éste fue un fiel discípulo y sucesor del belicoso arzobispo de Lyon y continuó su política sin dudar, apostando por la separación social, económica e intelectual de los judíos.

En el año 846, en su escrito *Contra Judaeos*, Amulo señalaba de nuevo lo peligroso que resultaba para el pueblo cristiano y su religión tener contacto con los judíos y puso como ejemplo lo que ocurrió con el clérigo Bodón.³⁴ Manifestaba amargamente su pesar de que hubiera cristianos que no se recataran al afirmar que los rabinos predicaban mejor que los religiosos cristianos. Incluso

³³ Cf. Romero Bartolomé, 2007: 139.

³⁴ Cf. Del Valle Rodríguez, Carlos (ed.). *La controversia judeocristiana en España. Desde los orígenes hasta el siglo XIII*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filología, 1998, p. 17.

no era extraño que los cristianos celebraran el sábado conjuntamente con los judíos y no se preocuparan de las festividades cristianas.³⁵

Precisamente por este motivo, escribe Amulo, abominado de su perfidia y animado por el deseo de proteger del peligro de contagio al pueblo que Dios nos ha confiado, en el curso del presente año he anunciado tres veces públicamente que todos, siguiendo los estatutos de la Iglesia, deben apartarse de los judíos, que los cristianos no deben servirles ni en las ciudades ni en el campo, que ellos (los judíos) deben hacer todo su trabajo sólo con ayuda de sus esclavos paganos. También he prohibido que participen de su comida y su bebida. Y todavía he decretado otras severas prescripciones con el fin de arrancar el mal de raíz (...) (Keller, 2004: 196).

Amulo encontró partidarios en el alto clero. El obispo Hincmaro de Reims (806-882), un consejero favorito del emperador, y los arzobispos de Sens, Bourges y otros se unieron a él. En el año 848, en el concilio de Meaux, no lejos de París, se decidió hacer ratificar nuevamente por el emperador las antiguas leyes canónicas. Para justificar esta decisión no sólo se recordaron los edictos del emperador Teodosio sino que se mencionaron también las disposiciones decretadas en España en los concilios por los reyes visigodos.

A pesar de ello, los que participaron en este concilio no consiguieron nada. Carlos el Calvo se negó a que la Iglesia impusiera sus leyes³⁶ y ordenó disolver el concilio. Cuando más adelante los obispos volvieron a reunirse, tuvieron que abandonar la proposición que hacía referencia a la limitación de los judíos. Amulo no consiguió su propósito, como tampoco lo había conseguido Agobardo. Los derechos de los judíos permanecieron inalterados y su vida continuó pacífica.

³⁵ Cf. Bachrach, Bernard S. *Early Jewish Policy in Western Europe*. Minnesota. University of Minnesota, 1977, pp 109-110.

³⁶ Cf. Bachrach, 1977: 110-111.

1.1.8.3. Los judíos en la época otona y salia

En Alemania los judíos vivieron también en paz los 150 años siguientes, hasta las cruzadas. La época de los otones y los salios permaneció tranquila. Los emperadores de la dinastía sajona demostraron a los judíos la misma benevolencia que anteriormente les habían demostrado los carolingios y que más tarde les demostrarían los salios. El clero se comportó también de forma tolerante.

El emperador Otón I (912-973) y su sucesor Otón II (955-983) “regalaron” a numerosos obispos los judíos que vivían en sus obispados. Con este presente, los obispos asumían tanto los derechos como las obligaciones que correspondían a un dueño protector; se convirtieron en jueces supremos de los judíos y además debían preocuparse por su seguridad. “En el año 965 fueron puestos bajo la tutela del obispo de Magdeburgo ‘judíos y otros mercaderes’” (Keller, 2004: 198). Asimismo los obispos de Bormes, Colonia, Maguncia y otras ciudades recibieron la potestad sobre los judíos que vivían en su jurisdicción. Los judíos pudieron claramente sacar provecho de la emancipación de las ciudades a orillas del Rin. Bajo esta nueva tutela, las comunidades judías del Rin experimentaron un gran esplendor, ya que los grandes señores eclesiásticos no tenían interés alguno en limitar las actividades de los judíos, debido a que éstas resultaban ser útiles para la economía del país y contribuían sin duda a llenar la cámara del tesoro. Por lo tanto se incrementaron los esfuerzos de los señores feudales, tanto seculares como eclesiásticos, para reconocer el rendimiento económico de los judíos y garantizarles una protección necesaria.

Estas comunidades judías anteriormente mencionadas nacieron en los siglos XI y XII de forma paralela al desarrollo urbano de la alta Edad Media y su desarrollo se manifiesta claramente en las juderías de Colonia, Maguncia, Espira y Bormes. “Für die Stadt Köln läßt sich schon aus der Zeit Erzbischof Annos (1056-75) ein Judenviertel entlang der Römermauer zum Rhein belegen.”³⁷ La

³⁷ Wenninger, Markus. “Zum Verhältnis der Kölner Juden zu ihrer Umwelt im Mittelalter”, en : Bohnke-Kollwitz, Jutta, Eckert, Willehad Paul, Golczewski, Frank (eds.). *Köln und das rheinische Judentum. Festschrift Germania Judaica 1959-1984*. Colonia. Bachem, 1984, p. 17.

primera sinagoga excavada por los arqueólogos procede de principios del siglo XI. Los restos revelan un origen de la comunidad de finales del siglo IX. En el siglo X la comunidad ya ocupó una posición dirigente dentro del judaísmo franco. Ésta mantenía relaciones independientes con Palestina. La importancia de su fuerza la muestran los elevados préstamos que la comunidad de Colonia concedió al Arzobispo Anno. “Daß der Tod des Erzbischofs 1075 von der Judengemeinde lebhaft beklagt wurde, ist allerdings wohl weniger dem Umstand zuzurechnen, daß dieser die Juden wohlwollend förderte, als der Tatsache, daß er bei ihnen hoch verschuldet war”³⁸ (Battemberg, 1990: 57).

La comunidad judía de Maguncia parece tener una antigüedad similar a la comunidad de Colonia,³⁹ puesto que un concilio de Maguncia, en el que se decreta que, aquellos que maten a un pagano o a un judío serán tratados como asesinos,⁴⁰ sugiere la existencia de una comunidad en Maguncia desde finales del siglo IX.

Hacia el año 900 se estableció en Maguncia una familia de la ciudad toscana de Lucca llamada Kalonymos. Uno de sus miembros había salvado la vida a Otón II en Italia dos veces.

Según informa una crónica, en su campaña hacia el Sur acompañaba al emperador un judío llamado Kalonymos que formaba parte de su séquito. Cuando en el año 982, tras el desgraciado desenlace de la batalla contra los árabes y bizantinos en Cotrone, Calabria, Otón II se encontró de súbito y sin protección y en el mayor peligro, el judío le ofreció su caballo y gracias a él pudo huir. También una segunda vez Kalonymos posibilitó la huida al emperador en una situación comprometida. (Keller, 2004: 198)

“En la ciudad de Colonia existen restos de una judería situada a lo largo del muro romano y orientada hacia el Rin, datados en la época del Arzobispo Anno (1056-75).”

³⁸ “El hecho de que la muerte del Arzobispo en 1075 fuese lamentada intensamente por la comunidad judía hay que atribuirlo en menor grado a la circunstancia de que éste favorecía a los judíos amistosamente, sino al hecho de que el Arzobispo estaba muy endeudado con ellos.”

³⁹ Falk, Ludwig. “Glanz und Elend der mittelalterlichen Juden in Mainz”, en: Schütz, Friedrich, Schmidt-Heinike, Valy (eds.). *Juden in Mainz. Katalog zur Ausstellung der Stadt Mainz im Rathaus-Foyer. November 1978*. Maguncia. Mainz Stadtverwaltung, 1978, p. 29.

⁴⁰ Cf. Ristow, 1963: 49.

En agradecimiento a estos gestos de nobleza, el soberano ofreció una recompensa a su salvador y parece ser que Kalonymos pidió el derecho de establecerse en Maguncia, ciudad con la cual su familia mantenía relaciones comerciales.

Alrededor del año 980, Moses d. Ä. Kalonymos transmitió la tradición palestino-italiana de la poesía litúrgica a Alemania. Bajo la influencia de la familia más destacada de su comunidad judía, el destino le deparó a Maguncia ser el centro de la erudición judía. Los rabinos Yehuda ben Meir y su alumno Gershom ben Judá (960-1040) fundaron una Yeshivá en la ciudad cuya importancia superaba los límites de la región.

Gerschom fue en el cambio de este siglo el sabio talmúdico más influyente de Occidente. Gracias a él, el judaísmo del Rin se convirtió ante todo en independiente de las escuelas religiosas babilónicas.

Las prescripciones escritas concedidas por Gershom y sus sucesores fueron muy deseadas por las comunidades alemanas, francesas e italianas. “Von besonderer Bedeutung für das Judentum wurden die Verordnungen (*Takkanot*) mit denen Gerschom ben Jehuda versuchte, die religiösen Grundsätze des Judentums mit den ethisch-sittlichen Erfordernissen des Lebens in Europa in Übereinstimmung zu bringen.”⁴¹

Gershom prestó grandes servicios con sus disposiciones (*Takkanot*) dirigidas a adaptar la vida judía a las nuevas condiciones europeas. Una de ellas fue la prohibición de la poligamia. La poligamia, a pesar de que no estaba prohibida por la antigua ley, era en aquella época también rara aún entre los judíos que vivían en Oriente y únicamente se había mantenido entre los judíos que vivían en países mahometanos; pero no era posible que ésta se amoldase de ningún modo a las costumbres occidentales y, de hecho, en la práctica, ya no

⁴¹ Mayer, Günter. “Rabbenu Gerschom bar Jehuda, Meor ha- Gola-Unser Lehrer Gerschom, Jehudas Sohn, Die Leuchte des Exils” en: Schütz, Friedrich, Schmidt-Heinike, Valy (eds.). *Juden in Mainz. Katalog zur Ausstellung der Stadt Mainz im Rathaus-Foyer. November 1978.* Maguncia. Mainz Stadtverwaltung, 1978, p. 45.

“También fueron de especial importancia para el judaísmo las disposiciones (*Takkanot*) con las que Gerschom ben Jehuda intentó poner en armonía los principios religiosos del judaísmo con las exigencias ético-morales de la vida en Europa.”

existía desde hacía tiempo. Preocupado por reforzar los lazos familiares, Gershom ordenó que ningún esposo pudiese romper el matrimonio sin el consentimiento de su esposa. También prohibió la violación del derecho postal, decisión que en la época tuvo una considerable trascendencia en un tiempo en el que las cartas se entregaban a viajeros apenas conocidos.

La infracción de una prohibición era castigada con la excomunión, la cual proscribía al infractor económica y socialmente y le apartaba de la vida de la comunidad. Éste era el procedimiento más extremo del que disponían los rabinos, puesto que no disponían de fuerza policíaca ni de otro tipo de fuerza civil para dar vigencia a sus disposiciones. A pesar de ello éstas eran cumplidas, así como lo eran los juicios de los doctores de la ley autorizados, incluso en las comunidades que vivían alejadas, y aún en las de otros países. Todos consideraban estas decisiones válidas, procedentes de la máxima autoridad espiritual y las obedecían por voluntad propia, en una disciplina autoimpuesta.

Con Gershom se inició una generación de grandes dirigentes espirituales. Le llamaban Rabbenu, que quiere decir “nuestro maestro”. Se convirtió en el padre del rabinismo en Europa y la posteridad le recuerda con máximo respeto, tanto, que a la historia de su pueblo pasó con el nombre de “Meor ha-Gola” o la “Antorcha del exilio”.

La buena avenencia que existía entre los judíos de Maguncia, la familia Kalonymos y la corte imperial se interrumpió en el año 1012, cuando el último soberano de la casa de Sajonia, Enrique II, llevó a cabo bautismos forzosos y expulsó de la ciudad a aquellos judíos que no se quisieron convertir. “Ningún informe contemporáneo de la época menciona el motivo de tan dura orden” (Keller, 2004: 199). Posiblemente este decreto se promulgó como respuesta a la conversión al judaísmo del sacerdote Wezelin, confesor de un pariente del emperador. También es probable que los rumores que corrían en la época de supuestas intrigas contra los cristianos en Tierra Santa motivaran al piadoso emperador a ordenar tal persecución. En cualquier caso no existe una certeza clara sobre las razones que la originaron.

No obstante, este acoso tuvo corta duración. El rabino Simón ben Isaac, jefe de la comunidad afectada, consiguió un año más tarde la autorización para que los judíos expulsados pudiesen establecerse nuevamente en Maguncia. A los bautizados a la fuerza se les permitió que volvieran a practicar de nuevo su antigua religión. A pesar de que finalmente la expulsión fue revocada, estos sucesos ponen de manifiesto que la coexistencia tranquila y pacífica entre judíos y cristianos comenzaba a tornarse un tanto insegura y en cualquier momento podía quebrantarse.

A finales del siglo X y XI las comunidades judías de Bormes y Espira alcanzaron su esplendor. La sinagoga de Bormes, que todavía sigue hoy en pie, se comenzó a construir en algunas de sus partes ya en el año 1014. “Dem Mainzer Gelehrten Gerschom ben Jehuda ist die erste Erwähnung von Wormser Juden zu verdanken: Er berichtete über Geldgeschäfte von Mainzer und Wormser Juden auf der Kölner Messe.”⁴² (Battemberg, 1990: 58). En el año 1034 la sinagoga de Bormes, fue inaugurada. La tumba más antigua que se conserva data del año 1076.

La comunidad judía de Espira, de la cual no existen fuentes documentales del siglo X, se consolidó en el 1084 gracias a las medidas del obispo de aquel tiempo Rüdiger Hutzmann (1072-1090). Para activar el desarrollo de su ciudad, invitó a los judíos a establecerse en el pueblo del Antiguo Espira (Dorf Altspeyer), que al mismo tiempo fue incluido dentro de la ciudad amurallada. Estos judíos, temiendo posibles persecuciones, habían huido de Maguncia, destruida a su vez por un incendio. Al mismo tiempo se les otorgó un cementerio propio así como un estatuto, que les concedía derechos auto-administrativos. Los judíos estaban autorizados para ejercer el comercio en todo el territorio de la ciudad así como en el puerto. Además les estaba permitido el intercambio de plata y oro y la venta de carne no kósher. Podían poseer tierras, casas, huertas y viñas e incluso emplear a cristianos a su servicio. La nueva comunidad tenía jurisdicción propia. Una persona se responsabilizaba de sus asuntos internos,

⁴² “Hay que agradecerle al erudito Gershom ben Judá la primera mención de los judíos de Bormes: él informaba sobre las transacciones financieras de los judíos de Maguncia y de Bormes en la feria de Colonia.”

mientras que un archisinagogo tenía que resolver los litigios judiciales entre los judíos de la comunidad.

El significado del comercio judío, desarrollado sobretodo en las ciudades de Espira y Bormes, fue reconocido rápidamente por el Emperador alemán. En el año 1090 los judíos de ambas ciudades obtuvieron privilegios muy extensos según antiguos modelos carolingios. Por primera vez los judíos fueron denominados “pertenecientes a la cámara imperial” (“ad cameram nostram attineant”). Ciertamente en esta denominación no residía una peor situación social ni jurídica de los judíos, ya que simplemente se afirmaba una relación jurídica directa con el Emperador. El hecho de que se introdujera esta característica, y de que no la encontremos en otros colectivos sociales, demuestra que se era consciente de la insegura situación de los judíos y que se temían ataques contra ellos.

Además de la Yeshivá de Maguncia, las Yeshivot de Espira y Bormes alcanzaron una importancia considerable. Según una resolución del rabino de Troyes del siglo XII, estas tres comunidades judías mencionadas tenían que ejercer el cargo de juez sobre las demás comunidades judías alemanas. A partir de la mitad del siglo XI fue Bormes especialmente centro de la cultura y ciencia judías. Anteriormente a las cruzadas la poesía mística y litúrgica alcanzó su último apogeo con Meir ben Isaak, quien ocupaba el cargo de recitador en la sinagoga de Bormes. Dos alumnos del rabino de Maguncia Gershom, Jacob ben Jacar y Isaac ha- Levi, llevaron el conocimiento de la sabiduría judía a Bormes.

El alumno más destacado de la Escuela Superior de Bormes fue Salomón ben Isaac, llamado “Rashi”. Nacido en Troyes en 1040, fue alumno de Jacob Ben Jacar, pero regresó a Troyes tras acabar su formación. Desde Troyes Jacob mantuvo regularmente correspondencia con eruditos de Bormes sobre cuestiones de interpretación del Talmud. Su comentario escrito del Talmud fácilmente comprensible alcanzó tal difusión y autoridad que más tarde se adjuntó como

apéndice a todas las ediciones del Talmud y se enseñó tanto en las escuelas infantiles (Chererin) como en las superiores (Jeschiwot).⁴³

Las comunidades de Colonia, Maguncia, Espira y Bormes no eran desde luego las únicas en los reinos que sucedieron al Imperio Carolingio al norte de los Alpes. En el norte de Francia existieron importantes comunidades judías en Limoges, Orleans, Ruan, Reims y Troyes. Las primeras noticias de la existencia de una comunidad judía en Metz proceden del siglo IX, mientras que en el siglo X éstas aparecieron en Magdeburgo, Merseburg, Ratisbona y Praga y en el siglo XI en Tréveris, Bonn, Neuss y Xanten.⁴⁴

Hay que destacar que todos los asentamientos tempranos de judíos en Europa Central se originaron en centros comerciales significativos, en la mayoría de los casos de origen antiguo, y que al mismo tiempo eran, como sedes arzobispales, centros de la aristocracia eclesiástica del Imperio. En todos los casos el desarrollo de las comunidades judías estaba estrechamente ligado a los movimientos de emancipación de la burguesía urbana.

Es ist anzunehmen, daß die Juden bewußt Spannungssituationen zwischen Bürgerschaft und Geistlichkeit für sich auszunutzen verstanden, und besonders im Bündnis mit den Bishöfen, zum Teil auch mit dem kaiserlichen Hof, ein Gegengewicht gegen die den Stadtherrschaften verhaßten kommunalen Freiheitsbewegungen bildeten.⁴⁵ (Battemberg, 1990: 60)

En todo caso los judíos debían el hecho de ser preferidos y patrocinados por parte de los obispos y emperadores a la circunstancia de que éstos jugaban un papel determinante en el comercio a distancia y que podían abastecer a las cortes imperiales y arzobispales de alimentos y productos de lujo.

⁴³ Cf. Maier, Johann. *Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexanders der Großen bis zur Aufklärung, mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert*. Berlín/Nueva York. Walter de Gruyter & Co., 1972, pp. 228-229.

⁴⁴ Cf. Elbogen, Ismar, Freimann, Aron, Tykocinsky, Halm (eds.) *Germania Judaica 1 (Von den ältesten Zeiten bis 1238)*, Breslau. Marcus, 1934. Reimpresión Tubinga 1963, p.34

⁴⁵ “Se supone que los judíos supieron conscientemente aprovecharse de las situaciones de tensión entre la burguesía y el clero y especialmente en alianza con los obispos, en parte también con la corte imperial, sirvieron de contrapeso a los movimientos de emancipación comunales, tan odiados por las autoridades urbanas.”

La necesidad económica de los judíos de Europa Central como el grupo más importante de comerciantes les proporcionó a éstos una posición preponderante que produjo efecto en su situación jurídica. A partir de estos hechos podemos entender que los señores protectores de los judíos al menos en parte se liberaron de las legislaciones conciliares restrictivas. Esto se hace evidente en las *Cartas de privilegios para Bormes y Espira de 1090 (Privilegienbriefe für Worms und Speyer von 1090)* que tuvieron una gran importancia incluso fuera de estas ciudades. Tras concederse estas cartas, se les permitió a los judíos la contratación de sirvientes cristianos, incluso de amas de cría y criadas. Los bautismos forzosos y secretos de niños judíos fueron prohibidos bajo pena de una multa monetaria bastante alta. Incluso el bautismo de esclavos paganos empleados en casas judías permaneció vetado. En litigios entre judíos y cristianos cada uno tenía que ser juzgado según sus propias leyes, y los judíos no podían ser sometidos a procesos judiciales condicionados por la religión o por ordalías o juicios de Dios. Contra los ataques debían recurrir a la protección y la ayuda del emperador.⁴⁶

Este aparente desarrollo de los judíos tan favorable se vio amenazado desde el principio. Ya la expulsión de los judíos de Maguncia en el año 1012 así como las expulsiones en las ciudades francesas de Ruan, Orleáns y Limoges fueron señales de aviso. Más tarde, en el momento en el que el clero reflexionó de nuevo sobre su misión de anunciación y propagación de la enseñanza cristiana, el sistema de privilegios judíos otónico-sálico tuvo que ser cuestionado. No es pues casualidad que ya desde el papado reformista del siglo XI surgiera un impulso hacia el cambio, reactivando así aquellas fuerzas que durante largo tiempo habían estado reprimidas por un Imperio consciente de su supremacía.

⁴⁶ Cf. Reuter, Fritz. *Warmaisa. 1000 Jahre Juden in Worms*. Fráncfort de Meno. Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1987. p.24.

1.2. La lúgubre Edad Media

1.2.1. Las cruzadas

La catástrofe del año 1096, es decir, la primera cruzada, no sobrevino sobre el judaísmo de manera repentina, sino que en este momento de la historia salió a la luz una mentalidad entre judíos y cristianos ya existente desde hacía tiempo. El potencial de los prejuicios antijudíos pudo ser legitimado más fácilmente y los propios judíos fueron tomando conciencia de su propio destino y empezaron a considerarse como una comunidad de sufrimiento.

Con la primera cruzada comenzaron para los judíos europeos largos años de terror y persecuciones que conducirían a su degradación social y a su humillación como seres humanos. Este camino de sufrimiento dejó entre los judíos huellas tan profundas que influyeron más allá de la Edad Media, hasta la época moderna.

Hacia finales del siglo XI las noticias procedentes de Oriente causaron una gran excitación entre los cristianos de Europa. Peregrinos llegados de Palestina difundieron la noticia de que los musulmanes habían profanado y saqueado la tumba de Cristo y otros lugares santos. La respuesta cristiana fue la de un llamamiento para una Cruzada: el 26 de noviembre de 1095 el papa Urbano II invitó en el Concilio de Clermont a príncipes y a nobles a la liberación de Jerusalén de manos infieles. A todos los que decidieran participar en esta Cruzada se les prometió el perdón de los pecados.

A partir de esta invitación, un delirio se apoderó de pueblos enteros. Hombres de todas las edades y estamentos sociales se pusieron en camino. Miles de ellos abandonaron a sus familias, dejaron atrás sus casas y pueblos. Bajo el signo de la cruz todos parecían tener una sola idea en la mente: participar en la guerra contra los “infieles”. A los caballeros que marchaban soñando con alcanzar fama en la guerra se unieron hombres plebeyos que vieron la guerra en territorios distantes como una oportunidad de liberarse de la servidumbre y de las cargas que pesaban sobre ellos. A las tropas de fanáticos creyentes se

juntaron aventureros, atraídos por las riquezas del lejano Oriente y gente de mala calaña, ansiosa de botín: ladrones, vagabundos y prostitutas.

Ya a principios del año 1096 se reunió el primer gran ejército de Cruzados. Pero antes de que sus jefes – el duque Godofredo de Bouillon (1060-1100), de Lorena, y el duque Roberto de Normandía (1051-1134)- consiguieran organizarlo y equiparlo, grupos aislados comenzaron por iniciativa propia y en su propio país una Cruzada totalmente distinta: se ensañaron con los judíos, saqueándolos y asesinándolos.

“Se levantó una gentuza implacable, feroz y desenfrenada, mezcla de franceses y alemanes (...),” escribe un cronista judío de la época. “Al pasar por ciudades que albergaban un núcleo de población judía, se decían unos a otros: Ahora partimos para vengarnos de los ismaelitas, pero aquí atacemos ya a los judíos, cuyos antepasados crucificaron a nuestro Redentor. ¡Venguémonos pues primero de ellos! ¡Que el nombre de Israel sea exterminado si no se hacen iguales a nosotros y no quieren reconocer al Mesías, Jesucristo!” (Keller, 2004: 243-244)

La comunidad de Ruán en Normandía fue la primera víctima. Los Cruzados arrastraron a los judíos a la iglesia y mataron a todos los que se negaron a bautizarse. Las comunidades de algunas ciudades francesas más corrieron la misma suerte. Procedentes de Francia, estas hordas de Cruzados irregulares atravesaron Flandes y llegaron hasta la región del Rin. Éste suceso fue considerado como una señal de alarma. Los judíos de Maguncia enviaron mensajeros a su protector imperial implorando ayuda. Enrique IV, que en aquel momento se hallaba en Italia, ordenó a todos los nobles y obispos proteger a los judíos. No obstante, el poder del emperador no era suficiente y sus órdenes fueron en vano.⁴⁷ Cuando las bandas de Cruzados atravesaron la región del Rin, a principios del año 1096, la desgracia cayó sobre los judíos alemanes. Las tropas asaltaron, saquearon y asesinaron durante tres meses.

⁴⁷ Cf. Suárez Bilbao, Fernando. “Los judíos y las cruzadas. Las consecuencias y su situación jurídica”, en *Medievalismo* 6 (1996), p. 131.

La primera víctima en Alemania fue la ciudad de Espira, que como ya ha sido mencionado anteriormente, había recibido recientemente del emperador en persona el privilegio y la garantía de protección. El 3 de mayo, un sábado, los Cruzados, acompañados por cristianos de la ciudad, atacaron a los ciudadanos judíos. Once hombres que se resistieron a ser bautizados fueron asesinados, pero cuando la multitud accedió al interior de la sinagoga en la que numerosos judíos se habían refugiado, gente armada del obispo Juan (1090-1104) entró en acción y el orden consiguió ser restablecido. Como castigo, el obispo ordenó cortar el brazo a algunos agitadores de Espira y a los judíos les ofreció asilo y refugio en su propio palacio.

Al conocer las noticias de los sangrientos acontecimientos sucedidos en Espira, un grupo de judíos de Bormes se aglutinó en el palacio del obispo Adalberto. A pesar de ello, la mayoría permanecieron en sus casas. Cuando aparecieron los Cruzados, comenzó a correr de repente el rumor de boca en boca: los judíos habían asesinado a un cristiano. El 18 de mayo se desencadenaron el saqueo y el asesinato. Las familias judías fueron asesinadas en sus propias casas, y en las sinagogas se destruyeron los rollos de la Torá. Pocos fueron los que se dejaron bautizar a la fuerza. Muchos de ellos se suicidaron, incluso hubo muchas madres que dieron muerte primero a sus hijos y luego a ellas.

El 20 de mayo les llegó la hora también a los judíos que se habían refugiado en el palacio episcopal. Cuando los Cruzados acamparon, desafiantes, ante el palacio, el obispo habló con los judíos e intentó convencerles de que se dejaran bautizar para así salvar su vida. Éstos pidieron tiempo para pensarlo. Transcurrido el plazo, el obispo ordenó abrir la sala donde se habían refugiado. El espectáculo que se ofreció a los que a la sala entraron fue dantesco: no quedaba ninguna persona con vida. Se habían dado muerte a sí mismos. Los Cruzados no respetaron ni siquiera a los muertos.⁴⁸ “Un relato de la época dice: ‘Los sacaron afuera desnudos, los cortaron a pedazos y dispersaron sus restos: no dejaron ni uno vivo, excepto uno al que bautizaron a la fuerza. En esos dos

⁴⁸ Cf. Suárez Bilbao, 1996: 134.

días fueron muertos unos ochocientos; a todos los echaron desnudos a la fosa (...)” (Keller, 2004: 244-246). El joven Simcha Kohen, al cual habían bautizado a la fuerza, se vengó sacando un cuchillo e hiriendo a tres Cruzados. La multitud lo despedazó.

Liderados por el conde Emérico de Leinigen, otras bandas de cruzados se dirigieron hacia Maguncia. Los miembros de la relevante comunidad de esta ciudad pidieron protección al arzobispo Rutardo (reg. 1089-1109) y obtuvieron su permiso para refugiarse en la residencia arzobispal hasta que el peligro hubiera pasado. Más de mil judíos se congregaron en el patio protegido por la guardia episcopal y en la azotea del vasto edificio, tras haber entregado a Rutardo todo cuanto poseían de valor. Sin embargo, cuando Emérico apareció con sus tropas el 27 de mayo y exigió la entrega de los judíos, la guardia episcopal abandonó a los judíos a su suerte y el obispo desapareció repentinamente, ““pues también a él querían matarle por haber prestado ayuda a los judíos”” (Keller, 2004: 246).

De lo que allí sucedió permanece el relato de un testigo ocular, Salomón ben Simón, uno de los pocos que pudieron sobrevivir al horror de aquellos días:

Cuando los judíos aglutinados en el patio vieron venir a las numerosas hordas comenzaron a prepararse y se armaron todos, grandes y pequeños. (...) Pero a causa de los ayunos y las diferentes desgracias que habían sufrido se habían debilitado de tal forma que no pudieron resistir al enemigo (...) y el patio fue asaltado. Cuando los Cruzados entraron se ofreció el siguiente espectáculo: los piadosos hombres, junto con el rabino Isaac ben Moisés, estaban sentados en el centro del patio, envueltos en sus mantos de oración; el rabino fue el primero en presentar su cuello, y pronto su cabeza cortada cayó al suelo; mientras tanto los demás estaban sentados en el centro del patio, dispuestos a cumplir la voluntad de su Creador. Los enemigos les atacaron con piedras y flechas, pero ellos no se movieron del sitio y murieron todos. Al ver tal carnicería, los que se hallaban en los aposentos interiores decidieron que era preferible darse muerte por su propia mano (...). El padre sacrificaba a su hijo, el hermano a la hermana,

la madre a la hija, el vecino a su vecino y el novio a su prometida. Todos mataban para enseguida ser muertos ellos mismos. Y la sangre de los padres se mezclaba con la de los hijos, la de los hermanos con la de las hermanas, la de los maestros con la de sus discípulos, la de los que iban a desposarse y la de los niños de pecho con sus nodrizas (...) ¿Quién oyó o vio algo parecido? (...)” (Keller, 2004: 246)

En los días siguientes se sacaron mil trescientos cadáveres del Palacio Arzobispal y cargados en carros, fueron llevados a las afueras de la ciudad. Setenta judíos que se habían escondido en la catedral consiguieron huir, pero más tarde se los descubrió y éstos fueron asesinados. Dos de entre los pocos que habían aceptado el bautismo fueron víctimas de la desesperación: Isaac ben David, uno de los jefes de la comunidad (que había cedido para salvar la vida de su madre) y Uri ben Joseph. Incendiaron sus propias casas, entraron en la sinagoga y le prendieron también fuego, y ambos murieron entre las llamas. Un gran incendio arrasó gran parte de la ciudad.⁴⁹

En Colonia los judíos encontraron protección. Muchos ciudadanos cristianos escondían a familias judías en sus casas. El obispo Hermann III los distribuyó en grupos por los pueblos y lugares cercanos a la ciudad que eran de su propiedad. Cuando a principios de junio una horda de Cruzados penetró en la ciudad, las casas de la comunidad judía estaban vacías. Presos de cólera lo destruyeron todo, incluso la sinagoga con las Sagradas Escrituras. Sin embargo tres semanas después ya habían descubierto los lugares de refugio de los judíos de Colonia. Los que se habían escondido en Neuss, Welfinghofen y Xanten, en Moers, en Geldern y en Altenahr, fueron asesinados o se suicidaron ellos mismos. Numerosas familias se lanzaron al Rin y el número de suicidios subió de manera aterradora. Así pues, los judíos se resistieron a salvar sus vidas a cambio del bautismo y sufrieron martirio a causa de su fe.

Tanto en Tréveris como en Metz se llevaron a cabo bautismos en masa. En Ratisbona, los cruzados, ayudados por los ciudadanos cristianos arrojaron a las familias judías al Danubio, colocaron una cruz de madera sobre las aguas del río

⁴⁹ Cf. Suárez Bilbao, 1996: 137.

y les obligaron a sumergirse por debajo de ella. De este modo, el terror y la muerte se propagaron por las comunidades del Rin durante tres meses. En estas provincias unos doce mil judíos fueron asesinados desde el mes de mayo al mes de junio del año 1096.⁵⁰

Con el avance de las tropas de Cruzados, tuvieron lugar también en Bohemia asesinatos, saqueos y bautismos forzosos. El obispo Kosmas protestó en vano contra este tipo de bautismos. Cuando los recién convertidos de la comunidad de Praga comenzaron a emigrar a Polonia para así poder practicar libremente el judaísmo, el príncipe Vratislav II ordenó que les fuesen confiscados todos sus bienes.

Mientras tanto, el emperador Enrique IV había regresado de Italia. Lleno de cólera y horror por las matanzas acontecidas en su ausencia concedió oficialmente el permiso para que todos los judíos forzados a bautizarse pudieran, sin cometer delito alguno, abrazar de nuevo el judaísmo. Sin embargo, este hecho provocó el enfado del Papa. Clemente III (1187-1191) escribió al obispo de Bamberg:

Hemos oído que se ha permitido a los judíos bautizados desertar de la Iglesia. Tal cosa es increíble y pecaminosa, y Nos exigimos de ti y de todos nuestros hermanos que se preocupen de que el Sacramento de la Iglesia no sea profanado a causa de los judíos (Suárez Bilbao, 1996: 141).

A pesar de la reacción del Papado, el emperador mantuvo con firmeza su decisión y ordenó una investigación minuciosa del asesinato de judíos. El arzobispo Rutardo y su corte fueron castigados por haberse enriquecido a costa de los bienes de los judíos de Maguncia.

Ninguna de las bandas irregulares de Cruzados que sembraban el terror llegó a Tierra Santa. Por el camino fueron dispersadas y destruidas. Después de haber cometido tantas atrocidades y cargados con el botín que habían obtenido saqueando las juderías, estas bandas continuaron su viaje a Jerusalén y pasaron por Hungría. Las tropas del rey húngaro Kolomán las aniquilaron cuando

⁵⁰ Cf. Suárez Bilbao, 1996: 140.

comenzaron a devastar el país. Según el cronista cristiano Alberto de Aquisgrán: “Todo esto era obra de Dios contra los peregrinos que ante su rostro habían pecado de impureza y depravación y que habían asesinado a los judíos apátridas que, si bien son enemigos de Cristo, habían sido sus víctimas más por codicia que por la causa de Dios.”⁵¹

La mayor parte del ejército de los caballeros de Cruzados llegó a Tierra Santa tras tres años de viaje. Jerusalén cayó el 15 de julio de 1099. Después de sitiar la ciudad durante seis semanas, los “francos”, liderados por Godofredo de Bouillon, atacaron la ciudad. Todos sus habitantes no cristianos, es decir, musulmanes y judíos, fueron asesinados. Los judíos se habían atrincherado en la sinagoga y habían ofrecido resistencia durante tres días.

Jerusalén pasó a ser una ciudad cristiana y se convirtió a su vez en la capital del reino del mismo nombre que amplió su territorio a toda Judea y Galilea y la franja costera desde Jafa hasta Tiro. Muchos miembros de las comunidades judías emigraron a Egipto, otros emprendieron el camino hacia Siria y Mesopotamia.

La paz duró casi medio siglo. Pero entonces, amenazado por los soldados musulmanes de Siria, el Reino de Jerusalén se vio repentinamente en peligro. En el año 1146 el papa Eugenio III (1145-1153) y el abad francés Bernardo de Claraval (1090-1153) convocaron nuevamente a la cristiandad para una Cruzada. Además el emperador Conrado III (reg. 1138-1152) se declaró dispuesto a tomar la cruz.

Así pues, se empezó a preparar la Segunda Cruzada (1146-1148). En una bula pontificia se anunciaba que todos los que participasen en la guerra santa se liberarían del pago de las deudas a sus acreedores.⁵² El abad de Cluny, Pedro el Venerable (1092-1156), uno de los más ardorosos propagandistas de la nueva Cruzada, comenzó una campaña de agitación de las masas contra los judíos, y en una carta al Rey de Francia decía:

⁵¹ Eisemberg, Josy. *Historia del pueblo judío*. Buenos Aires. Acervo, 1976, p. 249.

⁵² Suárez Bilbao, 1996: 143.

¿Para qué tenemos que ir a buscar a los enemigos de Cristo a lejanos países si los sacrílegos judíos, que son mucho peores que los sarracenos, viven entre nosotros y profanan impunemente a Cristo y a su Iglesia? (...) Yo no pido que esta gente, sobre la que pesa la maldición, sean reos de muerte, pues está escrito: ¡no matarás! Dios no quiere que sean exterminados; más bien igual que el fratricida Caín, deben continuar existiendo para que sufran grandes tormentos y gran vergüenza y a fin de que la vida les sea más amarga que la muerte misma. Son miserables, sometidos, oprimidos, temerosos, y así deben continuar hasta que se hayan dirigido hacia el camino de salvación. No debes matarlos sino castigarlos de una forma adecuada a su bajeza” (Keller, 2004: 249).

Estaba proponiendo en el fondo la posibilidad de confiscar los bienes de los judíos para financiar la Cruzada.

En la región del Rin, el monje Radolfo fue por las ciudades predicando la conversión o el exterminio de los judíos: “¡Vengaos primero de los enemigos de Cristo que viven entre nosotros y marchad luego a luchar contra los turcos!” (Suárez Bilbao, 1996: 143). En agosto del año 1146 se produjeron en esta región revueltas y ataques. Las masas exaltadas asesinaron a varios judíos alrededor de Colonia y Espira. Incluso ante tales agresiones la jerarquía eclesiástica se encontraba indefensa. En Maguncia, donde el arzobispo Enrique I había concedido asilo a algunos judíos, la multitud entró en su residencia y los asesinó ante sus propios ojos. Bernardo de Claraval (San Bernardo), en un escrito que se difundió en Francia y Alemania, mostró su enérgica oposición a la violencia de Radolfo. Exhortaba al pueblo a respetar expresamente a los judíos. Pero ya era prácticamente imposible hacer entrar en razón a los exaltados fanáticos.

En Halle y en Magdeburgo se expulsó a las familias judías fuera de las puertas de la ciudad. En Wurzburg una hueste de Cruzados atacó a la población judía en febrero del año 1147. Más de veinte personas fueron asesinadas, entre ellas el rabino Isaac ben Eliakim. Los restantes salvaron su vida gracias al asilo y la protección del obispo de Wurzburg, que puso a su disposición su palacio fortificado.

En la primavera del año 1147 la oleada de violencia y persecuciones se extendió también al Norte de Francia y muchos judíos perecieron en Ham, Sully y Carentan. El 8 de mayo bandas de Cruzados atacaron las comunidades de Ramerupt, asaltaron la casa del célebre rabino Jacobo Tam, líder de los judíos franceses, lo saquearon todo y destrozaron las Sagradas Escrituras. El rabino salvó su vida gracias a la enérgica intervención de un caballero.

La situación hubiese sido todavía mucho peor para los judíos si estos no hubiesen gozado de la protección del emperador Conrado III y de algunos príncipes de la Iglesia. El obispo y cardenal Arnolfo de Colonia (reg.1137-1151) les ofreció la fortaleza de Wolkenburg, cerca de Königswinter (Lorena), y dio a los judíos permiso para armarse. El emperador ordenó la acogida de refugiados judíos en Núremberg y en otras ciudades fortificadas. A pesar de ello, en la carretera ningún judío se encontraba a salvo. Tan sólo cuando los Cruzados franceses y alemanes se retiraron, en agosto de 1147, pudieron los judíos respirar de nuevo.

Sin haber transcurrido todavía un siglo desde la primera Cruzada y los éxitos conseguidos por Occidente habían sido ya aniquilados. La “guerra santa” que había proclamado Saladino (1138-1193) contra el “reino cristiano de Jerusalén” culminó en victoria. La derrota sufrida por los cristianos en la batalla de Tiberíades colocó en manos de los musulmanes casi toda la Palestina cristiana. El 2 de octubre de 1187 el ejército de Saladino entró en Jerusalén.

La tercera Cruzada (1189-1193), dirigida por los reyes Federico Barbarroja (1122-1190), Ricardo Corazón de León (1157-1199) y Felipe Augusto de Francia (1165-1223), tampoco consiguió recuperar el territorio perdido.

En los años de dominio cristiano, no se pudo encontrar prácticamente ninguna familia judía en Palestina. Sin embargo, cuando Saladino, rey ismaelita, conquistó Jerusalén hizo un llamamiento: “todo descendiente de Efraim que lo desee puede regresar a la ciudad desde Asur” (Mesopotamia) “y Mizraim” (Egipto) “y desde todos los lugares donde están escondidos” (Keller, 2004: 252-253). De este modo los judíos retornaron a Jerusalén.

Bajo protección musulmana se congregó nuevamente en Jerusalén una numerosa comunidad judía. Alrededor de trescientos rabinos de Francia e Inglaterra emigraron a Palestina en el año 1211. El sultán Aladil (1145-1218), hermano de Saladino, les recibió con toda honra y les permitió construir en Jerusalén casas nuevas para la oración y la enseñanza. La ciencia talmúdica, que había experimentado un importante desarrollo en el corazón de Europa tuvo una nueva tierra en Oriente donde arraigarse.

La consecuencia más destacada de las Cruzadas fue el golpe que recibió el clima de tolerancia en que vivían hasta entonces los judíos. Anteriormente a las Cruzadas ya existía una mentalidad de hostilidad entre judíos y cristianos, pero hasta la primera Cruzada los judíos no fueron considerados seres apartados. Las Cruzadas abrieron una primera brecha en su situación jurídica, social y moral. Presentaban a los judíos como intrusos, como indeseables, como fuera de la ley. Se podía pensar en despojarlos o matarlos impunemente. Es cierto que solo era en un principio un sentimiento popular, e incluso buena parte de las autoridades civiles y eclesiásticas se opusieron a esta barbarie. Pero fue el principio de un sentimiento que se institucionalizó y formó parte de la conciencia colectiva en la que se desarrollaba la sociedad y la legislación medieval.⁵³

1.2.2. Distintivos y leyes judías

Después de las Cruzadas se decidió también el resultado de la larga lucha entre los dos poderes universales, el religioso y el civil, que terminó con una rotunda victoria del Sumo Pontífice contra el Imperio. El Papa había llegado al punto álgido de su poder y se había convertido en el dueño supremo de Occidente. Así pues, el Vicario de Cristo podía dictar su voluntad a todos los reyes y príncipes, y en consecuencia, a todos sus súbditos. Así se comportó el Pontífice Inocencio III, que desde 1198 hasta 1216 gobernó Europa con mano férrea.

El papa Inocencio III fue el promotor de una política de la Iglesia cuya tendencia era restringir cada vez más las posibilidades de vida de los judíos y

⁵³ Cf. Suárez Bilbao, 1996: 142.

que tuvo por consecuencia que socialmente fueran rebajados a la clase más baja y convertidos en parias dentro de la sociedad cristiana.

En los comienzos de su gobierno, Inocencio III, al igual que sus antecesores, no parecía inclinarse por favorecer a los judíos, pero sin embargo, les tomó bajo su protección para protegerlos de las calumnias. En el año 1199, cuando las masacres de los Cruzados estuvieron de nuevo a la orden del día, ordenó en un decreto: “Los judíos no deben ser bautizados a la fuerza, ni robados, ni maltratados, ni muertos sin un juicio legal; tampoco deben ser molestados en los días de sus festividades con burlas o pedradas. Sus cementerios deben ser respetados” (Keller, 2004: 254).

Sin embargo, al contrario que todos sus predecesores, en una observación preliminar debilitaba la bula protectora. Así pues, en la bula se puede leer: “Si bien la falsa religión de los judíos es en muchos aspectos reprobable, no obstante los cristianos no deben molestarlos en demasía puesto que a través de ellos es confirmada la verdad de nuestra religión” (Keller, 2004: 254).

En los escritos papales dirigidos a obispos y monarcas se esboza de manera cada vez más nítida una política antisemita. Inocencio censuraba toda postura favorable a los judíos que llegaba a su conocimiento. “Los judíos están condenados, lo mismo que el fratricida Caín, a vagar de un lado a otro de la Tierra como fugitivos y vagabundos y a esconder su rostro, llenos de vergüenza”, escribe Inocencio III en 1208 al conde de Nevers, que se mostraba muy amigo de los judíos” (Keller, 2004: 255). La carta proseguía de la siguiente manera:

Los soberanos cristianos no deben favorecerlos nunca, sino que más bien deben someterlos a la esclavitud. Por consiguiente no obran bien aquellos soberanos cristianos que otorgan su permiso de entrada a los judíos en sus ciudades y pueblos y que utilizan sus servicios de usureros para sacar dinero a la población cristiana. Sucede pues que ellos apresan a los cristianos que no pagan a los acreedores judíos y, lo que es peor, permiten

que la Iglesia de esta forma deje de cobrar sus diezmos. (Keller, 2004: 255)

Durante su mandato, el Papa llamó a Roma a los representantes de la Iglesia para un nuevo concilio. El cuarto sínodo de Letrán, celebrado en Roma en el año 1215 afianzó las bases para la futura decadencia de las comunidades judías en toda Europa y en Alemania:⁵⁴ prohibió el ejercicio de profesiones cristianas y aisló a los judíos de la sociedad. Un canon de éste concilio disponía: “los judíos, tanto si es un hombre como una mujer, en todos los países cristianos y en lugares públicos deben distinguirse del resto de la población mediante un tipo especial de vestuario (...)” (Keller, 2004: 256). La única razón alegada para la redacción de este canon era que así se evitaría la relación sexual, considerada como un delito, entre judíos y cristianos.⁵⁵ De esta manera nacía el lamentable distintivo judío, que deshonraría y humillaría a los judíos europeos y alemanes durante seis siglos.

El concilio se limitó a decretar que los judíos y judías llevasen en sus ropas un distintivo, pero la aplicación práctica y su regulación fue cedida a los legisladores de cada país. A partir de entonces las autoridades correspondientes se imaginaron los distintivos más ridículos y extravagantes. Los sucesores de Inocencio III, Gregorio IX e Inocencio IV exhortaron repetidas veces a los monarcas para que vigilasen estrictamente el cumplimiento de este decreto sin excepciones. De este modo, los distintivos se convirtieron en algo usual y sus portadores podían ser reconocidos por el resto de la población desde lejos.

En Inglaterra se eligió un distintivo en forma de dos tablas de la ley con la inscripción de los diez mandamientos. En Francia, Luís el Santo estableció que fuese llevado en el abrigo un distintivo de fieltro rojo o de paño de color azafrán en forma de rueda, y además tenía que estar presente también sobre el pecho y la espalda, para que los judíos fuesen visibles por todos los lados. Alemania optó por la “rotella”, un trozo de tela amarilla en forma de rueda o de O. En algunos países se consideró este distintivo insuficiente y se exigió además que los judíos

⁵⁴ Cf. Le Golf, Jaques, Schmitt, Jean-Claude (eds.). *Diccionario Razonado del Occidente Medieval*. Colmenar Viejo. Akal, 2003, pp. 490-491.

⁵⁵ Cf. Le Golf / Schmitt, 2003: 492.

llevasen puesto un sombrero de un color determinado. Es el caso de Viena, donde en 1267 se obligó a los judíos a llevar un deshonoroso tocado: el “cornutus pileus”, un sombrero alto, en forma de torre, y además con cuernos, con el objetivo de reconocer desde lejos a cualquier judío.

Pero las degradaciones públicas no se limitaron únicamente a la “mancha o el sombrero judío, sino que fueron mucho más allá. En algunos lugares se consideró como un privilegio del pueblo apedrear a los judíos durante la Pascua, mientras que en otros los representantes de la comunidad estaban obligados en el transcurso de esa fiesta a recibir golpes y bofetadas públicamente. Además se les prohibió el acceso a los baños públicos, o bien se les permitía la entrada tan solo en los días reservados a las prostitutas.

Como si todas estas afrentas no bastasen, también comenzó para los judíos una época de tremenda depresión. Como consecuencia de los Concilios de Letrán, los judíos no solamente se vieron desprovistos de todos los cargos importantes, sino que fueron paulatinamente apartados de las profesiones liberales de alguna importancia. Así pues, el cuarto Concilio de Letrán de 1215, en su constitución nº 69 retomó una antigua prescripción de un concilio de Toledo del año 589 y reguló el *ejercicio del poder público por los judíos*:

Da es allzu sinnlos wäre, daß ein Lästere Christi über Christen Gewalt ausübe (cum sit nimis absurdum, ut Christi blasphemus in Christianos vim potestatis exerceat), so erneuern wir ein dahingehendes Verbot des Konzils von Toledo. Wir verbieten hiermit, daß Juden zu öffentlichen Ämtern zugelassen werden (prohibentes, ne iudei officiiis publicis preferantur), da sie unter dem Vorwand des Amtes Christen gegenüber besonders unzuverlässig sind (...). Dem Inhaber eines solchen Amtes aber soll so lange die Gemeinschaft mit den Christen im Handel und in anderem verweigert werden, bis er zum Nutzen der armen Christen dasjenige übergeben hat, was er von den Christen in Ausübung seines Amtes erlangt

hatte. Das Amt selber aber soll er mit Schaden wieder aufgeben.⁵⁶
(Battemberg, 1990: 104)

Esta prohibición tuvo consecuencias muy trascendentes. La práctica habitual en el judaísmo, de que los judíos recibieran funciones públicas por orden de monarcas y señores cristianos cesó prácticamente en su totalidad desde la entrada en vigor de esta constitución. Únicamente en el este de Europa se admitió a los judíos como funcionarios públicos en las administraciones reales y señoriales. En Europa central y occidental los judíos sólo pudieron encargarse de tareas públicas ejerciendo cargos autónomos en el entorno de su comunidad. La prohibición contenía igualmente una exclusión de la vida política de las ciudades, el entorno de existencia más importante de los judíos.

Una tras otra, todas las profesiones que habían ejercido durante siglos les fueron vetadas, hasta que finalmente llegaron a la última escala social, tolerados tan solo en las actividades más bajas, las de los traperos y prestamistas.

Desde la época de la migración de los pueblos los judíos se habían dedicado en Europa a la agricultura. Ahora, con las disposiciones de la Iglesia que prohibían estrictamente emplear mano de obra cristiana, el cultivo de frutas, verduras o viñas era imposible. Además de esto, muy pronto se promulgaron decretos y órdenes con la prohibición para los judíos de poseer tierras en propiedad.

En las ciudades, poco a poco las posibilidades de vida se fueron volviendo más míseras. Los gremios decidían quién podía ejercer un oficio, la compra y venta se limitaba tan sólo a las asociaciones y únicamente los cristianos podían ser miembros de ellas. Las disposiciones referentes a los judíos en las ciudades se convirtieron cada vez más en una pura lista de prohibiciones. En algunos casos se trataba de celos religiosos al promover tales disposiciones, en otros se

⁵⁶ “Debido a que no tendría sentido que un difamador de Cristo ejerza poder sobre los cristianos restablecemos una prohibición ya pasada del Concilio de Toledo. Prohibimos que los judíos sean admitidos para desempeñar cargos públicos, ya que bajo el pretexto del cargo son especialmente poco fiables para con los cristianos. Al titular de un cargo de este tipo debe negársele la relación con los cristianos en el comercio y en otros asuntos hasta que éste haya entregado en provecho de los pobres cristianos todo lo que haya obtenido de los cristianos durante el ejercicio de su cargo. El mismo cargo lo debe abandonar con pérdidas.”

trataba del mero deseo de terminar con la molesta competencia judía. Desde las Cruzadas los judíos habían sido apartados también del comercio internacional, en el que anteriormente habían tenido una floreciente actividad. En consecuencia, a los judíos sólo les quedaba una actividad a la cual dedicarse: el negocio de usurero y prestamista, despreciado ampliamente por la sociedad cristiana.

El punto álgido de la lucha de la Iglesia contra la usura se había alcanzado en el tercer concilio de Letrán de 1179. El concilio amenazaba a todo cristiano que practicase la usura a no darle cristiana sepultura. Por lo tanto, los no cristianos no tenían nada que temer a esta condena eclesiástica. Hasta el siglo XI los que ejercían la actividad de prestamista habían sido algunos mercaderes sirios y especialmente los conventos, pero tras el tercer concilio de Letrán anteriormente mencionado, los conventos tuvieron que abandonar por completo este negocio. Así pues, el vacío que se generó lo llenaron los judíos, que vieron en la actividad crediticia, de la que ninguna sociedad o economía puede prescindir, una posibilidad de existencia.

Los judíos no poseían inclinación natural alguna para ejercer esta profesión. En la antigüedad clásica se pueden encontrar algunos casos aislados de prestamistas judíos. En el ejercicio de esta actividad, el judío apenas era conocido en Europa hasta antes del siglo XI. “Uno de los primeros negocios de préstamo de los que nos habla la tradición se efectuó en el año 1107: para redimir a duque Swatopluk que había sido hecho prisionero por el emperador Enrique V, el obispo de Praga empeñó valiosos objetos del culto a judíos de Ratisbona” (Keller, 2004: 260-261).

Desde el punto de vista religioso existían muchos recelos contra esta manera de ganar dinero, puesto que la Biblia (Éxodo, 22: 24), se opone al negocio de la usura: “si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita en medio de vosotros, no te portarás con él como acreedor y no le exigirás usura” (Nácar, 1976: 78). Los doctores de la ley habían ampliado esta prohibición en el Talmud: al principio abarcaba incluso las ganancias hechas en una empresa comercial en la que se hubiera aportado el capital, pero sin que se

trabajara personalmente en ella. En el Talmud, la actividad de prestamista se consideraba despreciable. Una sentencia del Talmud dice: “El usurero actúa exactamente igual como una mordedura de serpiente que sólo se siente cuando está hinchado y ha subido bruscamente” (Keller, 2004: 261). Sin embargo en la Biblia (Deuteronomio, 23: 19-20) también se afirma: “No exijas de tus hermanos interés alguno, ni por dinero, ni por víveres, ni por nada de lo que con usura suele prestarse. Puedes exigirselo al extranjero, pero no a tu hermano, para que Yahvé, tu Dios, te bendiga en todas tus empresas, en la tierra que vas a entrar para poseerla” (Nácar, 1976: 202).

Así pues, las autoridades religiosas judías no veían con buenos ojos el negocio del préstamo con interés, aunque al final tuvieron que ceder para adaptarse a las necesidades del momento, ya que, en casi todos los países cristianos, los judíos se vieron obligados a ejercer esta profesión para sobrevivir.

Como proveedores de créditos, los judíos se hicieron indispensables en los círculos civiles y eclesiásticos. Éstos financiaban guerras y proyectos de construcción para príncipes y soberanos. La misma Iglesia, que se había declarado rotundamente contraria a la usura y que, debido a esta condena, consideraba a los judíos como grandes pecadores, los empleaba con mucha frecuencia su servicio.

El dominio de los judíos en el mundo financiero llegó a su máximo esplendor en el siglo XIII. No obstante, la usura no aportó a los judíos únicamente ganancias. También les aportó muchos sinsabores. Los príncipes, sus supuestos protectores, empezaron a ver en ellos una fuente inagotable de dinero y comenzaron a exprimirlos sin miramientos.

La amplia desprotección de los judíos durante la Primera y la Segunda Cruzada motivó al Emperador Federico I Barbarroja, que gobernó entre los años 1152 y 1190, a declarar a los judíos en la Paz Territorial (Landfrieden) de 1179 “pertenecientes a la Cámara Imperial”, remitiendo de este modo a antiguas tradiciones. Su nieto, el Emperador Federico II, cuyo gobierno tuvo lugar del año 1194 al 1250, otorgó a la definición de la servidumbre judía del Cuarto

Concilio de Letrán (1215-1216) un nuevo concepto: “siervos de la cámara imperial” que derivaría bajo el reinado de sus sucesores en la llamada regalía judía y se convertiría en un instrumento explotación fiscal. De esta manera, los judíos se convirtieron completamente en objetos de su propiedad. A partir de este momento se consideraron como cosas supeditadas a derechos de los que su dueño puede disponer a su antojo. Los “siervos de la cámara imperial” podían ser gravados con impuestos a capricho, sus propiedades podían ser expropiadas sin explicación alguna. Podía suceder también que voluntariamente se prescindiera de los derechos a ejercer sobre ellos, o que tales derechos fuesen vendidos, empeñados o cedidos. Los emperadores alemanes traficaron con la regalía judía como una propiedad personal. Así pues, los judíos se convirtieron rápidamente en un objeto muy codiciado en la política de los príncipes, cada vez más influyentes y de las ciudades que eran sus rivales.

Un claro ejemplo de estos abusos en la época posterior a los Staufen es el caso del rey Rodolfo I de Habsburgo (1273-1291). “König Rudolf von Habsburg erhob den Anspruch, über Gut und Leben seiner Kammerknechte zu verfügen”⁵⁷, además introdujo nuevos impuestos y redujo su movilidad. El motivo fueron los numerosos casos de judíos de Espira, Bormes, Maguncia, Oppenheim y Wetterau que en este tiempo emigraron a Palestina, entre ellos el rabino Meir ben Baruch de Rothenburg ob der Tauber (1220-1293). Al enterarse de su partida, el rey Rodolfo ordenó al Arzobispo de Maguncia y al Conde de Ellenbogen confiscar las posesiones de los judíos, ya que estos eran “esclavos” de los reyes y de los príncipes, a los cuales él los había entregado en feudo. El rabino Meir fue capturado en Trento (Italia), y fue encarcelado hasta su muerte, ya que se negó a permitir que su comunidad pagara una gran suma de dinero a cambio de su liberación. Catorce años después de su muerte, en el año 1307, se autorizó a Alexander Süsskind von Wimpfen, un rico judío de Fráncfort de

⁵⁷ Suchy, Barbara. “Vom ‘Güldenem Opferpfennig’ bis zur Judenvermögensabgabe’. Tausend Jahre Judensteuern”, en: Schultz, Uwe (ed.). *Mit dem Zehnten fing es an. Eine Kulturgeschichte der Steuer*. Múnich. Beck, 1986. p. 116.

“El rey Rodolfo de Habsburgo reclamó el derecho de disponer de los bienes y de la vida de sus siervos de la cámara imperial.”

Meno, la compra del cadáver del rabino a cambio de una elevada cantidad de dinero, para ser finalmente enterrado en Bormes.⁵⁸

Los sucesores del rey Rodolfo tampoco se comportaron de una manera muy diferente y estuvieron siempre inventando nuevos impuestos para los judíos. Luis IV de Baviera, por ejemplo, que reinó desde el año 1314-1347, introdujo en 1342 el “Goldener Opferpfennig” (el penique del sacrificio) como impuesto per cápita. Todo judío mayor de doce años que poseyera más de 20 florines, tenía que pagar anualmente, aparte de otros impuestos ya existentes, un florín más.

Los “siervos de la cámara imperial” fueron víctimas de los abusos más soeces y quedaban exprimidos ante las exigencias de los tres señores de la época: el emperador, los príncipes de los pequeños Estados y las ciudades. A todo esto hay que añadir a la Iglesia, que, por su parte, también exigía el diezmo de los judíos. Así pues éstos se convirtieron en una fuente de ingresos que se agotaba constantemente por todas partes y este hecho les forzó a acumular cada vez más dinero, del cual les quedaba tan sólo muy poca cantidad para subsistir. Todos los fieles de cierto rango, tanto pertenecientes al clero como a la vida seglar, intervenían indirectamente en sus negocios de Banca y de préstamo. Esto les situó en un círculo vicioso que se convertiría posteriormente en su desgracia, ya que cuánto más nobles y poderosos eran sus deudores más detestados eran. La gran masa del pueblo, sumida en el analfabetismo y la ignorancia, apenas era capaz de discernir la necesidad de los judíos como concesionarios de créditos que tenía la sociedad y la economía. De este modo se extendió una creciente hostilidad contra ellos que pronto se tradujo en odio y desembocó en actos violentos. Bajo el levantamiento del pueblo y de los ataques contra las comunidades judías, que aparentemente eran provocados por el fervor religioso, se escondían motivos meramente económicos. A menudo los que participaban en este tipo de actos violentos eran los que precisamente debían grandes cantidades de dinero a sus víctimas. Tras las matanzas se pasaba a la destrucción de las

⁵⁸ Heil, Johannes. ‘Und nach ihm wird am jeden Ort entschieden.’ Meir von Rothenburg und das jüdische Geistesleben in den fränkischen Städten des Mittelalters, en: Brenner, Michael, Eisenstein, Daniela F. (eds.). *Die Juden in Franken*. Múnich. Oldenbourg, 2012, pp. 25-26.

papeletas donde constaba su deuda en casa de los “usureros”. Después de la muerte del judío y la destrucción de la papeleta, el deudor había ganado el dinero más el interés.

1.2.3. Acusaciones

1.2.3.1. Las acusaciones de asesinato ritual

Una de las acusaciones más aberrantes y espantosas contra los judíos fue la de asesinato ritual. Esta acusación se remontaba a los tiempos del paganismo, cuando los romanos acusaron a los cristianos de asesinar a niños para utilizar su sangre con fines rituales. Tal acusación había hecho eco en la fantasía primitiva del pueblo romano y, ahora dirigida contra los judíos, empezó a extenderse por toda Europa.

No pasó pues mucho tiempo sin que esta calumnia, que anteriormente ya se había producido en Inglaterra y Francia, se repitiera en muchos lugares de Alemania y Austria. En invierno del año 1181 desaparecieron tres niños que jugaban sobre el hielo. La búsqueda de los muchachos fue en vano. Entonces algunos cristianos juraron haber visto cómo unos judíos habían encerrado a los niños en una casa y los habían descuartizado. Así pues se llevó a cabo un proceso contra los judíos y trescientos de ellos ardieron en una pira encendida. Cuando llegó la primavera y el hielo se fundió, los cuerpos de los niños ahogados fueron sacados intactos del Danubio.

En 1199 esta difamación llegó a Erfurt. En 1235 y acusados del mismo crimen, murieron en el cadalso miembros de las comunidades judías de Lauda y Bischofsheim. Pero una desgracia especialmente siniestra sucedida cerca de Fulda a finales de ese mismo año fue la que causó más sensación. En la Nochebuena de 1235 la casa de un molinero se incendió de manera inexplicable. El molinero y su esposa habían ido a la ciudad. Los cinco hijos del matrimonio murieron en el incendio carbonizados. Como no se pudieron encontrar culpables que hubiesen provocado el incendio, se sospechó rápidamente de los judíos: según las creencias populares, éstos necesitaban supuestamente sangre cristiana para sus rituales sagrados y por eso habrían asesinado a los hijos del molinero.

Para destruir las huellas habrían incendiado la casa. Los 32 miembros de la comunidad judía de Fulda fueron encarcelados y tuvieron que defenderse en un proceso judicial. “Das Ende des Prozesses wurde aber gar nicht erst abgewartet. Die aufgehetzte Menge sorgte bald dafür, daß keiner der Juden mit dem Leben davon kam.”⁵⁹ Todos estos sucesos fueron expuestos ante el emperador Federico II, quien en aquel momento se encontraba en Hagenau. También los cuerpos carbonizados de los niños fueron enviados al emperador, para así probar el supuesto asesinato cometido por los judíos. Sin embargo, el emperador, percibiendo la maldad de la acusación, ordenó inmediatamente el entierro de los cadáveres y encargó la constitución de una comisión de investigación, que, formada por autoridades eclesiásticas y seculares, estudió el caso. Como resultado de las pesquisas de la comisión, el emperador declaró inocentes a los judíos de la acusación de asesinato ritual:

Weder im Alten noch im Neuen Testament ist zu finden, daß die Juden nach Menschenblut begierig wären. Im Gegenteil; sie hüten sich vor der Befleckung durch jegliches Blut. Dies ergibt sich aus dem Buche, das hebräisch Berechtet (Torah) genannt wird, und in Übereinstimmung mit den Vorschriften des Moses aus den jüdischen Gesetzen, die hebräisch Talmillot (Talmud) heißen. Es spricht auch eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit dafür, daß diejenigen, denen sogar das Blut erlaubter Tiere verboten ist, keinen Durst nach Menschenblut haben können. Es spricht gegen diesen Vorwurf seine Scheußlichkeit, seine Unnatürlichkeit und das natürliche menschliche Gefühl, das die Juden auch den Christen entgegenbringen. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß sie Gut und Leben aufs Spiel setzen sollten. Wir haben daher die Juden zu Fulda des ihnen auferlegten Verbrechens und die übrigen deutschen Juden eines so schändlichen Verdachts nach dem Rechtspruch der Fürsten für unschuldig erklärt. Deshalb verbieten wir durch gegenwärtige Urkunde, daß

⁵⁹ Dubnow, Simon. *Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart* 1-6 (bis 16. und erste Hälfte des 17. Jh). Vol. 5. Traducido por A. Steinberg.. Berlín. Jüdischer Verlag, 1925-1929, p. 159

“No se aguardó al final del proceso. La concitada multitud ya se ocupó de que ninguno de los judíos saliese con vida.”

irgendwelche Person, sie sei geistlich oder weltlich, besagten Juden (...) gegenüber einen derartigen Verdacht weiter äußere.⁶⁰ (Höxter, 1983: 19)

Esta sentencia brindó ciertamente a los judíos un poderoso respaldo contra futuras acusaciones de este tipo.⁶¹ Sin embargo, fue de gran importancia el hecho de que estas acusaciones ante el emperador se tomaron como pretexto para fundamentar de nuevo el establecimiento del control sobre la protección de los judíos mediante una servidumbre de la cámara imperial, citada anteriormente. Cómo de necesario era un protectorado rígido se mostró algunos años más tarde, concretamente en 1241, en Frankfurt. Entretanto se había formado allí una floreciente comunidad judía que tenía a su disposición una sinagoga y dos Yeshivot. Una insignificante disputa en torno a la conversión de un judío había desembocado en masacres, en las que habrían sido víctimas al menos 180 judíos.⁶² El emperador, que en ese momento se encontraba en Italia, encargó la investigación a un tribunal de la corte subordinado a su hijo Conrado IV. (1237-1254). Tan sólo después de cinco años, en 1246 se le permitió a la ciudad gozar nuevamente del favor del emperador, después de que ésta pudo mostrar que no había tolerado intencionadamente los asesinatos de judíos. Esta permisividad ayudó muy poco a los judíos y puso de manifiesto la debilidad momentánea del poder imperial (Federico II (1194-1250) fue depuesto por el Papa Inocencio IV (reg. 1243-1254) en el Concilio de Lión de 1245), que fue utilizada aprovechando la rivalidad entre el emperador y el Papa. En junio de 1247 los judíos obtuvieron del Papa un amplio privilegio de protección. El

⁶⁰ “Ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento se encuentra que los judíos tuviesen aidez alguna de sangre humana. Todo lo contrario: ellos se guardan de la mancha de cualquier tipo de sangre. Esto se deriva del libro que en hebreo se denomina Torá y está en concordancia con las prescripciones de Moisés de las leyes judías, que en hebreo se llaman Talmud. No existe tampoco ni la más mínima probabilidad de que aquellos para los cuales incluso la sangre de animales permitidos les está prohibida puedan tener algún tipo de sed de sangre humana. Van en contra de esta acusación su monstruosidad, su falta de naturalidad y el sentimiento humano natural que los judíos muestran también para con los cristianos. Tampoco es probable que los judíos pusieran así en juego sus bienes y su vida. Por ello hemos declarado a los judíos de Fulda inocentes del crimen que se les ha imputado y al resto de judíos libres de esta abominable sospecha, según la sentencia judicial del príncipe. Por ello prohibimos mediante el presente documento que cualquier persona, sea eclesiástica o seglar, exprese una sospecha de este tipo contra los mencionados judíos.”

⁶¹ Cf. Kisch, Guido. *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, en: Kisch, Guido. *Ausgewählte Schriften* 1. Sigmaringen. Thorbecke, 1978, p. 259.

⁶² Cf. Battemberg, 1990: 118.

documento no hace referencia explícita a los sucesos acaecidos en Frankfurt, pero fue redactado debido a ellos.⁶³ De este modo, las disputas políticas entre el Imperio y el Papado podían tener consecuencias sobre los judíos. La apropiación del protectorado de los judíos imperiales se convirtió en un método probado de legitimar ciertas pretensiones de dominio. Según fuera la constelación política y de poder del momento habría efectos favorables o desfavorables para los judíos.

1.2.3.2. Las acusaciones de la profanación de hostias

Tras la muerte del emperador Federico II en 1250, Alemania se sumió en un verdadero caos y se inició una época de desgobierno. Los disturbios y las guerras civiles asolaban el reino alemán y, en consecuencia, las comunidades judías se hallaban completamente desamparadas. Las autoridades civiles y eclesiásticas que otrora se encargaban de protegerles se encontraban ahora carentes de poder.

En 1265, un tratado de paz entre arzobispos, condes y ciudades, decía así: ‘En vista de que en muchas ciudades hombres desenfrenados se atreven a alterar la paz y el orden y a ofender a los judíos de muchas maneras, contra la voluntad de Dios, por cuya muerte y recuerdo la Santa Iglesia conserva a los judíos con vida, obrando también en perjuicio del reino y de su cámara del Tesoro, y asesinando a los judíos de manera inhumana, se decreta que todo aquel que cometa tales actos y torturas será castigado por alterar la paz del país’. (Keller, 2004: 277)

A pesar de ello murieron centenares de mártires judíos: por el suplicio de la rueda en la ciudad de Weissenburg (1270), ahorcados en Coblenza y Pforzheim (1267), quemada viva toda la comunidad dentro de la sinagoga en Sinzig. Incluso los agitadores que se habían destacado en la quema de judíos recibieron en alemán un nombre especial: “Judenbrater” (asadores de judíos).

Después de más de veinte años finalizó este periodo y en 1273 Rodolfo I fue elegido rey. Sobre los abusos cometidos para con los judíos durante su

⁶³ Cf. Battemberg, 1990: 118.

reinado hemos hecho ya mención, aunque nos ha faltado sin duda uno de los más siniestros: el de la acusación de la profanación de hostias.

En la pequeña ciudad franca de Röttingen an der Tauber, al sur de Alemania, se acusó en 1298 a los judíos de haber robado una hostia consagrada de una iglesia y de haberla perforado y atravesado con un mortero hasta hacerla sangrar. Al hacerse pública la acusación, un carnicero residente en la ciudad llamado Rindfleisch pregonó a la multitud que él mismo había sido elegido por el cielo para vengarse de esta profanación contra la Iglesia y para eliminar a los culpables judíos de la faz de la tierra. Esto provocó masacres, en las cuales perecieron todos los judíos de Röttingen. Tras la matanza, los adeptos a Rindfleisch fueron durante varios meses de un lugar a otro atravesando Franconia, Baviera y Austria. Alrededor de 5000 judíos fueron asesinados, solamente en Wurzburg 941, en Núremberg aproximadamente 715 y en Rotemburgo 470.⁶⁴ Los perseguidos solicitaron en vano la protección de las autoridades. Únicamente en Augsburgo los judíos pudieron comprar su vida y en Ratisbona el alcalde se puso del lado de la comunidad judía, salvándola así de la destrucción. Desde la primavera del año 1298 hasta el otoño de ese mismo año fueron víctimas de esta cruel matanza cuarenta y seis comunidades judías y se estima una cifra de unos veinte mil muertos.

“Der Vorwurf der Hostienschändung wurde vielfach erst nachträglich zur Rechtfertigung der ‘Judenschalchten’, die meist von den Bürgern selbst initiiert wurden, erhoben”⁶⁵ Lo novedoso del “levantamiento Rindfleisch” reside en que, por primera vez, de un crimen imputado a un sólo judío se hizo responsables a todos los judíos del país y que este tipo de culpa colectiva, gracias a una ideología eclesiástica popularizada, pudiera tener éxito entre los fanáticos religiosos a la hora de movilizar a grandes masas para realizar ataques contra los

⁶⁴ Cf. Battemberg, 1990: 119.

⁶⁵ Lotter, Friedrich. “Hostienfrevlvorwurf und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 (‘Rintfleisch’) und 1336-1338 (‘Armlleder’)”, en: *Fälschungen in Mittelalter*. Vol. 5: *Monumenta Germaniae Historica, Schriften* 33, 5. Hannover. Hahn, 1988, pp. 553-570.

“La acusación de la profanación de hostias se formuló posteriormente con frecuencia para justificar las matanzas que, la mayoría de las veces, eran iniciadas por los propios ciudadanos.”

judíos.⁶⁶ También hay que tener en cuenta que este tipo de acciones en masa únicamente podían tener lugar en épocas de escasez, necesidad y crisis. Si estos períodos de crisis se repetían o se alargaban en el tiempo, entonces, a la menor ocasión, podían tener lugar disturbios y masacres. Así sucedió entre los años 1336 y 1338. En esta ocasión se congregaron tropas de campesinos descontentos en torno a la figura de Arnold von Uissigheim, un noble arruinado que se hizo llamar a sí mismo el “König Armleder” o (“rey de la banda de cuero”). Éstas tropas, que a su vez se denominaron “Judenschläger” (matones de judíos), armados con lanzas, hachas y horcas de heno, atravesaron otra vez Franconia, causaron estragos en Suabia, y en Austria incluso en la marca de Estiria.⁶⁷ Otras bandas de campesinos, acaudilladas por el posadero alsaciano Johann Zimberli cruzaron Alsacia y el Rin matando y saqueando. En 1337, en la ciudad bávara de Deggendorf, el propio ayuntamiento estuvo implicado en el exterminio de la comunidad judía. El rumor de la profanación de hostias, unido a la avidez por poseer los bienes de los judíos se convirtió en esta ocasión en un motivo para la masacre.⁶⁸ Los ciudadanos ayudados por caballeros armados atacaron a los judíos, los asesinaron, les robaron sus bienes e incendiaron sus casas. Deggendorf se convirtió tras este suceso en centro de peregrinación que durante siglos atrajo a un gran número de peregrinos. Como recuerdo conmemorativo se construyó una iglesia en la que se conservó una hostia como reliquia y en la que se exponían también los “cuchillos judíos” con los que supuestamente las hostias habían sido perforadas. Las reliquias se convirtieron para el clero en una bienvenida fuente de ingresos.⁶⁹

Nuevamente aparecieron de repente hostias milagrosas por todas partes. Sólo en Viena y en Ratisbona los ciudadanos protegieron a los judíos contra las persecuciones. El duque Alberto II de Austria (1298-1358) se dirigió al Papa y

⁶⁶ Cf. Graus, František. *Pest-Geißler-Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*. Gotinga. Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 289.

⁶⁷ Para obtener una información más detallada sobre las revueltas y asesinatos liderados por el “Rey de la banda de cuero”. Cf. el primer capítulo de: Grimmeler, Benedikt. *Fränkische Verbrecher. Die spannendsten Kriminalfälle (1330-1975)*. Erfurt. Sutton, 2015, pp. 10-25.

⁶⁸ Cf. Herzig, Arno. *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Múnich. C.H. Beck, 2002, p. 45.

⁶⁹ Cf. Geissler, Klaus. *Die Juden in Deutschland und Bayern bis zur Mitte des 14. Jh.* Múnich. Beck, 1976, p. 223.

no ocultó que las acusaciones de profanación de hostias no eran más que un pretexto para saquear a las comunidades judías, ya que todavía no se habían presentado las pruebas necesarias en ningún proceso judicial. Benedicto XII (reg.1334-1342) ordenó que tales acusaciones no fuesen admitidas sin una investigación minuciosa, pero ni siquiera desde la silla de San Pedro se pudo combatir la fantasía del pueblo supersticioso.

Como medida para castigar la alteración del orden del país y la muerte de sus servidores de cámara el emperador ordenó que los daños causados en la propiedad real debido al consentimiento de las revueltas antijudías fueran compensados con indemnizaciones monetarias. De este modo, a los municipios no les resultó difícil liberarse del castigo por los delitos cometidos dentro de sus muros.

Un documento imperial por el que se amnistía a los patricios que consintieron la destrucción de una de las numerosas comunidades judías por las bandas del “rey de la banda de cuero”, dice así:

Nos anunciamos por este documento (...) para la renuncia a todas Nuestras exigencias que podríamos poner en vigor debido al asesinato de los judíos de Mühlhausen o a las pérdidas y daños a ellos inferidos, pondrán ustedes a Nuestra disposición mil libras en antigua moneda Basilea. Para posibilitar a los ciudadanos citados la obtención de esta suma les concedemos todos los bienes de los judíos muertos en la ciudad: casas, fincas, prendas empeñadas y otros bienes (...). Una vez pagadas las mil libras, todos los ciudadanos y habitantes de la ciudad de Mühlhausen quedan exentos de los compromisos adquiridos con los judíos asesinados. (Keller, 2004: 287)

1.2.4. La desgracia de la peste negra y sus consecuencias

No obstante, los disturbios descritos anteriormente fueron tan sólo un prelude para lo que sucedió a mitad del siglo XIV en relación con la oleada de peste, la llamada “muerte negra”. Durante tres años más de un tercio de la población europea fue víctima de esta epidemia. Miles de seres humanos

perdieron la vida y provincias enteras quedaron vacías. Ante el temor de la muerte la gente se sentía indefensa y abandonada. Por todas partes aparecían lúgubres procesiones de flagelantes, precedidas por enormes cruces, que azotaban sus espaldas desnudas hasta hacerlas sangrar mientras, en voz alta, entonaban cánticos de penitencia. Nadie podía explicar las causas de esta muerte masiva y en consecuencia, se llegaron a numerosos rumores y especulaciones. La acusación que más se difundió fue la dirigida contra los judíos: éstos habrían envenenado las fuentes y con ello habrían causado la extensión de la epidemia. En Francia fue donde por vez primera apareció la acusación del envenenamiento de manantiales y fuentes. En Saboya se consiguió la primera “prueba verídica”. El duque Amadeo ordenó encarcelar a algunos judíos sospechosos en la fortaleza de Chillon, junto al lago de Ginebra. Allí fueron torturados hasta que dos de ellos, vencidos por el dolor, realizaron su confesión. En ella proporcionaban datos de lo más absurdos: hablaban de una conjura de los judíos junto con el rey moro de Granada para exterminar a toda la cristiandad, de venenos obtenidos de serpientes desecadas, carne humana, de hostias consagradas y corazones de cristianos.⁷⁰ Con esto bastó. Los secretarios escribieron las confesiones y las confirmaron oficialmente. En septiembre de 1348 todos los judíos en masa fueron arrojados al fuego de la hoguera. A partir de noviembre de este mismo año las acusaciones se extendieron a toda Suiza, sobretodo en Soleura, Zofingen y Berna. En esta última ciudad los sospechosos fueron sometidos al suplicio de la rueda y quemados en la hoguera. En Zúrich, Winterthur y St. Gallen los judíos fueron víctimas del fuego, del bautizo forzoso o del destierro. En contra de la voluntad del concejo municipal de Basilea, el populacho prendió fuego a una casa de madera situada en una isla del Rin donde se habían refugiado los judíos en enero de 1349.

En septiembre de 1349 el Papa salió en defensa de los perseguidos. En una bula, Clemente VI (1342-1352) declaró que la “muerte negra” era un azote de Dios y confirmó a los cristianos la inocencia de los judíos en relación a los crímenes que se les atribuían. Exhortó además a los religiosos para que protegieran a los judíos y amenazó con excomulgar a los que desobedecieran sus

⁷⁰ Cf. Keller, 2004: 290.

órdenes. Todo fue en vano puesto que, frente a la locura de las masas, el Papado carecía de poder.

En el Sacro Imperio Romano Germánico el exterminio de judíos se llevó a cabo con especial crueldad a pesar de los numerosos decretos y cartas imperiales, en los que se prohibía expresamente tocar ni un cabello a los “servidores de la cámara”. Las acusaciones y matanzas se repitieron en ciudades del sudoeste de Alemania como en Stuttgart, Landsberg am Lech, Kaufbeuren, Memmingen, Augsburgo, Nördlingen, Lindau, Reutlingen, Esslingen, Colmar, Friburgo, Constanza, Espira, Ulm, Überlingen, Hagenau, Estrasburgo y en muchas más. A finales de 1350 se habían destruido casi 100 comunidades judías.⁷¹ Los judíos de Estrasburgo fueron quemados en febrero de 1349 en su propio cementerio, como bien describía Closener de Estasburgo: “sobre un tablado de madera había unos dos mil; a los que se dejaban bautizar se les perdonaba la vida: muchos niños fueron arrancados al fuego contra la voluntad de sus padres y de sus madres, y fueron bautizados.” El botín de la quema de judíos se lo repartieron los ciudadanos. “Sus bienes fueron el veneno que mató a los judíos” (Keller, 2004: 290-291). Otro cronista de la época escribió: “¿Quieres saber qué fue lo que trajo la desgracia sobre los judíos? Fue la codicia de los cristianos” (Keller, 2004: 291).

Finalmente la oleada de matanzas llegó a las comunidades del norte de Alemania y a las de la región del Rin. En Bormes, la comunidad incendió sus propias casas el 1 de marzo y lo mismo hizo la comunidad de Fráncfort de Meno el 24 de julio de 1349. En Maguncia, los judíos presentaron resistencia armada; únicamente se arrojaron ellos mismos al fuego al no tener más remedio que rendirse ante la superioridad de los cristianos. El 24 de agosto murieron seis mil judíos, llegando de este modo a su fin la antiquísima comunidad de Colonia. En ciudades de Suabia y Baviera, aparte de las ya mencionadas, el odio de las turbas delirantes se plasmó hasta el otoño de 1349. Una detrás de otra sucumbieron todas las comunidades: en Wurzburg, en Múnich, y en Núremberg, adonde por

⁷¹ Cf. Haverkamp, Alfred. Die Judenverfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte, en: *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Stuttgart. Hiersemann, 1981, p. 35.

cierto, la peste no llegó. Es cierto que hubo personas sensatas, pero fueron muy pocos los que conservaron el juicio. En Ratisbona (la única comunidad judía bávara que se salvó), los patricios, especialmente el alcalde de la ciudad, Bertold Epoltspecht, apoyaron de manera enérgica a los judíos. También en Viena se les protegió y surgieron voces llenas de sentido común, como las del historiador Konrad de Megenberg (1309-1374):

Man fand in zahlreichen Brunnen mit Gift gefüllte Säckchen. Deshalb wurde eine nicht festzustellende Zahl von Juden im Rheinland, in Franken und in allen deutschen Landen ermordet. Dabei weiß ich wahrhaftig nicht, ob dies einige Juden überhaupt getan haben. Wäre dies so gewesen, so hätte dies gewiß das Unheil verschlimmert. Andererseits weiß ich aber sehr wohl, daß keine andere Stadt mehr Juden zählte als Wien. Dort waren aber unter den Juden die der Seuche erliegenden Opfer so zahlreich, daß sie ihren Friedhof in großem Umfang erweitern und zwei Grundstücke kaufen mußten. Sie wären also recht dumm gewesen, sich selbst zu vergiften.⁷²

Lo cierto es que a mediados del siglo XIV ya no existía ni una comunidad judía grande en las ciudades alemanas. El asesinato se había extendido sobre más de 350 comunidades judías, sus miembros habían sido degollados, ahogados, ahorcados, sometidos al martirio de la rueda o bien enterrados vivos. 60 comunidades grandes y 150 más pequeñas habían sido exterminadas y reducidas a cenizas. Los supervivientes huyeron hacia el este y desde este momento comenzó a desarrollarse un judaísmo significativo en Polonia y en otros países del este de Europa. El judaísmo alemán de la Edad Media, el más importante de Europa Central estaba destruido, la mayoría de sus integrantes

⁷² Poliakov, Léon. *Geschichte des Antisemitismus*. Vol. 2: *Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos*. Bormes. Heintz, 1978-1981, p. 14.

“Se encontraron en numerosas fuentes saquitos rellenos con veneno. Por eso fue asesinada una cantidad no establecida de judíos en Renania, en Franconia, y en todas las regiones alemanas. En este caso no sé realmente si esto en verdad lo habían hecho los judíos. Si esto hubiera sido así, la desgracia ciertamente habría empeorado. Por otra parte sé perfectamente que ninguna otra ciudad contaba con más judíos que Viena. Allí, entre los judíos, las víctimas que sucumbieron a la enfermedad eran tan numerosas, que éstos tuvieron que ampliar su cementerio en grandes proporciones y tuvieron que comprar dos terrenos. Los judíos hubieran sido verdaderamente necios al envenenarse a sí mismos.”

habían perecido y sus bienes se habían repartido como botín entre las ciudades, sus ciudadanos y los terratenientes. Incluso cuando posteriormente comenzaron a formarse nuevas comunidades judías, éstas no pudieron volver a alcanzar su posición anterior. Los sucesos acaecidos entre los años 1348-1350 propiciaron la ocasión de reordenar la situación jurídica y social de los judíos del Imperio Alemán: la protección imperial obtuvo una nueva importancia. También para los judíos las persecuciones masivas provocaron una profunda cesura: Desde este momento fueron más conscientes de la inseguridad de su posición y asumieron las consecuencias. Así pues, se abrió un abismo entre judíos y cristianos, en el que era casi imposible pensar en un restablecimiento de la vida pacífica en común.

Pero, ¿qué ocurrió en Alemania tras esta oleada de asesinatos? Pocos años después, las ciudades no tuvieron más remedio que desear el regreso de judíos con urgencia. Tanto las autoridades civiles como las religiosas deseaban tener judíos de nuevo. Los siete príncipes electores, laicos y eclesiásticos solicitaron permiso imperial para poseer judíos otra vez. En la “Bula de oro” decretada en el Reichstag de Núremberg en 1356 se les concedió tal permiso.

Una de las causas que motivaron esta concesión fue el resentimiento de la vida económica tras el exterminio de los judíos. Tras su desaparición, los funcionarios del reino y de las ciudades habían perdido una fuente de ingresos importantísima. La población, empobrecida y diezmada por la epidemia de la peste, carecía de personas concesionarias de créditos. Cuando en el año 1352 el príncipe elector Luis de Brandeburgo (reg. 1351-1365) invitó a judíos a establecerse en sus tierras, justificó esta decisión en el hecho de que después de la destrucción de los judíos la situación económica de su reino se hallaba en circunstancias precarias debido a la falta de moneda corriente. Los judíos eran imprescindibles, eran necesarios debido a los tributos e impuestos que aportaban y a causa del crédito y el comercio.⁷³ Por eso se les invitaba a regresar. No obstante, el golpe recibido por el judaísmo alemán era ya irreparable.

⁷³ Cf. Winkelmann, Jan. *Die Mark Brandenburg des 14. Jahrhunderts. Märkgräfliche Herrschaft zwischen räumlicher “Ferne” und politischer “Krise”*. Berlín. Lukas Verlag, 2011, p. 131.

Un gran número de los judíos que tras las persecuciones se habían asentado en Austria, Bohemia o Polonia no tenía intención alguna de regresar. Hay que añadir además que las condiciones en las que nuevamente serían aceptados no eran excesivamente atrayentes. La compra de una casa les estaba prohibido, tan sólo se les permitía alquilar. Además podían vivir únicamente en los lugares que los ciudadanos dispusieran y en ningún otro lugar, lo cual les empujaba a vivir en calles o barrios judíos específicos. Tampoco se les permitía viajar y trasladarse para vivir en otra ciudad. Los que anteriormente habían sido habitantes oriundos del país, ahora eran inmigrantes tolerados, que, para tener derecho a una estancia determinada tenían que pagar un tributo.

A pesar de todo, algunos grupos no muy numerosos de judíos volvieron a Alemania entre 1350 y 1370. Allí no podían disponer de nada. Habían perdido su capital y sus propiedades de antaño les habían sido confiscadas o robadas. La gran mayoría, al verse excluidos de cualquier otra profesión a causa de prohibiciones expresas, no tenía más remedio que ejercer el comercio de ropas viejas, de especias y pollería y la profesión de trapero, actividades cuyos ingresos les permitían subsistir de una manera muy precaria. Los artesanos judíos solo podían trabajar en los barrios judíos y exclusivamente para sus correligionarios. Solamente los ricos podían ejercer la actividad de prestamista, que era la única profesión lucrativa que les estaba permitida.

En Francia, donde los monarcas les habían autorizado la entrada, las condiciones eran mejores. Podían poseer casas y tierras. Sus propiedades y sagradas escrituras estaban además legalmente protegidas. Mucho más aún estaba protegido su comercio. Esta fue la causa de que muchos judíos de otros países emigraran a Francia.

Sin embargo, la nueva vida que los judíos emprendieron en Alemania continuó siendo mísera y oprimida. La violencia de los tiempos vividos había dejado en los judíos huellas imborrables: su fuerza y su orgullo invencibles de otro tiempo habían desaparecido. Tanto su mirada como los cánticos que se entonaban en sus sinagogas expresaban una profunda tristeza. Y las posibilidades de existencia que les ofrecía la sociedad cristiana no les

proporcionaban desahogo en modo alguno. Se les mantenía en el límite de subsistencia, sin esperanza alguna de mejora. Ni en el comercio de traperos ni en el empeño de ropas viejas se ganaban cantidades suficientes como para salir de la pobreza. Incluso la cocina judía se resintió notablemente y en ella era palpable la escasez:

Las Cruzadas, con sus matanzas de judíos y el empobrecimiento subsiguiente, tuvieron también consecuencias en la cocina judía que no fueron nunca reparadas: la pobreza había dejado sus huellas en las recetas culinarias judío-alemanas hasta la época moderna. Incluso el pan del sábado, el Barches o Challes blanco, los judíos lo amasaban en Alemania con poco huevo y a menudo incluso con una mezcla de patatas. (Keller, 2004: 293-294)

En todos los lugares los judíos se enfrentaban a la desconfianza, a la repulsa y a las vejaciones al aparecer en público con el distintivo amarillo y el sombrero puntiagudo. Los reglamentos judíos, cada vez más largos, giraban en torno a una única palabra: ¡prohibido! La meta de todos ellos era la de evitar toda relación entre judíos y cristianos, rebajar a los primeros y humillarlos.

De este modo, su aspecto externo, su desarrollo y su postura corporal se modificaron. Es desde el final de la Edad Media que conocemos la figura encorvada y miserable del judío, que al final sirvió de modelo caricaturesco para los dibujos que lo ridiculizaban. Su manera de ser también se transformó.

“A la larga este estado de cosas” como explica el profesor Schopen, “tenía que destruir el carácter judío popular, aquella orgullosa voluntad propia y la altiva conciencia que le eran propias en condiciones de vida normales. Adquirió una manera de ser astutamente sumisa, hipócrita, burlona y despreciativa, en la que se refugia el indefenso ante el brutal poseedor del poder y la fuerza frente al cual él, interiormente se sabe superior, pero obligado por la necesidad y el temor”. (Keller, 2004: 294)

La vida intelectual de los judíos franceses y alemanes había sufrido un grave revés. En Francia, donde el estudio del Talmud había alcanzado un

extraordinario nivel durante más de dos siglos, era evidente la ignorancia de los nuevos inmigrantes. Matatías ben Joseph Proveni fundó una nueva escuela en París e instruyó a varios discípulos en la ley y el Talmud. Ordenó copiar nuevamente más ejemplares del Talmud, ya que la gran mayoría habían sido destruidos. Gracias a su esfuerzo consiguió formar a rabinos para las comunidades.

En Alemania las matanzas y los destierros habían afectado de tal manera a las filas de los rabinos que en muchos sitios no tuvieron otro remedio que conformarse con personas de baja cultura. Meir ben Baruch Halevi, distinguido rabino de Viena de 1360 a 1390, se empeñó enérgicamente en que ocuparan el cargo de rabinos personas con una preparación idónea. En 1381 se reunieron en Maguncia los rabinos de las provincias del Rin con la finalidad de refrescar los conocimientos de los antiguos reglamentos que se habían ido perdiendo. A ambos lados del Rin se estaba haciendo un esfuerzo para comenzar de nuevo.

En las comunidades compuestas de inmigrantes, normalmente con pocos miembros, la vida empezaba muy lentamente a organizarse de nuevo. Durante unos decenios se vivió de forma pacífica, pero luego comenzó otra vez el suplicio. A finales de siglo los ataques volvieron a agudizarse. En el año 1384 los burgraves de Núremberg ordenaron apresar a los judíos y encerrar a los ricos en la fortaleza, mientras que a los que eran pobres los tuvieron encerrados en los sótanos del Ayuntamiento. Hasta que no hubieron entregado una cantidad en concepto de rescate no se les dejó libres.⁷⁴ El emperador Wenceslao no tuvo ningún reparo en robarles por “medios legales”. En dos ocasiones, en 1385 y en 1390 anuló todas las deudas contraídas con los judíos.

En Francia, los judíos sufrieron un destino todavía peor. Tras una serie de sucesos violentos y matanzas, los judíos franceses fueron finalmente expulsados del país en 1394.

⁷⁴ Cf. Keller, 2004: 295.

En Alemania y Austria no se llegó todavía a una expulsión de los judíos a escala estatal: Los sufrimientos, las persecuciones y las expulsiones locales se alargarían durante todo un siglo.

Las guerras husitas, emprendidas por la iglesia para la defensa de la fe, provocaron la agudización del odio contra los judíos y la adversidad cayó de nuevo sobre muchas comunidades. Para hacer frente a los gastos que causaba la guerra, el emperador Segismundo (1411-1437) ordenó la recaudación del “tercer penique”, que realmente era una tercera parte su fortuna. Para ello, las tropas del emperador, de camino hacia la “guerra santa”, asaltaron a los judíos. No contento con esta recaudación forzosa, Segismundo ordenó además que los judíos costearan los gastos del Concilio de Constanza (1413-1418) que condenó a morir en la hoguera a Jan Hus (1370-1415).

Los judíos de Austria fueron los más perjudicados. En Viena corría el rumor de que los judíos apoyaban a los husitas con dinero y armas. En la facultad de filosofía de la Universidad se inició un debate donde se trataba esta cuestión. Los estudiantes saquearon el barrio judío. La murmuración sobre un nuevo caso de profanación de hostias en el año 1420 fue la excusa perfecta para los enemigos de los judíos. En la ciudad de Enns se decía que durante los días de Pascua un judío llamado Israel había comprado una hostia que la mujer del sacristán había robado para profanarla. El duque Alberto V (1397-1439) ordenó que fueran llevados a Viena todos los judíos sospechosos y se les torturara. Excepto de la mujer del sacristán, fue imposible obtener confesión alguna por parte de los martirizados. Sin embargo, el fallo del juicio, ratificado por el duque Alberto, los declaró culpables. Doscientos hombres y mujeres judíos de Enns fueron quemados vivos públicamente junto al Danubio en marzo de 1421.⁷⁵ A sus hijos se les bautizó a la fuerza y se les encerró en un convento. Simultáneamente, el duque expulsó a todos los judíos de Austria y se apoderó de todos sus bienes.

La expulsión de los judíos de Austria sirvió de ejemplo para diferentes ciudades: en 1424 tuvieron que abandonar Zúrich y Friburgo de Brisgovia, en

⁷⁵ Cf. Keller, 2004: 296-297.

1426 Colonia, en 1438 Sajonia, en 1435 Espira, en 1438 Maguncia, en 1440 Augsburgo.

Con frecuencia, los motivos para tales expulsiones eran económicos. La expulsión de los judíos significaba para la burguesía que se dedicaba al comercio la eliminación de una competencia incómoda y un enriquecimiento fácil gracias a las sumas de dinero de las que eran deudores. En el aspecto religioso, las reacciones que se produjeron debido a la guerra con los husitas contribuyeron sobremanera a las expulsiones. Los monjes mendicantes y las órdenes de predicadores mantenían una lucha infatigable contra los herejes, que actuaba también sobre los judíos. Los pontífices, concretamente el Papa Martín V (reg. 1417-1431) en 1422, manifestaron en varias bulas una opinión contraria a la persecución de judíos, pero les fue imposible imponer su parecer.

El concilio de Basilea (de 1431-1443), preocupado por la reafirmación de la fe cristiana, corroboró nuevamente todo el conjunto de leyes eclesiásticas contra los judíos, es decir, todas las disposiciones canónicas decretadas desde Gregorio I. El concilio eclesiástico añadió dos nuevas prescripciones más: ningún judío podía graduarse en la universidad y todos ellos estaban obligados a escuchar las prédicas misionales, algunas a la fuerza. Grupos de franciscanos y dominicos comenzaron a predicar en los barrios y calles judías. Las amenazas y las persecuciones se incrementaron. Sin embargo ninguno de los predicadores causó tantos estragos y desgracias como el franciscano fanático Juan de Capistrano (1386-1456). Juan de Capistrano había sido enviado para vigilar el cumplimiento de las decisiones del concilio y se convirtió en el “azote de los hebreos”. El legado papal abandonó Sicilia encabezando una banda de Cruzados, atravesó Italia y tras cruzar los Alpes en 1450 siguió hacia el norte a través de Baviera, Austria, Silesia y Hungría hasta Polonia. Su marcha se caracterizó por los ataques, agresiones y excesos antijudíos: detenciones, confiscaciones de bienes, expulsiones y asesinatos en la hoguera así como el robo y la recogida de niños judíos menores de siete años para educarlos por la fuerza en el cristianismo.

En 1450 los judíos de Baviera fueron encarcelados, expoliados y finalmente expulsados. En Breslau, una hipotética profanación de hostias desencadenó en el año 1453 un proceso inquisitorial dirigido por el propio Capistrano. Tras obtener de los acusados una confesión mediante torturas, en julio de ese mismo año fueron quemados vivos cuarenta judíos en el territorio de Salzburgo. A todos los demás se les desterró, pero se les robó a sus hijos pequeños. En agosto ocurrieron violencias similares en Schweidnitz y en Liegnitz. Y es que donde ponía el pie Capistrano comenzaban las persecuciones y expulsiones, extendiéndose hasta Bohemia y Moravia.

En medio de todos estos disturbios y violencias llegó de Italia la noticia de un proceso de asesinato ritual que se convirtió en un caso célebre europeo. El suceso ocurrió en 1475 en la ciudad de Trento. Un niño menor de tres años desapareció en la ciudad y su cadáver fue encontrado a orillas del río Adigio (Etsch). Enseguida se acusó a los judíos de haber martirizado y matado al pequeño. El obispo de la ciudad ordenó encarcelar a todos los sospechosos, y sin realizar investigación alguna ordenó el inicio de un proceso de la Inquisición contra ellos. Tras quince días sometidos a torturas, los judíos llegaron a afirmar que la sangre que le habían extraído al niño la dejaban secar o la enviaban en botellas a otras comunidades.⁷⁶ Finalmente confesaron su culpabilidad, que es al fin y al cabo lo que se quería de ellos, y fueron arrojados al fuego de la hoguera. Mientras tanto, el cuerpo embalsamado del niño se expuso públicamente y los monjes anunciaron desde los púlpitos los milagros realizados por el cuerpo del mártir. Desde aquel momento Trento se convirtió en un lugar de peregrinación.⁷⁷

Tanto el Dux de Venecia como el duque de Tirol protestaron contra este procedimiento. El papa Sixto IV (reg.1471-1484) ordenó al obispo de Trento que paralizara los procesos comenzados contra otros judíos y envió un delegado para supervisar el proceso. Tras leer el informe recibido el Papa declaró que no estaba convencido de la culpabilidad de los judíos y en una encíclica ordenó que éstos fueran protegidos. A pesar de ello, y bajo las indicaciones del obispo de Trento,

⁷⁶ Buttanoni, Susanna, Stanisław Musiał (eds.). *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*. Viena, Colonia, Weimar. Böhlau, 2003, p. 15.

⁷⁷ Cf. Keller, 2004: 298-299.

los verdugos prosiguieron con su tarea y en diciembre de 1475 y enero de 1476 otros cuatro judíos fueron condenados a muerte. La revisión del proceso por el Papa en 1476 puso de manifiesto la inocencia de los judíos. Lamentablemente la verdad no se hizo pública. Sixto IV se negó a canonizar al niño Simón como santo mártir, aunque un siglo después lo hizo Gregorio XIII (reg.1572-1585).

Las noticias sobre el famoso proceso de Trento sumieron a toda Alemania en una gran excitación y avivaron de nuevo el odio antijudío. Los ciudadanos de Fráncfort de Meno erigieron un estatua en el puente sobre el río Meno en la que se representaba al niño de Trento martirizado y a los judíos con el diablo. Al pie de la escultura podía leerse: ““En tanto que se hable de Trento y del niño, la canallada de los judíos será recordada”” (Keller, 2004: 300).

También en Ratisbona apareció la calumnia de asesinato ritual, y el obispo de la ciudad emprendió un proceso contra varios judíos. A causa de las confesiones obtenidas con el uso de torturas, el obispo ordenó apresar a la comunidad judía al completo. La guardia bloqueó las puertas del barrio judío de la ciudad y este habría sido arrasado si el emperador Federico III (1415-1493) no les hubiera protegido, convencido de su inocencia ante tal acusación. No obstante, los ciudadanos de Ratisbona no estaban dispuestos a transigir y solamente cuando el emperador usó la fuerza contra la ciudad se dio por terminado el proceso y en 1480 se liberó a todos los detenidos. Sin embargo, los antijudíos de Ratisbona vieron finalmente cumplidos sus deseos: en 1519 la ciudad de Ratisbona expulsó a los judíos.

Mientras tanto, los judíos ya habían sido desterrados de buena parte del Imperio Alemán: en 1480 de Glogau, en 1489 de Wurzburg, en 1492 de Meckleburgo, en 1493 de Magdeburgo, en 1496 de Estiria, Carintia y Carniola, en 1498 de Núremberg y de las ciudades de Wurtemberg, en 1499 de Ulm.⁷⁸ Así pues, todas las ciudades comerciales de relevancia expulsaron a sus judíos, y estos, sin poder encontrar la paz erraron de un lugar a otro. Durante un largo periodo de tiempo no pudieron hallar ningún lugar donde establecerse de manera definitiva.

⁷⁸ Keller, 2004: 301.

1.3. El Humanismo, la Reforma y los judíos

1.3.1. Reuchlin y su defensa del Talmud

Los humanistas cristianos del norte de los Alpes fueron provocados entre los años 1507 y 1521 mediante una serie de panfletos antijudíos publicados por el converso Juan Pfefferkorn (1469-1521), anteriormente carnicero de profesión. En ellos el judío bautizado exigía la destrucción del Talmud y un gran número de libros judíos, ya que, en su opinión, estas prescripciones rabínicas eran blasfemas y peligrosas para el Estado. Todos estos escritos judíos tenían que ser quemados en la hoguera.⁷⁹

En 1240, esta misma afirmación había llevado a la quema de 40 carros cargados de escritos judíos, pero en Alemania ésta era la primera vez que a la minoría judía se la confrontaba con semejante exigencia. Pfefferkorn no fue ni el primer converso ni el último que, poseído de un odio apóstata, dañase con esta exigencia el inestable equilibrio entre la minoría judía y la sociedad cristiana. Por parte cristiana se suponía que los escritos talmúdicos, los cuales un no-judío apenas podía leer, contenían blasfemias, es decir, ofensas y burlas contra el cristianismo. Con ello no se agotó de ningún modo el significado del “Judenspiegel”, escrito de Pfefferkorn datado en el año 1507. Éste apareció en una época en la que los judíos eran explotados económicamente por las autoridades del momento y en la que los nuevos medios propagaban las mentiras sobre el asesinato ritual. A pesar del reconocimiento que Pfefferkorn buscaba con sus acusaciones en su nueva comunidad, éste sin embargo denunció como ningún otro en sus panfletos la miserable situación de los judíos en Alemania, a la cual la codicia cristiana los había llevado, “und wurde damit zu einem ersten Kritiker der Kammerknechtschaft mit ihrem völlig kommerzialisierten Schutzsystem”⁸⁰ (Herzig, 2002: 70). Además, otra afirmación de Pfefferkorn era completamente contradictoria al pensamiento cristiano general de la época: Él negó el asesinato ritual por parte de los judíos.

⁷⁹ Battemberg, 1990: 180.

⁸⁰ “y con ello se convirtió en uno de los primeros críticos de la servidumbre de la cámara imperial” con su sistema de protección completamente comercializado.”

Por haber apostatado de su fe, Pfefferkorn había sido expulsado de su comunidad judía en Moravia. A pesar de ello, los dominicos le recibieron con los brazos abiertos y le proporcionaron un trabajo como vigilante en un hospital de Colonia. La intranquilidad y el temor se apoderaron de las comunidades judías, ya que el apoyo encontrado por el apóstata entre los dominicos podría proporcionarle a éste una fuerza amenazadora a utilizar contra antiguos correligionarios. Colonia era además la fortaleza de la orden y en ella se hallaba le sede de la Inquisición al mando de Jacob van Hoogstraten (1460-1527) como Gran Inquisidor. De hecho, los temores de los judíos no eran infundados. Los Dominicos, basándose en los argumentos de Pfefferkorn, comenzaron a divulgar sus ideas por todos los medios posibles.

Gracias a la recomendación de sus nuevos protectores, Pfefferkorn visitó a la princesa Cunegunda, hermana del emperador Maximiliano, que había tomado los hábitos y se encontraba en un convento de la orden franciscana en Múnich. Al converso no le resultó muy difícil ganarse a la monja de real alcurnia para sus proyectos. En una carta que ella misma redactó para el emperador le suplicó que mostrara enérgicamente su oposición a las calumnias de los judíos contra el cristianismo y que ordenara que todos sus libros – excepto la Biblia- fueran destruidos. Si no lo hacía, el pecado y la blasfemia recaerían sobre su persona.

Apresuradamente, Pfefferkorn se dirigió hacia Padua, donde el emperador Maximiliano I estaba al frente de una campaña contra Venecia. También allí el converso tuvo éxito: el emperador le otorgó el poder (en agosto de 1509) de recoger todos los libros hebreos y destruir toda clase de escrituras cuyo contenido se manifestase contrario al Nuevo Testamento y la fe cristiana.⁸¹ Todas las autoridades recibieron la orden de respaldar a Pfefferkorn en su tarea contra los judíos.

Acto seguido, Pfefferkorn viajó hasta Fráncfort, sede de una de las comunidades judías más importantes. En compañía de representantes del poder laico y religioso, el 8 de septiembre de 1509 Pfefferkorn acudió a la sinagoga e

⁸¹ Cf. Eckert, Willehad Paul. “Hoch- und Spätmittelalter. Katholischer Humanismus”, en: Rengstorf, Heinrich, Kortzfleisch, Siegfried (eds.). *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*. Vol. 1. Stuttgart. Klett, 1968, p. 278.

hizo leer la orden del emperador. Hasta ciento sesenta y ocho tomos fueron confiscados, en su mayor parte devocionarios.

Su siguiente plan era registrar las viviendas judías para encontrar ejemplares del Talmud, pero, por el contrario, este plan fracasó a causa de la enérgica protesta del arzobispo de Maguncia, Uriel von Gemmingen (reg.1508-1514). El arzobispo argumentó que el modo de proceder del emperador era completamente informal y que con él el soberano había penetrado tiránicamente en sus derechos de soberanía eclesiástica. En un escrito a Maximiliano I, Uriel von Gemmingen expresó además que un asunto fundado sobre principios, como lo es la condena de libros judíos no debía respaldarse en las acusaciones de un recién bautizado de dudoso prestigio.

Además, los judíos tampoco permanecieron inactivos. Mediante un emisario, las comunidades judías de Fráncfort y Ratisbona suplicaron al emperador Maximiliano I que no diera crédito a las acusaciones de Pfefferkorn y que su libertad religiosa fuese respetada.

Tras una gran vacilación, el emperador cedió finalmente. En su contraorden decretaba lo siguiente: Los libros que ya habían sido recogidos debían de ser devueltos; asimismo, una comisión especial había de entregar un informe sobre el tipo y el contenido de las escrituras judías. Al arzobispo de Maguncia le fue ordenado pedir opinión a las universidades de Maguncia, Colonia, Erfurt y Heidelberg y consultar simultáneamente al inquisidor Hoogstraten y a Juan Reuchlin de Tubinga (1455-1522).

Las personas que querían emitir un juicio que determinase si los libros judíos acusados eran anticristianos y blasfemos o no, tenían que dominar el idioma hebreo. No obstante, los conocimientos en lengua hebrea de los sacerdotes, teólogos y profesores de la época eran muy escasos. Reuchlin, gran sabio y humanista, era uno de los pocos cristianos en Alemania que se habían familiarizado con el idioma de la Sagrada Escritura; de este modo, él era la única persona que reunía las condiciones para juzgar los libros judíos. Su iniciativa de dedicarse al estudio del hebreo la debía Reuchlin a humanistas italianos como

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) y Marsilio Ficino (1433-1499), quienes, para poder estudiar la teoría místico-mágica surgida en el seno del judaísmo, la cábala, habían aprendido hebreo con profesores judíos. Siguiendo el ejemplo de los italianos, Reuchlin, no había reparado en esfuerzos y había estudiado el hebreo en Alemania e Italia junto con eruditos judíos.

En Linz, en la corte del anciano emperador Federico III, su maestro fue el médico de cámara Jacob Loans. En Roma lo fue el gran sabio Obadja Sforno (1475-1550). Tras haber leído los libros del Antiguo Testamento y comentarios en el texto original, Reuchlin trabajó sin descanso por la propagación del estudio de la lengua hebrea y se convirtió en el fundador de la filología hebrea como ciencia autónoma.

Reuchlin era buen conocedor de los prejuicios existentes contra las escrituras rabínicas que debía vencer. Tuvo la valentía de intentarlo, consciente del peligro que esto le podría acarrear. En el año 1506 publicó en Pforzheim su primer libro de enseñanza de la lengua hebrea, *Principios básicos del hebreo (Rudimenta hebraica)*. Él pretendía que quien quisiera comprender la base de la fe cristiana no podía prescindir del estudio del hebreo. Tampoco le asustaron las consecuencias de declararse partidario del texto hebreo, en contra de la traducción latina de la Biblia, la Vulgata, canónicamente reconocida por la Iglesia: una audacia sumamente arriesgada para aquellos tiempos.

En el año 1510 Reuchlin entregó su opinión a la comisión episcopal. Éste escrito tenía como título el siguiente: “*¿Será cosa de Dios, loable y útil para la fe cristiana, quemar las escrituras judías?*”

Para empezar, Reuchlin se refirió a la situación jurídica de los judíos. Los judíos eran “concíves” o “conciudadanos del Sacro Imperio Romano”, por lo tanto disfrutaban ‘del mismo derecho y de la misma protección’ (Keller, 2004: 351) y tenían que ser juzgados según el derecho imperial. Éste, sin embargo prohibía la incautación violenta de propiedades. Dicha prohibición alcanzaba asimismo a las sinagogas y a los libros de los judíos. El derecho imperial debía ser respetado tanto por el emperador y el imperio, como por los eclesiásticos y

laicos. Al referirse a la cuestión decisiva, “declaró que los libros judíos no pueden considerarse rotundamente como ‘escrituras de una sola clase.’ Hay que distinguir varias clases, entre las cuales, como en toda literatura, habrá también dos o tres ‘libros infames.’ Excepto éstos, todos los demás libros les tendrían que ser conservados a los judíos” (Keller, 2004: 351).

Afirma Reuchlin que muchas de las obras de la literatura judía son también de gran utilidad para la teología cristiana, sobre todo los comentarios clásicos de Raschi, de Abraham Ibn Esra y de los tres Kimchi, (Joseph Kimchi, David Kimchi, Moses Kimchi) sobre la Biblia.

Lo mejor que algunos sabios cristianos escribieron sobre las escrituras del Antiguo Testamento lo deben a los judíos, los cuales, al igual que un manantial, ofrecen la pura verdad y la correcta comprensión de la Biblia. Poco quedaría si sacásemos todo lo que proviene de Raschi de la extensa obra de Nicolás de Lira, el más importante de los comentaristas de la Biblia cristiana. ‘Es una vergüenza’, dice Reuchlin, ‘que teólogos cristianos hayan interpretado mal la sagrada escritura por no dominar ni el griego ni el hebreo’.(Keller, 2004: 351)

Según Reuchlin, los libros escritos en hebreo sobre filosofía, ciencias y arte son idénticos completamente a obras escritas sobre los mismos temas en latín, griego o alemán.

Reuchlin continúa afirmando que los libros cabalísticos tendrían que ser protegidos ya que en su interior se hallan enseñanzas que coinciden con los principios cristianos. Prohibir y quemar los devocionarios y libros de liturgia judía significaría violar los privilegios mediante los cuales se había concedido oficialmente desde muy antiguo la libertad de credo a los judíos.

Al responder a la pregunta principal de si el Talmud es especialmente peligroso, Reuchlin admite sinceramente que no es capaz de poder juzgarlo, ya que no posee suficiente experiencia en el estudio de la escritura del Talmud. No obstante alega que también otros eruditos cristianos saben del Talmud tan sólo aquello que sus agresores, entre ellos Pfefferkorn, han publicado acusándolo.

Reuchlin manifiesta que: “Si tantos motivos existiesen para condenar el Talmud, nuestros antepasados, que profesaron la fe cristiana con más seriedad que nosotros ahora, ya lo hubieran quemado hace muchos siglos” (Keller, 2004: 351). Asimismo declara: “Aún encontrando pasajes anticristianos en el Talmud, no es correcto quemarlo: contra lo espiritual sólo se puede luchar con armas espirituales pero nunca con fuerzas brutales” (Keller, 2004: 351). Al concluir su informe dice que de ninguna manera se deben quemar las escrituras de los judíos sino, al contrario, poner en cada Universidad de Alemania dos profesores de hebreo. De este modo, Reuchlin expuso sus argumentos en contra de la destrucción de los libros judíos, ya que esta destrucción ni se ajustaba a las leyes del imperio ni existían motivos religiosos para llevarla a cabo. De hecho, destruir los libros judíos podía provocar más mal que bien.⁸²

Con esta opinión Reuchlin se quedó solo, prácticamente aislado, debido a que las universidades de Maguncia, Colonia y Erfurt se declararon a favor de confiscar todos los libros. Maguncia incluía también el Antiguo Testamento hebreo ya que no concordaba con la Vulgata latina. La universidad de Colonia, al igual que el inquisidor Hoogstraten, exigió que el Talmud fuera quemado. Únicamente la universidad de Heidelberg postuló una opinión más moderada al proponer que se revisara de nuevo el asunto.

Los dictámenes fueron presentados al emperador y éste se vio en un gran apuro. Al no saber por qué decidirse pidió más opiniones. Mientras tanto surgió una nueva disputa, iniciada por Pfefferkorn. Lleno de rabia por la magnífica declaración de Reuchlin publicó un escrito contra los judíos y sus escrituras en el cual calumniaba al gran humanista y arremetía contra su honor, afirmando que al escribir su dictamen se había dejado sobornar por los judíos y reprochándole que no tenía ni idea de hebreo y que sus escritos los había redactado un judío letrado.

83

⁸² Cf. Price, David. *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*. Nueva York. Oxford University Press, 2011, p. 5.

⁸³ Cf. Schmidt-Biggemann, Wilhelm. *Geschichte der christlichen Kabbala: 15. und 16. Jahrhundert*. Stuttgart. Frommann-Holzboog, 2012, p. 138.

A partir de este momento Reuchlin no podía permanecer callado. Indignado apeló a la opinión pública y como contestación escribió en su panfleto *Augenspiegel* de 1511: “Aquel judío bautizado afirma que la ley de Dios nos prohíbe el trato con los judíos; ¡esto es mentira! El cristiano, más bien, debe amar al judío como prójimo suyo: sólo esto es justo” (Keller, 2004: 352).

Este panfleto de Reuchlin *Augenspiegel*, llamó la atención en todos los lugares y se propagó con mucha celeridad debido a lo inaudito de su contenido. Se trataba de algo novedoso, asombroso y casi incomprensible que un sabio famoso como lo era Reuchlin llamara mentiroso a un acusador de judíos como Pfefferkorn. Por vez primera una persona de rango y fama defendía en público a los judíos, condenando las reiteradas acusaciones contra ellos.

La reacción no se hizo esperar. Pfefferkorn replicó con un nuevo escrito, el *Brandspiegel*, el cual no contenía idea novedosa alguna. De nuevo exigía que se esclavizara o expulsara a todos los judíos adultos, tal y como lo hicieron los egipcios en su época, y que se bautizara a sus hijos a la fuerza. Personas muy influyentes apoyaron al judío renegado y la lucha contra Reuchlin dio comienzo. Los dominicos, por supuesto siempre a favor de Pfefferkorn, denunciaron a Reuchlin por haber hecho declaraciones en contra de la Iglesia. El teólogo Arnold von Tongern de Colonia (1470-1540) escribió que sus publicaciones olían a herejía y Hoogstraten pidió a las universidades de Lovaina, Colonia, Erfurt y Maguncia informes sobre el *Augenspiegel*. Las cuatro instituciones afirmaron que el panfleto de Reuchlin era demasiado favorable a los judíos y que por tanto había que destruirlo.⁸⁴

Sin embargo, Reuchlin no se amedrentó. En esta ocasión se dirigió directamente a Maximiliano I. Esta acción parecía justificada debido a que la venta del *Augenspiegel* había sido prohibida por una orden imperial. Reuchlin alegó que sus adversarios en Colonia eran tan ignorantes como ideales. No obstante las intenciones de éstos eran claras: los procedimientos de la Inquisición contra los judíos, al igual que en España, únicamente tenían como objetivo apoderarse de sus propiedades y su dinero. Textualmente escribió:

⁸⁴ Cf. Price, 2011: 5.

“¡Permitidles, señor, quitar el dinero a los judíos y así pronto me dejarán a mí en paz! ¡Permitid a los teólogos de Colonia arrastrar a los judíos ante su tribunal de la Inquisición, pisarles y despojarles, y mi honor será restablecido...!” (Keller, 2004: 352-353).

Tras exigir la Universidad de París la retirada del *Augenspiegel*,⁸⁵ Hoogstraeten promulgó una citación contra Reuchlin en Maguncia para justificarse por su protección a los judíos y sus acciones sospechosas de herejía. A Reuchlin le pareció más razonable no corresponder al requerimiento y envió a un abogado para representarle.

La sentencia tenía que ser dictada el día 12 de octubre de 1513. Los eclesiásticos de Maguncia recibieron orden de Hoogstraeten de dar a conocer desde el púlpito que todos los ejemplares del *Augenspiegel* tenían que ser entregados para su quema pública bajo pena de fuerte castigo en caso de desobediencia. Esta orden tenía validez tanto para judíos como para cristianos. A todo aquel que presenciara el auto de fe le serían concedidos 300 días de indulgencia.

Estando la plaza de la catedral de Maguncia llena de gente y la hoguera ya preparada llegó un mensajero del arzobispo Uriel y le entregó un escrito a Hoogstraeten. El príncipe de la Iglesia había protestado. En consecuencia, la quema de libros se suspendió.⁸⁶

Tras este hecho, un entusiasmado Ulrich von Hutten (1488-1523), humanista alemán, escribió en su himno *Triunfo de Reuchlin*: “Alégrate, si es que te reconoces a ti misma; sí, alégrate mi Alemania” (Keller, 2004: 353). Dijo que, a su retorno del extranjero, Alemania debería preparar un brillante recibimiento al gran e imperecedero Reuchlin, vencedor de los dominicos. Hutten, sin miramiento alguno juzgó a los difamadores: “El eterno grito de Hoogstraeten es: ¡al fuego con los escritores y sus escritos! Quieras declarar la verdad o falsedad, la justicia o la injusticia, él tendrá siempre fuego a punto para ti: ¡devora fuego, se nutre de fuego, exhala llamas! (Keller, 2004: 353).

⁸⁵ Cf. Schmidt-Biggemann, 2012: 141.

⁸⁶ Cf. Keller, 2004: 353.

En toda Europa se hablaba de la disputa. Los hombres más instruidos se habían puesto de parte de Reuchlin, entre los cuales figuraban Willibald Pirckheimer (1470-1530) y Erasmo de Róterdam (1466-1536). También monarcas como el duque Ulrico de Württemberg (1487-1550) y el príncipe Federico el Sabio de Sajonia (1463-1525) se unieron a él. Incluso Egidio de Viterbo (1469-1532), general de la orden de los eremitas agustinos en Roma y gran conocedor de la lengua hebrea, escribió:

La enseñanza (Torá) que les fue revelada a los hombres en el fuego (se refiere al pasaje Deuteronomio, 33: 2), fue salvada del fuego por primera vez cuando Abraham se evadió del horno candente (al que, según una leyenda, quería echarle Nemrod) y ahora ha sido preservada por segunda vez de las llamas por Reuchlin. Los escritos por los cuales la ley recibió la primera luz y por cuyo ocaso se hubiera hundido en tinieblas eternas, fueron salvados (...). (Keller, 2004: 353)

Entre 1515 y 1517 se publicaron en Alemania las *Briefe der Dunkelmänner (Epistolae obscurorum virorum)*, las cuales provocaron la risa entre sus lectores, se convirtieron en un bestseller de la época y permanecieron en la imprenta durante cuatro siglos. Estas cartas constituyeron la defensa más efectiva de la causa de Reuchlin por parte de los humanistas. Se trataba de una sátira compuesta en grupo sobre la ignorancia, el orgullo y la inmoralidad del clero, y cuyas mayores aportaciones provenían de Ulrich von Hutten y Crotus Rubeanus. Aunque se menciona frecuentemente a Pfefferkorn en las cartas, la cuestión judía no es el tema principal del libro y sirvió únicamente para ridiculizar a los teólogos que utilizaron a Pfefferkorn en su batalla contra Reuchlin, a pesar de que ellos mismos no eran capaces de deshacerse de sus prejuicios contra el judío converso y sospechaban de su integridad personal. El elemento más significativo en las *Briefe der Dunkelmänner* es, sin embargo, el puente histórico construido entre Reuchlin y otros humanistas enmarañados en controversias con teólogos, disputas que supusieron una decisiva preparación para la reforma de Lutero.

El conflicto de Reuchlin continuó. Por último Reuchlin apeló a la Curia romana. El papa León X presentó la causa al Concilio de Letrán. La mayor parte de los padres conciliares se pronunciaron en 1516 a favor de Reuchlin, por lo tanto, el Talmud estaba salvado.⁸⁷ En lugar de condenar el Talmud, el papa León animó al impresor cristiano de Venecia Daniel Bomberg a publicarlo. De este modo apareció la primera edición completa del Talmud, no modificada por la censura eclesiástica.

Los judíos, que habían seguido con mucha preocupación el desarrollo de la desagradable polémica, podían ya respirar tranquilos y estaban profundamente agradecidos a Reuchlin, ya que, gracias a éste, podían conservar sus libros. Sin embargo, las controversias de los humanistas no habían estallado precisamente por causa de los judíos, sino para defender al humanista Reuchlin y no para defender el derecho de los judíos a conservar sus libros. De hecho, la actitud de Hutten y de casi todos los humanistas, como por ejemplo Erasmo de Róterdam era de profundo desprecio hacia ellos.

A pesar de ello, el interés que Reuchlin había despertado por la literatura judía no se había esfumado desde entonces. Fue la gran obra del humanista el hecho de haber eliminado el enraizado prejuicio existente contra la literatura rabina y el haber introducido la lengua hebrea en el círculo de la ciencia.

Algunos años más tarde se hablaba todavía de la disputa, pero poco después la atención del público y de la Iglesia se desvió hacia sucesos de mayor relevancia: el 31 de octubre de 1517 Martín Lutero publicó sus 95 tesis en el portal de la iglesia de Wittemberg.

1.3.2. La Reforma y los judíos

Parece que ni el Humanismo ni la Reforma trajeron consigo una mejora de la situación judía. La postura que adoptó el reformador Martín Lutero (1483-1546) fue decisiva para el camino que tomó el protestantismo en los siglos venideros: ésta marcó durante siglos la relación entre cristianos y judíos y contribuyó a solidificar antiguos estereotipos que se convirtieron en el

⁸⁷ Cf. Schmidt-Biggermann, 2012: 141-142.

fundamento del antisemitismo futuro. Ya desde 1514 Lutero se había expresado en diferentes posturas respecto a los judíos y en un principio se refirió a ellos en un tono amigable. Los primeros comentarios de sus opiniones sobre esta cuestión los resumió en 1523 su escrito *Jesucristo nació judío (Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei)*. La intención de este texto era claramente la evangelización de los judíos y para posibilitarla apostó por un trato considerado hacia ellos.

En su escrito, Lutero condenaba enérgicamente el indigno comportamiento contra los judíos:

Pues nuestros locos Papas, obispos, sofistas, y monjes, grandes cabezas de asno, se han portado hasta ahora con los judíos de forma tal que, quien hubiera sido un buen cristiano, bien hubiera querido ser judío. Han tratado a los judíos como si fueran perros y no hombres, les han robado sus bienes (...) y sin embargo son hermanos de sangre de Nuestro Señor. Dios no ha admirado a ningún pueblo como a ellos, ha confiado en sus manos la Sagrada Escritura. (Keller, 2004: 355)

Su escrito continuaba aconsejando un trato para con los judíos más humano y razonable.

Pero nosotros sólo les instigamos (...) diciéndoles que tendrían que tener sangre de cristianos para no apestar, y no sé qué imbecilidades más (...), ¿qué debemos hacer de bueno para ellos? Les prohibimos trabajar entre nosotros con lo cual les inducimos a trabajos deshonrosos. Si queremos ayudarles no hay que escuchar la ley del Papa sino la ley del amor cristiano para que puedan convencerse ellos mismos de la enseñanza y la vida de los cristianos (...). (Keller, 2004: 355)

En estos fragmentos podemos reconocer que Lutero tenía esperanzas públicas de poder convertir al menos a una parte de los judíos al Cristianismo. Únicamente su afán misionero pudo hacerle pronunciar palabras de calado tan prometedor. Lutero estaba totalmente convencido de ganarse a los judíos para su

nueva enseñanza, debido a que su cristianismo se apoyaba de forma más rigurosa en el Antiguo Testamento que en la Iglesia de los papas.

Sin embargo, estas esperanzas pronto se vieron decepcionadas. Parecía que Lutero y sus escritos auguraban un cambio, y los judíos pusieron su esperanza en él. Cuando los escritos de Lutero se hubieron propagado, los judíos enviaron un ejemplar del salmo 130 en alemán con letras hebreas: “De lo profundo te invoco, oh Yahvé!” (Nácar, 1976: 700). Con la lectura de este salmo se puede claramente interpretar que la fidelidad de los judíos a la fe de sus antepasados permaneció inmovible y que éstos continuaban esperando a su Mesías. Los judíos no se convirtieron al cristianismo, ni siquiera al de Lutero, que fue el primero que tradujo el Antiguo Testamento del hebreo al alemán.

Tras su fracasado intento de conversión, Lutero intentó conseguir cada vez más una fuerte demarcación de los judíos y una exclusión de la comunidad judía del ámbito del amor al prójimo cristiano. La voz paternal de Lutero enmudeció, la bondad con la cual los trató al principio se transformó y el reformador pasó a ser uno de sus enemigos más acérrimos. La simpatía que les profesaba se convirtió rápidamente en odio. En el año 1537, los judíos de Alemania se percataron de que, por parte de Lutero, ya no había esperanza posible de mejorar su situación.

El príncipe Juan Federico de Sajonia, fiel partidario de Lutero, tomó la decisión de expulsar a todos los judíos de su país. Josel de Rosheim (1476-1554), jefe de los judíos del Sacro Imperio, reconocido oficialmente por el emperador, viajó a Sajonia rápidamente y muy angustiado. Josel confiaba en la ayuda de Lutero, pues hasta entonces siempre los había defendido calurosamente y creía poder influir en el emperador y hacerle cambiar de parecer. Pero, de hecho, sucedió todo lo contrario. Lutero se negó a recibir a Josel de Rosheim. En una carta le contestó que “en su tiempo había tomado partido a favor de los judíos y que, de todas maneras, seguía con la esperanza de que algún día la gracia de Dios les llevaría hacia su Mesías” (Keller, 2004: 357). Afirmaba además que “a pesar de esta esperanza temía que toda protección les afianzaría

aún más en su perseverancia de resistir a la conversión” (Keller, 2004: 357). De este modo Lutero rechazó tajantemente interceder a favor de los judíos.

Los sermones de Lutero desde el púlpito y en privado se hacían cada vez más violentos de año en año. Esta vez la furia se apoderó de su pluma. El viejo Reformador se convierte en el abogado de la violencia frente a los judíos. En el año 1543, tres años antes de su muerte, publicó, amargado por los resultados altamente ambivalentes de su Reforma y por el incremento de las conversiones al judaísmo un escrito famoso y funesto, apasionado y antijudío, un escrito polémico *De los judíos y sus mentiras (Von den Juden und ihren Lügen)*.⁸⁸ En este escrito Lutero manifiesta su intención de limitar a los judíos social y legalmente. Además acusa a los judíos de todas las brutalidades que se habían inventado contra ellos: asesinato ritual, envenenamiento de fuentes, magia y alta traición contra el Imperio a favor de los turcos. Lutero, que un cuarto de siglo antes había escapado de la Inquisición romana y de la consiguiente hoguera por la intervención de su príncipe⁸⁹, exige ahora para los judíos en su escrito nada más y nada menos que lo siguiente:

Man soll die Synagogen und Schulen der Juden verbrennen, ihre Häuser niederreißen und zerstören, sie ihrer Gebetbücher und des Talmuds berauben, ihren Rabbinen die weitere Lehre verbieten, ihnen das freie Geleit entziehen, die Ausübung des Wuchers verbieten, da die Zinsnahme für Darlehen als Diebstahl gelten müsse, und schließlich die jungen und starken Juden dazu anhalten, im Schweiß ihres Angesichts durch Ackergerät ihr Brot zu verdienen.⁹⁰ (Battemberg, 1990: 192-193)

Esta postura de Lutero no se vio influenciada por ningún encuentro personal con algún judío en particular, sino más bien por la doctrina de las autoridades de la vieja Iglesia. Esta influencia se detecta claramente en los

⁸⁸ Cf. Küng, Hans. *El judaísmo, pasado, presente y futuro*. Madrid. Trotta, 1993, p.181.

⁸⁹ Küng, 1993: 181.

⁹⁰ “Hay que prender fuego a las sinagogas y a las escuelas de los judíos, derribar y destruir sus casas, privarles de sus devocionarios y del Talmud, hay que prohibir a sus rabinos que sigan enseñando. Hay que prohibirles transitar libremente por las calles y el ejercicio de la usura, ya que el préstamo con interés debe de ser considerado como un robo, y finalmente, hay que animar a los judíos jóvenes y fuertes a que, con los aperos de labranza, se ganen el pan con el sudor de su frente.”

autores citados por Lutero una y otra vez en sus obras. Estos son principalmente Nicolás de Lira (1270-1349) y Pablo de Santa María (1352-1435), que ya son alabados en la primera página de su obra *De los judíos y sus mentiras*. Ambos se habían destacado por sus escritos en “contra de la perfidia de los judíos.”⁹¹ El último fue un antiguo rabino, que se convirtió y más adelante llegó a ser el Arzobispo de Burgo.⁹² A estos autores hay que añadir la obra de Salvagus Porchetus de Génova, redactada alrededor de 1300.⁹³ El converso Antonius Margaritha, quien en 1530 publicó el libro antisemita *Toda la fe judía (Der gantz jüdisch Glaub)* y posteriormente fue expulsado en 1530 de la ciudad de Augsburgo, transmitió personalmente a Lutero la enemistad hacia los judíos de la Teología eclesiástica más antigua, después de que en 1531 viajara a Leipzig como profesor de hebreo y allí se expandiera la tercera edición de su escrito.⁹⁴ Todo esto pone en evidencia que la tradición eclesiástica más antigua sobre la enemistad hacia los judíos jugó en la obra de Lutero un papel mucho más importante que el encuentro personal con algún judío, y únicamente la esperanza del éxito en su conversión hizo a Lutero adoptar, al principio, una postura más amistosa para con los judíos.

Existen más motivos del endurecimiento de la postura de Lutero. Uno de ellos hay que verlo en que la nueva doctrina luterana había ganado en capacidad de imposición y se convirtió en un factor político. Especialmente los principados, que en ese momento se estaban formando, habían hecho suyas las oportunidades liberadoras y la fuerza emancipadora de la nueva ideología. Con la Protesta de Espira en 1529⁹⁵ y las Confesiones de Augsburgo⁹⁶ del año

⁹¹ Cf. Bienert, Walther. *Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen*. Fráncfort de Meno. Evangelisches Verlagswerk, 1982, p. 20.

⁹² Cf. Poliakov, Léon. *Geschichte des Antisemitismus*. Vol. 4: *Die Marranen im Schatten der Inquisition*. Bormes. Heintz, 1978-1981, p. 14.

⁹³ Cf. Stern, Selma. *Josel von Rosheim-Befehlshaber der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation*. Stuttgart. DVA, 1959, p. 148.

⁹⁴ Cf. Stern, 1959: 88.

⁹⁵ La Protesta de Espira es el documento que seis príncipes y catorce ciudades libres alemanes del Sacro Imperio Romano Germánico presentaron el 19 de abril de 1529 para protestar contra el Edicto del Emperador Carlos V, que anulaba la tolerancia religiosa que había sido legalmente concedida a los principados alemanes, con la finalidad de reprimir al movimiento de reforma de la Iglesia Católica iniciado por Martín Lutero en el año 1517. Está considerado como uno de los documentos más importantes del protestantismo, del cual toma su denominación.

siguiente se había formado un componente constitucional a partir de la doctrina teológica, que sirvió para estabilizarla. Casi de repente, Lutero, quien en numerosas ocasiones tuvo que dar su opinión sobre cuestiones de implicación política, se convirtió en guardián del dogma y tuvo que proteger lo ya logrado para la Iglesia Protestante, y por ello no podía mantener un espíritu conciliador para con los adversarios. Cuando Lutero vio peligrar la obra de su vida mediante las *Confutatio* y el frente que se estaba formando alrededor de la Iglesia Católica, se dirigió cada vez en mayor medida a los señores territoriales y a las autoridades urbanas que a los defensores provisionales de su teología. De este modo, las necesidades de la Iglesia Protestante fueron puestas en primer plano. Para favorecer su estabilización se desarrollaron una serie de estrategias de limitación que repercutieron rápida- y negativamente sobre los judíos. Las recomendaciones de Lutero de dureza para con los judíos no hay que entenderlas de ningún modo como exhortaciones hacia el pueblo de actuar con persecuciones y matanzas a los judíos. Más bien él pretendía, con las medidas propuestas, afectar a las cuestiones esenciales de la doctrina judía y ordenar a los señores feudales a adoptar las medidas correspondientes para impedir la, en su opinión, judaización amenazante de las comunidades cristianas.⁹⁷ Únicamente por este motivo exhortó a la destrucción de las escuelas y al exterminio de los escritos fundamentales de la tradición judía. Con respecto a la reforma de la fe cristiana, Lutero se había dado cuenta de lo importante que era anclar la doctrina en el pueblo.⁹⁸ Por ello, el Reformador debía temer a la doctrina tradicional popular judía, ya que ésta tenía más posibilidades de llegar al pueblo llano mediante el convencimiento personal. Así pues, fue el miedo a la amenaza para la obra de su vida que suponía la doctrina de los judíos el que motivó una limitación clara de este grupo social. Aquí, el miedo a que la Reforma pudiera

⁹⁶ Las Confesiones de Augsburgo es una obra que constituye la primera exposición oficial de los principios del Luteranismo redactados en 1530 por Philip Melanchthon para ser presentada en la Dieta de Augsburgo ante la presencia de Carlos V. Actualmente es considerado como uno de los textos básicos de las Iglesias Protestantes de todo el mundo.

⁹⁷ Cf. Battemberg, 1990: 194.

⁹⁸ Cf. Battemberg, Friedrich. "Reformation, Judentum und Landesherrliche Gesetzgebung. Ein Beitrag zum Verhältnis des protestantischen Landeskirchentums zu den Juden", en: Mehl, Andreas, Schneider, Wolfgang Chr. (eds.). *Reformatio et Reformationes. Festschrift für Lothar Graf zu Dohna zum 65. Geburtstag*. Darmstadt. Technische Universität Darmstadt, 1989, p.320.

verse amenazada por una gran apertura o por posturas divergentes causadas por la tolerancia jugó un papel muy importante.

El intento de transformación de un principado territorial poniendo en práctica la ideología luterana se ve perfectamente reflejado en el ejemplo del Landgraviato de Hesse, que, al principio del protestantismo, lideró la aplicación de las Confesiones de Augsburgo.⁹⁹ El Landgrave Felipe el Magnánimo (1504-1567) había expedido en el año 1532 una carta de protección a los judíos de su territorio cuya validez estaba limitada a seis años. Antes de que la carta de protección pudiera ser prolongada, apareció la carta de Lutero “*Contra los que guardan el sábado*” (“*Widder die Sabbather*”) dirigida al Conde Wolfgang Schlick von Falkenau, en la cual se ve reflejado por primera vez el tono más duro del Reformador contra los judíos. El Landgrave Felipe, que deseaba conseguir el respaldo de los teólogos a su política judía, planteó por esta razón la pregunta de si los judíos debían de ser tolerados tras el vencimiento del período de protección. Ésta cuestión fue planteada a una comisión teológica encabezada por el reformador de Estrasburgo y antiguo monje dominicano Martin Bucer (1491-1551). En diciembre de 1538 se emitió un dictamen y este fue presentado ante el gobierno del landgraviato. Según los teólogos, es obligación de cada autoridad preocuparse de mantener, proteger y fortalecer en el pueblo a la única religión verdadera según las enseñanzas transmitidas y que ésta no sea dañada por ninguna otra religión falsa. En principio, sería saludable y de gran utilidad no tolerar a los judíos, por ser enemigos difamatorios y ofensivos de la fe cristiana. Como concesión se les puede convertir o en caso de que esto no suceda se les puede tolerar bajo condiciones muy restrictivas. Para alcanzar este fin se propusieron medidas legales concretas¹⁰⁰: Los judíos tenían que prometer bajo juramento que no querían ofender a la religión cristiana, también distanciarse de la enseñanza talmúdica y conducirse según los preceptos dictados por Moisés y los profetas; ya que solamente de este modo podía darse el caso de que judíos bondadosos se convirtiesen al cristianismo. En segundo lugar, los judíos no

⁹⁹ Kohls, Ernst Wilhelm. “Die Judenfrage in Hessen während der Reformationszeit”, en: *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung* 21 (1970), p. 87.

¹⁰⁰ Cf. Battemberg, 1990: 195-196.

podían construir nuevas sinagogas, sino únicamente usar las antiguas en la más estricta intimidad. En tercer lugar, los judíos tenían que prometer que no discutirían sobre su religión excepto con predicadores cristianos especialmente destinados para ello, ya que éstos, con sus argumentos, podían confundir fácilmente en su fe a aquellos cristianos que carecían de un conocimiento suficiente de la Sagrada Escritura. En cuarto lugar, había que introducir a predicadores especiales, ante los cuales tuvieran que presentarse los judíos con sus mujeres e hijos, con la finalidad de convencerles de la verdad de la enseñanza cristiana. En quinto lugar, la permanencia de los judíos en el landgraviato tenía que depender de un tributo diferenciado según la fortuna que cada judío poseyera. Además, toda operación de usura debía de ser prohibida para proteger a la cristiandad de los negocios de los judíos. Más bien los judíos tenían que ser relegados a ocupar las clases sociales más inferiores y desempeñar los trabajos peor remunerados. En múltiples ocasiones se hace hincapié en el dictamen, que la mejor opción era la expulsión de los judíos del landgraviato. Tan solo la esperanza de que algunos pudieran convertirse al cristianismo, podía motivar la tolerancia por parte del señor territorial.

La respuesta del landgrave Felipe el Magnánimo al dictamen de sus teólogos fue muy concreta. Él no había encontrado en ninguna parte del escrito que tenía que expulsar a los judíos. Aparte de esto, sabía por experiencia que algunos judíos habían ayudado a sus súbditos mediante créditos en épocas de necesidad. Por todo ello, el landgrave no podía considerar como algo bueno el tratar de manera tan severa a los judíos, tal y como se mostraba en la propuesta de los teólogos. Por esta razón abogó por tolerar a los judíos como hasta entonces y seguir autorizándoles el ejercicio de la usura. No obstante, a pesar de su tolerante postura personal para con los judíos, Felipe el Magnánimo siguió finalmente las propuestas de Martin Bucer, exceptuando aquellas que prohibían la práctica del préstamo con interés y que preveían el desempeño de trabajos degradantes. En su reglamento judío (*Judenordnung*) promulgado en 1539 se basó literalmente en el dictamen teológico y con ello también en las posturas

defendidas por Lutero en su carta “*Contra los que guardan el sábado.*”¹⁰¹ Ya que este reglamento se convirtió en ejemplo para todos los reglamentos judíos posteriores de Hesse hasta el fin del Antiguo Régimen y que ejerció su influencia sobre los reglamentos de otros territorios, enumeraré a continuación sus principales puntos en cuestión:¹⁰²:

1. Los judíos tenían que prometer bajo juramento no querer blasfemar contra la religión cristiana, renunciar a la enseñanza talmúdica y conducirse según los preceptos dictados por Moisés y los profetas.
2. No podían construir nuevas sinagogas.
3. No podían discutir sobre religión con otros cristianos para no poner en peligro la fe cristiana.
4. Por último, los judíos tenían que acudir a sermones misioneros especialmente organizados para convencerles de la verdad de la enseñanza cristiana.

Estos cuatro artículos, que fueron literalmente tomados del dictamen de los teólogos de 1538 evidencian que para que tuviera lugar una protección benévola de los judíos tenía que existir el compromiso (o más bien el mandamiento) de convertir a los judíos al cristianismo y éste último tenía que ser protegido de influencias judías. Es decir, no fue la posibilidad de una convivencia pacífica lo que motivó al landgrave a tolerar a los judíos, sino la esperanza de conversión de los mismos. Mientras la fe cristiana no se viera afectada se podía reglamentar la existencia judía según los principios del bien común. De este modo se explican la mayoría de los siguientes nueve artículos del reglamento judío de 1539:

5. El ejercicio del comercio y la dirección de manufacturas tan solo estaba permitida allí donde no existían los gremios y únicamente con la condición de que las instituciones estableciesen los precios.
6. Las transacciones comerciales injustas debían ser castigadas mediante la confiscación de bienes.

¹⁰¹ Cf. Battemberg, Friedrich. “Judenordnungen der frühen Neuzeit”, en: *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben*. Wiesbaden. Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen, 1983, pp. 83-122.

¹⁰² Cf. Battemberg, 1990: 197.

7. Las operaciones de préstamo, para las cuales se había fijado un tipo de interés del 5% debían de ser protocolizadas por el funcionario público o el consejo municipal competente para ello.
8. Los regalos con la finalidad de sobornar a funcionarios públicos estaban prohibidos.
9. Las relaciones sexuales entre cristianos y judíos estaban prohibidas bajo pena de muerte.
10. No se podía comerciar con bienes robados.
11. Quedaba vetado totalmente a los judíos extranjeros la práctica del comercio en el landgraviato.
12. Era tarea de los funcionarios públicos y concejos municipales, de los cuales los judíos no podían formar parte, velar por la observancia y cumplimiento de este reglamento.
13. Para posibilitar una mejor protección de los judíos, se les obligaba, mediante un acuerdo contractual, a pagar un impuesto de protección según su fortuna individual.

En resumen, se puede constatar que, a menos que las normas teológicas fueran decisivas para garantizar la práctica de la religión cristiana, eran los intereses económicos territoriales los que primaban a la hora de plantear y elaborar el reglamento.¹⁰³ El landgrave Felipe conocía la utilidad de las transacciones de préstamo así como el valor de un impuesto judío regular. Por otra parte, él era también dependiente de los gremios de su territorio y por eso solo podía reconocer la existencia legal de los judíos si las transacciones estaban en armonía con los intereses de las corporaciones empresariales cristianas existentes. Por este motivo, a la práctica de la actividad comercial y empresarial por parte de los judíos, siempre que se tratara de una rama profesional vinculada a los gremios, se la hizo depender de la existencia de los mismos. Los judíos no tenían acceso a los gremios, ya que se trataba de hermandades de origen religioso. En todo caso, el landgrave consideró favorable para la consolidación de su poder territorial que se limitara la territorialización de los judíos. Por esta

¹⁰³ Battemberg, Friedrich. "Zur Rechtstellung der Juden am Mittelrhein im Spätmittelalter und früherer Neuzeit", en: *Zeitschrift für Historische Forschung* 6 (1979), p. 166.

razón se vetó a los judíos extranjeros la práctica de las actividades comerciales y empresariales, ya que el control sobre los judíos que se encontraban bajo su protección tenía que estar garantizado. De ahí que los judíos fueran tratados también como un grupo social cerrado, que en ningún caso podían mezclarse con los cristianos. Por esta razón se reglamentó finalmente el negocio del préstamo y se lo sometió a la supervisión de funcionarios locales. Como protector competente, el landgrave quería controlar los movimientos de dinero de los judíos, así pues, si quería gravarlos de impuestos tenía que conocer sus finanzas. En todo caso, al gobierno del landgraviato no le interesaba desplazar a los judíos mediante el desempeño de trabajos discriminatorios y la prohibición de la usura hacia un estatus social y económico extremadamente bajo. A diferencia de los soberanos medievales, el landgrave Felipe pretendía distanciarse en cuestiones que afectaban a intereses estatales y al bien común de las opiniones expresadas por los teólogos. El ejemplo de Hesse nos muestra aquí que una postura intolerante por parte de los teólogos, que se basaban en los preceptos de Lutero, podía ser modificada y adaptada según la situación política, basándose en el principio protestante que permitía una democratización de las verdades teológicas fundamentales.¹⁰⁴ Es de esperar que, al menos al principio de la Reforma, surgieran una gran variedad de opiniones sobre las relaciones entre judíos y cristianos que no estuvieran influenciadas por la doctrina de la Iglesia.

Bajo la influencia del escrito de Lutero "*De los judíos y sus mentiras*" (*Von den Juden und ihren Lügen*, 1543) se produjo de nuevo en el landgraviato de Hesse un recrudecimiento de la legislación judía. En 1543, una nota explicativa promulgada en la orden judía de 1539 lamentaba el cumplimiento insuficiente del antiguo reglamento. Con todo, debido al fracaso de los efectos educativos que se esperaban del mismo, el reglamento fue modificado en algunos puntos decisivos:¹⁰⁵

1. La asistencia de todos los judíos mayores de dieciocho años a sermones misioneros debía controlarse mediante un registro anexo.

¹⁰⁴ Cf. Battemberg, 1990: 199.

¹⁰⁵ Cf. Battemberg, 1990: 199.

2. Los funcionarios públicos y los sacerdotes tenían la obligación de examinar todos los libros de los judíos y de quemar aquellas obras que fueran contrarias a la religión cristiana. Para poder determinar un juicio sobre las obras, éstas tenían que ser enviadas a un pastor de Marburgo experto en hebreo.
3. Respecto a la prohibición de discusiones religiosas entre judíos y cristianos, a los judíos se les tenía que tomar juramento de manera especial.
4. Los negocios de préstamo únicamente podrían realizarse en el futuro sin ningún tipo de interés y los negocios de intercambio quedaban terminantemente prohibidos.
5. El cumplimiento del reglamento tiene que ser supervisado por un inquisidor general, el cual debía viajar por las ciudades del territorio.
6. Se permitía toda emigración voluntaria y en el caso de que tuviera lugar alguna infracción contra el reglamento se decretaría la expulsión forzosa.

Como principado protestante que era, el landgraviato de Hesse promovió, mediante sus esfuerzos limitadores y estabilizadores, esta destacada postura intolerante del reglamento para con los judíos. Ante las posibilidades de conversión todavía existentes, no había voluntad política de una expulsión judía en su totalidad, más bien se pretendía restringir tanto las condiciones de existencia de los judíos y limitar su vida religiosa, que al final no hubiera para ellos, si no querían emigrar, otra alternativa más que la del bautismo. Sin embargo, no se sabe si existieron intentos serios de poner en práctica esta normativa y sobre la existencia de inquisidores y quema de libros tampoco tenemos ninguna noticia. Landgraves posteriores continuaron con el reglamento antiguo de 1539. Por ello, es de suponer que la nota explicativa promulgada en el año 1543 sirviera principalmente a la legitimación teológica y se utilizara para garantizar la estabilización de la iglesia protestante en el territorio de Hesse. Esta nota explicativa pone de manifiesto, de qué modo la postura de Lutero influyó la redacción de los escritos de 1543 en un principado territorial protestante.

1.4. Contrarreforma y nuevas penurias

Durante la Edad Media, en ningún país de Europa los judíos habían vivido más felices y considerados que en Italia, tierra de la jerarquía eclesiástica y del derecho canónico. El pueblo judío no había sufrido nunca en estos territorios persecuciones y matanzas semejantes a Alemania, Inglaterra o España. Los papas del Renacimiento, sobre todo los de la casa Medici, sentían verdadera adicción por los judíos, adicción que nunca fue superada por ningún otro soberano italiano. León X (1513-1521) y Clemente VII (1523-1533) eran más cultos y tolerantes que sus contemporáneos y consideraron a la sabiduría judía una base importantísima de la vida intelectual que practicaban activamente. Clemente VII incluso autorizó la instalación de una imprenta hebrea en Roma.

No obstante, en los comienzos de la Edad Moderna hubo un cambio de tendencia. De repente, las luces de la tolerancia, que tan nítidamente habían brillado con los papas del Renacimiento, se apagaron. En esta ocasión se responsabiliza de nuevo a los judíos de la nueva herejía reformadora, puesto que ahora se les culpabiliza de haber proporcionado a Lutero el texto original de la Biblia y de haberle instruido en el idioma hebreo.

La Iglesia católica responde a la Reforma luterana con una Inquisición mucho más severa: En el año 1534 se funda la Compañía de Jesús, que exige de todos y cada uno de sus miembros el comprobante de no haber tenido antepasados judíos hasta por lo menos cinco generaciones atrás. Esto supuso un duro golpe para las comunidades judías en Italia. De este modo, renace el espíritu de la Edad Media, dando comienzo una política de opresión cuyas medidas estarían vigentes durante dos siglos y medio. A partir de este momento comienza una encarnizada lucha contra la libertad de pensamiento, ya que todas las obras impresas deben pasar por la censura del papa. Lo que no es de su agrado queda registrado en el *Índice de los libros prohibidos* (*Index librorum prohibitorum*, 1564). El Santo Oficio del tribunal de la Inquisición romana será el encargado de hallar libros perjudiciales y encontrará fácilmente motivos para intervenir, debido a que en Italia existía en el siglo XVI una gran producción de libros judíos que se exportaban a todos los países. Así pues se procede siguiendo

los ejemplos de España y Francia siglos atrás, y de Alemania más recientemente: tres judíos renegados, Chananel di Foligno, Salomo Romano y Joseph Moro declaran el Talmud como perjudicial y blasfemo y así lo denuncian ante el papa. El cardenal Pietro Caraffa (1476-1559), Inquisidor General, ordena la incautación de todos los ejemplares del Talmud en Roma. El foro de la Inquisición condena el mismo Talmud y el papa Julio III confirma la sentencia. El 9 de septiembre de 1553, en el Campo di Fiori de Roma se destruyen en la hoguera todos los “libros perjudiciales”, entre ellos, por supuesto se encontraba el Talmud. Tres días después la orden de destrucción se extiende a toda Italia.

En 1555 el cardenal Pietro Caraffa sube al trono de Pedro como Pablo IV. El 12 de julio de 1555 se publica la bula que comienza con las palabras “Cum nimis absurdum” y dice así:

Ya que parece completamente absurdo e inadmisibles que los judíos, maldecidos y condenados por Dios a la esclavitud eterna, puedan disfrutar de nuestra tolerancia y amor cristianos para pagar nuestra generosidad con ingratitud y ofensas, aspirando al poder en vez de inclinarse humildemente; y enterados además de su gran osadía en Roma y otros lugares dentro de la soberanía de la Santa Iglesia romana, donde se muestran sin distintivo alguno cerca de las iglesias, viven en barrios distinguidos, compran terrenos, toman a su servicio niñeras y criadas cristianas y pisotean de otras muchas formas el honor cristiano, nos vemos obligados a tomar las medidas siguientes (...). (Keller, 2004: 360)

A partir de esta bula, todos los judíos de Roma y de otras ciudades de los Estados Pontificios tienen que vivir en un barrio estrictamente separado de los demás ciudadanos y rodeado de un muro, es decir, en un gueto. Éste no puede ser abandonado durante la noche y ha de permanecer cerrado desde la puesta hasta la salida del sol. Cada comunidad únicamente puede tener una sinagoga, todas las demás han de ser destruidas. Todo judío tiene que llevar un sombrero amarillo y toda judía un pañuelo amarillo. Se prohíbe a los judíos tener criados cristianos, así como jugar, comer, conversar y tener toda familiaridad con ellos. No pueden tener propiedades de ninguna clase (se les obliga así a vender sus

propiedades a cristianos a precios irrisorios) y sólo les está permitido trabajar como traperos.¹⁰⁶ De este modo, el 26 de julio de 1555 todos los judíos de Roma tienen que trasladarse al gueto de Trastevere (aproximadamente dos mil personas tienen que alojarse en una calle con pocas travesías) y a su alrededor se construye un muro con dos portales, cerrados por la noche y con vigilantes que controlan las entradas y salidas de judíos.

Bajo el reinado de Pablo IV tampoco estaba segura la vida de los marranos. En agosto de 1555 el papa anuló sin previo aviso todos los decretos de protección que sus antecesores habían otorgado a los nuevos cristianos portugueses que huyeron a Ancona. Tan solo muy pocos se libraron de los horrores de la Inquisición, los restantes fueron encerrados en prisión y juzgados. Veinticuatro hombres y una mujer que permanecieron en la fe judía fueron condenados a la hoguera.¹⁰⁷ Sesenta marranos se arrepintieron y fueron desterrados a la isla de Malta. Únicamente la intervención del sultán turco Solimán, el magnífico (1494-1566) evitó una desgracia mayor, ya que, a petición de su consejero José Nasi (1510-1579), erigió una enérgica protesta al Papa y consiguió la libertad de todos los marranos que se habían sometido a la soberanía turca.

Cuando en 1559 se propagó la noticia de que el papa Pablo IV estaba a punto de morir, se desencadenó en Roma una revuelta. La muchedumbre asaltó la cárcel de la Inquisición y liberó a los presos, tanto a los cristianos herejes como a los marranos. No obstante, el orden se restableció con gran celeridad y los cabecillas fueron ajusticiados en el patíbulo.

Asimismo en los Estados Pontificios las escuelas del Talmud tuvieron que cerrar sus puertas. Cremona se convirtió en refugio de los eruditos. No obstante, en cuanto las escuelas e imprentas reanudaron sus actividades, comenzó también la persecución del “libro peligroso”. Por orden del Inquisidor General, cardenal Ghislieri, se confiscó una gran cantidad de libros. En 1559 doce mil tomos y comentarios del Talmud fueron pasto de las llamas en la plaza de Cremona.

¹⁰⁶ Cf. Vallejo, Fernando. *La puta de Babilonia*. Barcelona. Seix Barral, 2007, pp. 20-21.

¹⁰⁷ Cf. Vallejo, 2007: 23.

Diez años más tarde, el cardenal Ghislieri, convertido ya en el papa Pío V (1504-1572), expulsó a todos los judíos del Estado de la Iglesia. La bula, publicada el 26 de febrero de 1569 ordenó que tenían que marcharse en un plazo de tres meses. Tan solo podían permanecer los judíos residentes en Roma y Ancona y los que vivían en las ciudades francesas de Aviñón y Carpentras. Más de mil familias de desterrados buscaron refugio en Ferrara, Mantua y Milán. La Toscana les ofreció también asilo. Otros muchos emigraron a Turquía.¹⁰⁸

El ejemplo del Papado se generalizó en los otros estados italianos. El ducado de Milán los expulsó en 1597. Florencia instauró un gueto y también Mantua, Padua y Ferrara. En todas las ciudades se aisló a los judíos en barrios rodeados de murallas y esta situación continuó hasta el siglo XIX.

La humillación del gueto caracterizó la vida de los judíos en toda Europa, ya que la resurgida intransigencia del papa Pablo IV no se limitó únicamente a los territorios italianos, sino que atravesó los Alpes y llegó al norte. Los estados católicos siguieron estrictamente la política antijudía del Papado: en los países de los Habsburgo, en Baviera y en todos los Estados de la liga católica se siguieron las prescripciones de Roma. En el lado protestante a los judíos tampoco les fue mejor. Las posturas de Lutero no eran en absoluto las más idóneas para crear un régimen de mayor tolerancia y humanidad hacia los judíos alemanes. Su suerte en ambos bandos era deplorable. Si bien es cierto que las crueles matanzas ya no se daban tan frecuentemente como en la Edad Media, continuaban los acosos despiadados, las expulsiones, la inseguridad y la injusticia. Se les ahuyentaba para después volverlos a llamar más tarde y ellos regresaban, pues tampoco tenían a dónde ir. Si les expulsaban por la envidia de sus competidores, los problemas económicos provocaban que los soberanos tuvieran que tolerarles de nuevo, anulando los edictos promulgados anteriormente para su expulsión. La masa de judíos emigraba de un país a otro, se dirigía de una ciudad a otra, de aquí para allá. Este fue su destino en el siglo XVI y así permaneció su situación durante el siglo XVII.

¹⁰⁸ Cf. Keller, 2004: 363.

En el año 1553 el duque Erico II de Braunschweig (1528-1584) promulgó un decreto de extradición contra los judíos de su estado, y en el año 1555 tuvieron que abandonar el Palatinado. El príncipe elector de Brandeburgo Joaquín II (1505-1572) nombró al judío Lippold Ben Chuchim de Praga (1530-1573) tesorero y médico de cámara e invitó a otros judíos a establecerse. Tras las continuas expatriaciones entre 1510 y mitad de siglo se instaló una nueva colonia en Berlín, pero ésta siguió también la suerte de su predecesora. Al morir en 1572 Joaquín II se desató una persecución salvaje contra los judíos. Se extendió el rumor de que Lippold había envenenado al príncipe. La muchedumbre destruyó la sinagoga y saqueó las viviendas judías. El sucesor de Joaquín II, el príncipe Juan Jorge (1525-1598), ordenó encerrar al judío Lippold, el cual, confesó mediante torturas que él mismo había envenenado al soberano. Lippold desmintió después la confesión que le habían sacado a la fuerza, pero no le sirvió de nada, puesto que fue condenado a morir en 1573 mediante el suplicio de la rueda y el desmembramiento de sus extremidades.¹⁰⁹ Más tarde su inocencia fue probada por algunos documentos. Simultáneamente se expulsó a todos los judíos de Berlín y de la comarca de Brandeburgo. Durante casi todo un siglo no pudieron volver ni a la ciudad ni al país.

Sin embargo, la amenaza constante de la persecución planeaba sobre los judíos residentes en los estados gobernados por los Habsburgo. En el año 1554, Fernando I (1503-1564), hermano de Carlos V, ordenó la expulsión de los judíos de la baja Austria. Dos veces, en 1542 y en 1561 los rechazó de Praga, y en 1575 de Viena. El emperador Rodolfo II (1552-1612), el cual les reclamaba impuestos elevadísimos, les expulsó de nuevo de Austria en 1594 y de Viena en 1600.

No obstante la situación de los judíos mejoró bajo los reinados de los emperadores Fernando II (1578-1637) y Fernando III (1608-1657), ya que éstos resultaban necesarios de nuevo a los soberanos para la financiación de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). Fernando II nombró a los financieros judíos de Praga y de Viena “judíos de la corte”. El emperador mismo ennobleció al judío

¹⁰⁹ Cf. Arias Pérez, Pablo Alejandro. “El Mannaseh Ashkenasí. Moses Mendelssohn: ilustrado y emancipador”, en: *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 17.1 (2014), pp. 385-386.

Jacobo Bassevi de Praga (1570-1634) por los servicios prestados al estado concediéndole el nombre de “von Treuenberg”. Fernando II no tenía intención alguna de expulsar a los judíos tal y como se lo pedía el arzobispo de Viena, ya que esto hubiera supuesto para la cámara del Tesoro la pérdida de una gran cantidad de impuestos de guerra y de empréstitos forzosos. En lo único que transigió el emperador fue en consentir las predicaciones obligatorias exigidas por los jesuitas y el cardenal arzobispo de Kesel. De este modo, cada sábado, bajo la amenaza de ser castigados, doscientos judíos de Viena y de Praga tenían que asistir a unos sermones de conversión en una iglesia que se encontraba cerca del gueto. Varios vigilantes velaban por hacer prestar atención a los judíos que se durmieran durante el sermón. Sin embargo, los esfuerzos de esta misión no tuvieron éxito, ya que ningún judío se convirtió al cristianismo.

En la ciudad imperial libre protestante de Fráncfort del Meno las corporaciones habían solicitado a las autoridades la expulsión de los habitantes del barrio judío. Cuando el nuevo emperador Matías (1557-1619), primo de Fernando II, pidió que se conservara la tranquilidad y que no se molestara a los “servidores de la cámara”, las corporaciones publicaron un memorial que negaba el derecho del soberano sobre éstos, alegando que Carlos IV vendió en el año 1348 a las ciudades de Fráncfort y Bormes los derechos sobre los judíos. Pero cuando también los concejales se opusieron a las exigencias de los gremios, se desató la revuelta (1614). Una violenta muchedumbre, dirigida por el portavoz de los obreros Vicente Fettmilch (1565/1570-1616), pastelero de profesión, secuestró a los concejales y atacó el barrio judío.¹¹⁰ Una encarnizada lucha se desencadenó entre los perseguidores y los judíos que se habían armado y habían puesto barricadas en sus casas. A causa de ello hubo heridos y muertos en ambos bandos. Finalmente a los judíos no les quedó más remedio que ceder ante la superioridad numérica de los asaltantes. Éstos saquearon el barrio judío, destruyendo la sinagoga, la escuela y los rollos de la Torá.

Fettmilch hizo reunir a todos los judíos en el cementerio y declaró ante ellos que la Junta del Gremio ya no les toleraba más en la ciudad. De este modo

¹¹⁰ Cf. Farr, James R. *Artisans in Europe. 1300-1914*. Cambridge. Cambridge University Press, 2000, p. 187.

1380 personas, tanto jóvenes como mayores, abandonaron la ciudad, dejando atrás todas sus pertenencias.

Dos años más tarde, cumpliendo con una orden del emperador se procedió severamente contra los alborotadores. Fettmilch y sus cabecillas fueron condenados a muerte. El mismo día de la ejecución todos los expulsados recibieron permiso para volver, y volvieron, cansados de vagar en medio de la desesperación. Vicente Fettmilch no solo fue ajusticiado, sino que su cabeza fue colgada en la torre del puente, su cuerpo se partió en cuatro partes, cada una de las cuales fue colgada en las carreteras, y su casa fue arrasada.¹¹¹ Para los judíos hubo un cambio favorable, puesto que por orden imperial se les devolvieron todos los honores. El mismo día de la ejecución (28 de febrero de 1616) los judíos expulsados fueron nuevamente recibidos en la Plaza Mayor por el comisario del Imperio y un cuerpo del ejército al son de tambores y trompetas. La comunidad judía consideró que este día tan dichoso merecía ser recordado y a partir de ese momento se instauró como día de fiesta.

Los derechos y deberes de los judíos recién llegados se estipularon en un nuevo contrato. El emperador se declaró nuevamente protector de los judíos y prohibió a los concejales que les fueran impuestas otras cargas sin su permiso. Otra vez fueron tolerados pero sus condiciones de vida continuaron siendo opresivas. Fráncfort aceptó tan solo quinientas nuevas familias al año. Las limitaciones en el trabajo y los elevados impuestos arrojaron a los judíos de nuevo a la desesperación. En una solicitud al alcalde de la ciudad en 1636 declaran:

De qué hemos de vivir, pues ya que por los disturbios de la guerra el comercio está paralizado. Fuera de la ciudad no podemos cobrar lo que nos deben y por consiguiente estamos obligados a ganar nuestro sustento dentro de la ciudad misma. Nos prohíbe la posesión de campos y prados y solo un reducido número de nosotros puede dedicarse a negocios de cambio y créditos. Además, tenemos que hacernos cargo de nuestros

¹¹¹ Cf. Keller, 2004: 367.

necesitados, mientras que la carga de los impuestos pesa cada vez más. (Keller, 2004: 368)

Una desgracia similar a la de Fráncfort sucedió poco después en Bormes, uno de los centros de la diáspora más antiguos de Alemania. Unos artesanos, agitados por el abogado Chemnitz, expulsaron a la comunidad judía compuesta por mil quinientas personas, saqueando todo su barrio, entregando al fuego sus escritos y destruyendo el cementerio. Oportunamente, el príncipe Federico V del Palatinado (1596-1632), amigo del médico judío Zacutus Lusitanus (1575-1642), les brindó su ayuda. El soberano envió soldados y cañones a la ciudad para acabar con la revuelta. Protegidos por soldados, los judíos expulsados volvieron a Bormes en enero de 1617.¹¹²

Una de las ciudades comerciales en cuya reconstrucción colaboraron los judíos después de la Guerra de los Treinta Años fue Mannheim. El príncipe elector Carlos Luis (1617-1680), que ya en los Países Bajos había estudiado minuciosamente la importancia de los judíos en el comercio y en las transacciones financieras, a su retorno les invitó a contribuir a la reconstrucción del Palatinado, terriblemente arrasado. Carlos Luis les autorizó a ejercer toda clase de oficios, concediéndoles privilegios como a los demás ciudadanos. Incluso se les permitió la construcción de una sinagoga. Ninguna otra ciudad les concedió tantos privilegios como Mannheim.

A diferencia de los judíos de Mannheim, el destino de los judíos en Austria tras la Guerra de los Treinta años fue desolador, ya que los antisemitas austriacos lograron llevar a cabo sus planes de expulsión. Los burgueses no habían cesado jamás de intentar difamar a los judíos de la ciudad de Viena, que gozaba de la protección del emperador. Cuando en 1664 estalló la guerra contra los turcos, se extendió el rumor de que los judíos eran aliados secretos de los turcos. En el año 1665 llevaron a escondidas el cadáver de una cristiana al barrio de los judíos para tener un motivo de denuncia por asesinato ritual. A su vez se repartieron por todas partes panfletos con ilustraciones que hablaban de los

¹¹² Cf. Keller, 2004: 368.

“crímenes judíos”. Incluso en el año 1668 unos estudiantes se introdujeron en el barrio judío durante la fiesta de Pascua para molestar a la comunidad.¹¹³

En 1669 Leopoldo I (1640-1705), que ya era anteriormente un fervoroso discípulo de los jesuitas y cuyo matrimonio con la infanta española Margarita Teresa estimuló todavía más su ardor religioso, estableció una “Comisión de la Inquisición” para examinar la cuestión de los judíos. Uno de sus miembros más comprometidos era el obispo de Viena Leopold Karl Kollonitsch (1631-1707). Siguiendo el comportamiento de los españoles contra los “enemigos del cristianismo” y sirviéndose de las más despreciables calumnias (desde la secreta colaboración con los turcos hasta la afirmación de que las comunidades y sinagogas judías no eran más que meros centros de conspiración anticristiana) el obispo consiguió el consentimiento del emperador para expulsarlos. Del mismo modo, las autoridades municipales se apresuraron a corroborar cuán justa había sido esta decisión. El 28 de febrero de 1670 Leopoldo I firmó el decreto de expulsión para todos los judíos de Viena y de Austria y en julio de ese mismo año ya no quedaba en Austria ni un solo judío. Fue pues el odio antijudío del piadoso emperador el que motivó esta expulsión.¹¹⁴ De nuevo se había destruido una gran comunidad judía, se había empujado a sus miembros a vagar sin refugio ni patria, expuestos a un destino incierto. Ninguno de los muchos miles que fueron expulsados se bautizó para poder quedarse y huir así de este sufrimiento.

Para conmemorar la expulsión de los judíos de Viena se cambió el nombre de su barrio, que en honor al emperador recibió el nombre de “Leopoldstadt”. Asimismo, en el lugar donde se encontraba la sinagoga el mismo monarca puso la primera piedra para construir allí una iglesia cristiana que en el futuro fue llamada “Leopoldskirche”.

No obstante, la alegría de los vieneses se desvaneció muy pronto, ya que la economía sufrió un fuerte revés: el comercio se debilitó, los precios de las

¹¹³ Cf. Keller, 2004: 369.

¹¹⁴ Ben Šašon, Hayim Hilel (ed.). *Geschichte des Jüdischen Volkes: von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Múnich. Beck, 2007, p. 923.

mercancías habían aumentado, la mano de obra escaseaba y el crédito barato era difícil de conseguir.

La gran mayoría de los emigrantes de Viena emigró a Moravia buscando un nuevo lugar donde establecerse. Sin embargo, un pequeño grupo de judíos emigró hacia el norte, a Prusia, donde fundaron la comunidad de Berlín, una comunidad de gran relevancia para la historia de los judíos.

El estado de Brandeburgo, que en ese momento se hallaba en pleno desarrollo económico abrió las puertas a los judíos por pura conveniencia económica. Los judíos debían ayudar a fomentar una economía basada en el crédito, imprescindible para la creación de un estado moderno, en lugar del intercambio de productos naturales que aún predominaba. De este modo los judíos debían contribuir para mejorar el comercio y aumentar los ingresos del estado. El príncipe elector Federico Guillermo I de Brandeburgo (1620-1688) sabía servirse muy bien de los judíos como banqueros, agentes y comerciantes siguiendo el modelo de los Países Bajos. Cuando su embajador en Viena le informó de manera confidencial sobre la expulsión de los judíos, decidió sin dudarle aprovecharse de esta situación. El “Gran Elector” declaró que estaría dispuesto a aceptar a cincuenta familias ricas y bien acomodadas que estuvieran dispuestas a invertir en su país. En mayo de 1671 se firmó el edicto de acogida, mediante el cual se admitían a cincuenta familias judías con el fin de que contribuyeran al desarrollo del comercio y la economía de Prusia, concediéndoles protección especial.¹¹⁵ A estas familias se les autorizó ejercer sus negocios en Brandeburgo y a vender sus mercancías en los mercados semanales y anuales. No se les permitió tener sinagoga, pero sí reunirse en sus casas para sus ritos religiosos. También se les concedió tener matarife propio y un maestro para instruir a sus hijos.¹¹⁶

Apenas se habían establecido los inmigrantes judíos (siete familias en Berlín y el resto en otras zonas de Brandeburgo), cuando ya surgieron protestas contra la libertad de comercio que se les había concedido. En 1672 los

¹¹⁵ Cf. Herzig, 2002: 118.

¹¹⁶ Cf. Keller, 2004: 371.

comerciantes cristianos de Fráncfort del Óder y de las provincias se quejaron al príncipe elector por haber admitido a los judíos en Brandeburgo, le recordaron que un siglo antes los antepasados de estos nuevos inmigrantes habían sido expulsados y le pidieron de nuevo su expulsión. Federico Guillermo I se negó, puesto que pensaba que los comercios de los judíos no podían perjudicar al país y no estaba dispuesto a que nadie se inmiscuyera en su política. El “Gran Elector” fue el primer príncipe alemán en permitir a los judíos estudiar en la Universidad. Correspondiendo a la petición del joven Tobías Cohen (1652-1729) y de su amigo Gabriel Felix Moschides para que les dejara estudiar medicina, Federico Guillermo ordenó a la Facultad de Medicina de Fráncfort del Óder que se permitiera la asistencia a las clases de la Universidad a los jóvenes judíos e incluso les concedió una beca. A Elías Gumpertz, de Emmerich, le nombró agente suyo. El “Gran Elector” acogió también a más judíos adinerados procedentes de Hamburgo, Glogau y otras ciudades. Finalmente vivían más de mil judíos en Brandeburgo, donde, bajo duras condiciones y rodeada de la hostilidad de los cristianos comenzó una nueva vida para estas comunidades judías.

1.5. La situación de los judíos en la Alemania del siglo XVIII

Al igual que en los siglos anteriores, en el siglo XVIII Alemania no existía como nación. El territorio de la actual República Federal estaba dividido en diferentes estados y principados. La mayoría de los judíos que vivían en los territorios alemanes eran víctimas del odio antisemita cristiano y de condiciones inhumanas. Como ya hemos visto a lo largo del capítulo, los judíos eran perseguidos por los cristianos a causa de su religión. Su cultura les resultaba incomprensible y por ello la consideraban extraña y bárbara. Así vivían los judíos en el siglo XVIII: contemplados con recelo como extranjeros, tolerados exclusivamente en guetos, acosados continuamente por prejuicios y sometidos a un permanente hostigamiento. Para poder vivir sin ser molestados tenían que actuar siempre con mucha prudencia, ya que únicamente eran judíos tolerados y tan solo podían existir al margen de la sociedad.

Para reflejar mejor la situación de los judíos que, en el siglo XVIII, vivían en los territorios alemanes, este apartado del capítulo hará referencia a los edictos judíos prusianos de 1730 y 1750, así como a las seis patentes de tolerancia que el emperador de Austria José II (1741- 1790) promulgó entre 1781-1789.¹¹⁷ Si bien en los edictos se expresa el antiquísimo prejuicio antijudío, en las patentes de tolerancia se puede percibir el espíritu moderno de la Ilustración, incluso cuando no significaran la igualdad legal para los judíos. En Prusia los judíos eran extranjeros tolerados y tan solo se les utilizaba para realizar transacciones financieras; en Austria fueron tolerados precisamente por este motivo, pero desde 1781 vivían con más libertad y eran de mayor utilidad al estado.

La historia de los judíos en Prusia hasta el Edicto de emancipación de 1812 fue una historia de reglamentación estatal y de explotación fiscal.¹¹⁸ Los judíos solo agradaban al estado si eran ricos.¹¹⁹ El judío que quisiera una carta de protección tenía que poder pagar por ella y resultar útil al estado. Todos los demás judíos, demasiado pobres para pagar los privilegios, no eran deseados. Para ellos se promulgaron leyes que dificultaban al máximo o imposibilitaban su existencia mediante estrictas limitaciones de vivienda y de trabajo. La mayoría de los judíos que emigraban procedentes de otra ciudad eran expulsados en la frontera del estado territorial o más tarde en las puertas de la ciudad. Después los “judíos-mendigos” vagaban de comunidad en comunidad o se convertían en vendedores ambulantes, feriantes o estafadores.

¹¹⁷ Las patentes de tolerancia promulgadas por José II no afectaron únicamente al credo judío, sino que también acabaron con las opresiones que existían en Austria contra la Iglesia Protestante. Para una mayor profundización sobre los efectos que tuvieron estos edictos sobre las comunidades protestantes de Austria: Cf. Barton, Peter F. *Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen*. Viena. Institut für protestantische Kirchengeschichte, 1981.

¹¹⁸ Erika Herzfeld, en su artículo sobre el ascenso social del judío de Spandau Levin Joseph, muestra claramente cuán profundamente afectaba esta legislación y explotación fiscal a la vida personal y profesional de un judío concreto en la Prusia del siglo XVIII. Cf. Herzfeld, Erika. “Der soziale Abstieg des Levin Joseph aus Spandau. Zur Situation der Juden in Brandenburg-Preußen Ende des 18. Jahrhunderts”, en: Herzfeld, Erika. *Juden in Brandenburg-Preußen. Beiträge zu ihrer Geschichte im 17. Und 18. Jahrhundert*. Berlín. Hentrich & Hentrich, 2001, pp. 165-174.

¹¹⁹ Cf. Berghahn, 2000: 24.

Bajo el reinado de Federico II (1740-1786) los judíos permanecieron excluidos tanto estatalmente como socialmente. Fiel al consejo de su padre, Federico Guillermo I de Prusia (1688-1740), de oprimir a los judíos, ya que, en su opinión, todos los judíos eran estafadores y ladrones,¹²⁰ Federico II promulgó en 1750 un reglamento general muy restrictivo para los judíos de Prusia.

Tanto Federico Guillermo I (rey de Prusia desde 1713 a 1740) como su hijo Federico II (1712-1786) despreciaban a los judíos por motivos religiosos,¹²¹ pero irónicamente se servían de ellos cuando su trabajo era beneficioso para el estado. En su testamento de 1752 Federico II exhortaba a su sucesor a cuidarse de los judíos: había que protegerse de su intromisión en el comercio al por mayor, había que evitar el aumento de su población y, en caso de que cometieran algún acto deshonesto, había que despojarles de su permiso de residencia.¹²²

La libertad personal y económica que los judíos disfrutaban desde 1671 fue limitada bajo el reinado de Federico Guillermo I. Inmediatamente después de subir al trono en 1713, Federico Guillermo I de Prusia redujo los derechos concedidos a los judíos. El aumento de población de los judíos así como sus actividades económicas se restringieron de nuevo. El llamado “rey sargento” utilizó a los judíos para reactivar la economía del estado, pero no mejoró en absoluto su situación legal y social. Únicamente el rey tenía la potestad de conceder privilegios a los judíos. En su edicto de 1714, el permiso de residencia solo se podía transferir a un hijo y el permiso de residencia legal para los demás hijos tenía que comprarse. Por el permiso del segundo hijo había que pagar 1000 táleros, por el del tercero 2000. Solo podían ser admitidas las familias judías que poseyeran un capital mínimo de 10.000 táleros, pero de estas familias, únicamente un hijo o una hija podía contraer matrimonio.¹²³

Los judíos de Prusia estaban supeditados a una administración central, la “directiva general” (Generaldirektorium). Ésta regulaba desde Berlín todos los

¹²⁰ Cf. Berghahn, 2000: 25.

¹²¹ Cf. Nachama, Andreas, Schoeps, Julius H., Simon, Hermann (eds.). *Juden in Berlin*. Berlín. Henschel. 2002, p. 29.

¹²² Cf. Berghahn, 2000: 25.

¹²³ Cf. Nachama, 2002: 29.

asuntos judíos: comercio, cambio, impuestos etc. Desde la Edad Media los judíos no podían luchar en la guerra ni formar parte del ejército, se encontraban pues bajo la protección del emperador (legal- y socialmente eran considerados sus siervos) y dependían directamente de él. Los judíos protegidos eran gravados por el estado con la regalía judía. Esta regalía judía podía regalarse, heredarse o venderse para llenar las arcas vacías del estado. Más tarde se introdujo un impuesto especial para los judíos por su “incapacidad para la lucha”, llamado “Schutz-Rekruten-Gelder”¹²⁴ (Berghahn, 2000: 27) en el edicto de 1730. En este edicto, se prohibía también a los judíos el ejercicio de toda clase de artesanía burguesa. Solo se les permitía ejercer el oficio de carnicero, grabar sellos, confeccionar bordados en oro y plata y pintar en vidrio. Asimismo se limitaba a los judíos la libertad de comercio (el comercio con especias, por ejemplo, fue prohibido de nuevo) y el número de familias toleradas en Berlín de reducía a 100.¹²⁵

Como ya hemos visto en páginas anteriores, también en el derecho eclesiástico los judíos eran considerados “siervos eternos”, ya que como “pueblo ciego” no reconocieron en Cristo al hijo de Dios. Por eso, los judíos, en calidad de no creyentes, debían llevar desde el Medievo un símbolo judío que les diferenciara de manera humillante y difamatoria del resto de la población (normalmente un círculo amarillo o un sombrero puntiagudo). A principios del siglo XVIII los judíos tuvieron que pagar 8.000 táleros imperiales por la compra de un símbolo judío. No hay lugar a dudas pues de que las explotaciones a los judíos fueron una constante en el siglo XVIII. El dinero de protección siempre fue aumentado soberano tras soberano. En 1700 el importe de este dinero de protección ascendía en Berlín a 3000 táleros por comunidad, en 1768 la suma ya alcanzaba los 25.000 táleros. La comunidad tenía que pagar el impuesto de protección, puesto que ya era imposible pagarlo de manera individual. A partir de 1700 se introdujo el “dinero para los reclutas” con el cual se financiaba el reclutamiento, el montaje y el cuidado de un regimiento de soldados de infantería. Para ello los judíos de Berlín tenían que pagar 4800 táleros al año.

¹²⁴ “dinero de protección a los reclutas”.

¹²⁵ Cf. Nachama, 2002: 31.

Aún así, los judíos tenían que pagar todavía más: para las ocasiones especiales también se introdujeron tasas, como por ejemplo impuestos por contraer matrimonio, por expedir el permiso matrimonial, por tener un hijo o por cada alarma de fuego que se produjera.

Tras la Guerra de los Siete Años (1756-1763) Federico II explotó a los judíos más aún. No dándose por satisfecho al haber aumentado de nuevo el impuesto de protección, la comunidad judía tenía que gastar 12.000 táleros por suministros de plata anuales y desde 1769 los judíos estaban obligados a comprar en ocasiones especiales determinadas cantidades de porcelana de la manufactura real, por ejemplo, por el nacimiento del primer niño tenían que adquirir una cantidad de porcelana por valor de 300 táleros, por el segundo una cantidad de 500 táleros y así sucesivamente. Asimismo los judíos tenían que pagar aduana por sí mismos, debido a que Federico I, rey de Prusia desde 1701 a 1713, ya había introducido la aduana corporal y Federico II la mantuvo. Así pues, cuando un judío extranjero cruzaba la frontera de una provincia o de una ciudad tenía que pagar un impuesto que equivalía aproximadamente al valor de un buey.

En este contexto es digno de mención que los judíos de Berlín pagaban el doble de impuestos que los cristianos y que en estos tributos especiales se ven reflejadas la discriminación legal, la humillación y las vejaciones que sufrían los judíos en Prusia. Éstos, además, como ya he indicado con anterioridad, estaban excluidos de todos los negocios de los comerciantes burgueses así como de los gremios desde la entrada en vigor del edicto de 1730. El estado pretendía con ello proteger a los mercaderes cristianos y a los ciudadanos de a pie de los daños y opresiones de los judíos. En el siglo XVIII los judíos continuaban siendo pues, legalmente, socialmente y económicamente tan solo extranjeros tolerados.

Estas medidas de explotación fiscal condenaban a la mayoría de la población judía (65%) a una vida miserable. Existía una clase media (33%) que no correspondía exactamente a la clase media burguesa y que vivía del dinero y del comercio con el entorno cristiano. Tan solo una pequeña clase alta de judíos

con privilegios (2%) vivía con bienestar.¹²⁶ Entre los judíos privilegiados se encontraban banqueros, grandes mercaderes etc. La clase media estaba compuesta a su vez de pequeños comerciantes, vendedores ambulantes, vendedores de cachivaches y objetos usados y también de prestamistas que vendían sus mercancías a los cristianos en ferias y mercados semanales. El resto vivía en la pobreza y dependía de la limosna de la comunidad judía.

Federico Guillermo I se acercó con recelo a los judíos para proveer a su ejército y financiarlo. Una de las cargas financieras de Prusia era la existencia de un ejército permanente que superaba el potencial financiero del estado. Eran pues los mismos judíos los que proporcionaban a los gabinetes de guerra los créditos necesarios y los que proveían de víveres al ejército.

Federico II quería integrar únicamente a los judíos ricos de manera productiva en la economía prusiana. Así lo expresa el llamado *Privilegio y reglamento general revisado referente a los judíos del reino (Revidirte General Privilegium und Reglement, vor die Judenschaft im Königreiche Preußen 1750)*: Aquellos judíos que mediante la apertura de fábricas sean útiles al estado deberían obtener concesiones y también ser especialmente protegidos. Con esto el rey hizo una excepción, ya que a los judíos les estaba prohibido ejercer una profesión burguesa.¹²⁷ Sin embargo, después de la Guerra de los Siete Años Federico II forzó a los judíos que se habían convertido en millonarios¹²⁸ gracias a la guerra a hacerse cargo de fábricas poco rentables o a fundarlas.

Al igual que en siglos anteriores, en el siglo XVIII estaba también muy extendido el prejuicio de que los judíos poseían una inclinación innata por el dinero y el provecho personal, a pesar de que eran los mismos cristianos los que desde la Edad Media los habían forzado a ejercer la usura. Eran pues los cristianos los que se aprovechaban de los judíos: la carta de protección tenía que

¹²⁶ Cf. Toury, Jacob. "Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum", en: Liebeschütz, H, Paucker, A. (eds.). *Das Judentum in der deutschen Umwelt (1800-1850)*. Tubinga. Mohr, 1977, p. 148.

¹²⁷ Cf. Berghahn, 2000: 30.

¹²⁸ Después de la Guerra de los Siete Años, Federico II encargó a los financieros judíos Ephraim e Itzig la falsificación de moneda, para evitar así su desvalorización. Los judíos participantes de esta operación amasaron una gran fortuna.

comprarse y renovarse cada vez que accediera al trono un nuevo soberano. Los judíos, como ya he mencionado anteriormente, pagaban el doble de impuestos que los cristianos. A estos había que añadirles los impuestos especiales y la compra forzosa de porcelana, a los cuales ya hemos hecho referencia.

La intención de los edictos prusianos era evitar la inmigración de judíos y limitar el aumento de los judíos autóctonos. De este modo en el edicto de 1730, al cual ya he hecho mención, se limitó a 100 el número de familias judías que podían residir en Berlín. El edicto fue tan severo que provocó que 387 judíos fueran expulsados de esta ciudad. En el decreto de 1750 se prohíbe a los judíos extranjeros establecerse en Prusia. Tan solo si podían probar poseer una fortuna de 1000 táleros se les permitiría establecerse y tendrían la posibilidad de solicitar la carta de protección.¹²⁹ En el apartado del *Reglamento general para los judíos prusianos* de 1750: *Principios que deben tenerse en cuenta en el asentamiento de judíos (Grundsätzen so bey Ansetzung der Juden beachtet werden sollen)*, se hace una diferenciación entre “judíos ordinarios” y “judíos extraordinarios”. Los judíos ordinarios podían conseguir únicamente que se estableciera uno de sus hijos, el cual, tras la muerte de su padre, tenía derecho a la carta de protección. El resto de los hijos tenía que marcharse o al menos no ejercer el comercio. Para impedir una reproducción “ilícita” de las familias, la *Cámara de la guerra y del estado (Kriegs und Domänen Cammer)* solo permitía aquellos matrimonios de aquellos judíos que poseían una fortuna considerable, ya que a los judíos extraordinarios, que tan solo eran tolerados mientras vivían, se les había prohibido el permiso de residencia de un hijo tras la muerte de su padre, excepto si éste poseía una fortuna de 1.000 táleros.¹³⁰ Sin embargo, al final de la Guerra de los Siete Años la comunidad judía de Berlín pudo comprar el permiso de residencia del segundo hijo a cambio de una suma de 70.000 táleros.¹³¹

¹²⁹ Cf. Berghahn, 2000: 32.

¹³⁰ Cf. Berghahn, 2000: 32.

¹³¹ Cf. Keller, 2004: 439.

Entre los judíos residentes en la Prusia del siglo XVIII podemos percibir claramente seis grupos que se diferencian entre sí económica-, legal- y socialmente:¹³²

1. La cima de este orden social jerárquico estaba compuesto por una pequeña clase alta de judíos de la corte privilegiados. Tenían tantos privilegios que su situación casi se podía equiparar con la de los mercaderes cristianos. Se trataba de proveedores del ejército, fundadores de fábricas o bancos, asesores financieros etc.
2. El segundo grupo estaba formado por los “judíos ordinarios”. Éstos solo podían establecerse en un lugar determinado. Podían obtener derechos de comercio o concesiones y les estaba permitido ejercer una profesión. Tan solo podían transferir a uno de sus hijos la carta de protección y tenían prohibido tener un segundo hijo, aunque en la práctica esto era posible a cambio de importantes sumas de dinero. Eran mercaderes, fabricantes, comerciantes y prestamistas los que formaban esta clase media judía.
3. Al tercer grupo pertenecían los “judíos extraordinarios”. En este caso tan solo una persona podía disfrutar de la carta de protección y no estaba permitido transferir esta carta a ningún hijo. Al morir el poseedor de la carta los otros miembros de la familia podían ser expulsados. Este grupo estaba compuesto por vendedores del mercado, obreros, pequeños usureros etc.
4. El cuarto grupo estaba formado por “empleados públicos judíos” como por ejemplo rabinos, cantores, trabajadores en las escuelas de las sinagogas, vigilantes del cementerio, carniceros, panaderos, cocineros, médicos, encargados de las puertas de la ciudad, editores hebreos etc. Federico II fijó el número de estos empleados a 55, de los cuales tan solo una parte podía casarse.
5. Los judíos que no tenían derecho a carta de protección formaban el quinto grupo. Eran miembros de familias de judíos protegidos

¹³² Cf. Nachama, 2002: 34-36.

ordinarios y extraordinarios y por ello meros dependientes que no podían ejercer una profesión.

6. Los mensajeros y ayudantes de los judíos constituían el sexto grupo. Se trataba pues de los empleados de las familias toleradas. Éstos eran únicamente tolerados mientras durara su actividad profesional. Por ella se les concedía un permiso de residencia que les proporcionaba un mínimo de seguridad. No podían casarse y tenían que abandonar la ciudad en caso de matrimonio.

La situación de los judíos en Austria hasta 1782 no era muy diferente a la de Prusia. 110 años antes ya habían sido humillados tras su expulsión de Viena, pero bajo el reinado de José II (1765-1790) fue promulgado un edicto para los judíos de Bohemia, Baja Austria y Viena que, fiel al espíritu de la Ilustración, significó la abolición de las limitaciones humillantes a las que estaban sometidos, la mejora de sus condiciones como ciudadanos y la tolerancia religiosa. La patente de tolerancia de José II acabó pues con la penosa situación que los judíos venían sufriendo desde la Edad Media y el Feudalismo.¹³³

Para la promulgación de estas patentes de tolerancia no existían únicamente objetivos ilustrados, sino que los intereses políticos jugaron también un gran papel. José II tenía que practicar una política de tolerancia, ya que su imperio estaba compuesto de minorías religiosas y no era su deseo poner en peligro la unidad de su estado plurinacional. El número de las minorías religiosas ascendía a casi los seis millones de personas y estaba formado por protestantes, calvinistas, husitas, ortodoxos ruso-griegos y judíos. Los edictos de tolerancia fueron promulgados primero para las minorías cristianas (excepto los husitas) y más tarde para los judíos. El edicto de tolerancia de 1782 abolió las limitaciones humillantes que sufrían los judíos europeos desde hacía siglos, como por ejemplo la obligatoriedad de vivir en el gueto, la aduana corporal, el símbolo judío o la prohibición de salir a la calle en los días festivos cristianos. Tras la promulgación de este edicto los judíos podían al menos en Austria mostrarse en público libremente sin ser molestados.

¹³³ Cf. Allerhand, Jacob. *Das Judentum in der Aufklärung*. Stuttgart. Frommann-Holzboog, 1980, p. 34.

Sin embargo la implantación del edicto no provocó que la sociedad, los artesanos y los mercaderes reconocieran inmediatamente la igualdad de los judíos: éstos continuaron siendo excluidos de los gremios, pero al menos les estaba permitido fundar sus propios gremios. Al igual que en Prusia, se animó a los judíos en Austria a fundar fábricas y manufacturas. Tras su regreso a Viena, los judíos se convirtieron en los principales asesores financieros del emperador.

En general podemos hablar de las siguientes mejoras para los judíos de Austria: en el edicto existe una tendencia humana y educadora muy marcada.¹³⁴ Ya no se considera a los judíos ni bárbaros ni obstinados, sino que éstos son mejorables y educables. Con el edicto se autorizó a los judíos a fundar sus propias escuelas para sus hijos o a enviarlos a escuelas cristianas donde el aprendizaje de la escritura, lectura y cálculo en alemán estaba garantizado. El emperador puso un gran empeño en que todos los judíos aprendieran a leer y a escribir en alemán en un plazo de dos años para que en un futuro todos los libros de contabilidad y los contratos fueran redactados en alemán. El hecho de que los judíos pudieran dominar la lengua alemana era muy ventajoso para los intereses del estado y de la economía. A diferencia de Prusia, las autoridades austriacas consideraron conveniente, para preservar la unidad territorial de su estado pluriétnico, fomentar una rápida integración y asimilación de los judíos.

No obstante, el edicto de 1782 contenía algunas limitaciones: los judíos no podían fundar nuevas comunidades ni construir nuevas sinagogas. El tribunal rabínico, que intervenía en todas las disputas internas judías y tomaba decisiones de derecho civil, fue abolido. Existían tantas restricciones de inmigración y de matrimonio como en Prusia. Además los judíos tolerados no podían incluir en la carta de protección a ningún hijo. Sin embargo, al igual que en Prusia, se hacían excepciones con los judíos ricos.

De todas formas, no todos los judíos sentían un gran entusiasmo por los edictos de tolerancia de José II, ya que muchos pensaban que la vida en el gueto les protegía de la modernización del entorno cristiano. Los judíos ortodoxos

¹³⁴ Cf. Heuberger, Rachel, Krohn, Helga. *Hinaus aus dem Ghetto...Juden in Frankfurt am Main 1800-1950*. Fráncfort de Meno. Fischer, 1988, p. 16.

temían que la nueva situación legal provocara una desaparición de la religión y la cultura judías. El reconocimiento de sus derechos humanos fue sin duda bien recibido, pero la igualdad burguesa significaba su integración en el estado moderno y con el tiempo su aculturación y asimilación. La promulgación de los edictos fue contemplada por las autoridades austriacas como un avance moderno, pero este punto de vista era tan solo un punto de vista unilateral. Las autoridades estaban orgullosas de su tolerancia, pero no se preguntaron en absoluto lo que para los judíos, su tradición y su vida cotidiana significaba esta integración.

En el siglo XVIII los judíos no vivían mezclados con los cristianos, sino que vivían entre sí, normalmente en el gueto. ¿Cómo era pues la vida cotidiana judía en la comunidad? ¿Qué consecuencias tuvieron las reformas en la vida judía? La comunidad judía en el siglo XVIII estaba bajo la supervisión del estado, pero gozaba de relativa autonomía. Los judíos tolerados eran protegidos por el estado, el cual, a cambio del impuesto de protección, les permitía organizar su vida religiosa, legal y social. La comunidad era responsable legal y financiera de la totalidad de los judíos. El gobierno le exigía que recaudara el impuesto de protección, que le entregara listas del número de tolerados y sus modificaciones y que se ocupara de los judíos extranjeros que se hacinaban en las puertas de la ciudad. Internamente la comunidad tenía la posibilidad de organizar su vida de acuerdo con su religión y tradición. Mediante este aislamiento los judíos podían preservar su cultura y su identidad.

La comunidad, por lo general formada en torno a una sinagoga, organizaba la vida religiosa, la jurisprudencia, la enseñanza y la beneficencia (cuidado de enfermos, asistencia a los pobres, enterramientos). Los dirigentes de la comunidad eran los ancianos elegidos (*Parmassi*). Su deber era velar para que la comunidad viviera según las enseñanzas y los preceptos de la religión judía. Por ello estos ancianos eran normalmente eruditos de las escrituras dirigidos por un rabino. Los judíos ricos y privilegiados ejercían también una gran influencia sobre la comunidad.

La jerarquía de la comunidad se basaba en dos criterios: formación talmúdica o riqueza. Si alguien aspiraba a tener una posición en la comunidad tenía que ser o erudito o rico. La enseñanza estaba planificada de manera diferente al mundo cristiano: con cinco años los niños eran escolarizados. Tanto los niños ricos como los pobres aprendían a leer y a escribir en hebreo y la escolarización era obligatoria para todas las clases sociales, al contrario que para los cristianos, entre los cuales existía un gran índice de analfabetismo. De todos modos, la educación tenía una orientación estrictamente religiosa. La lectura y la escritura se aprendía en la Torá y las enseñanzas se limitaban al estudio de la Biblia y sus comentarios, Torá y Talmud. Tras su ingreso en la comunidad con trece años, los jóvenes más dotados podían continuar con el estudio rabínico. Así pues, en esta educación tradicional faltaban materias de cultura general que completaran la educación religiosa, como por ejemplo matemáticas, geografía, ciencias naturales o lenguas extranjeras. Esta educación unilateral fue criticada por los ilustrados judíos. De este modo, a pesar de la oposición de los ortodoxos, los judíos Daniel Itzig (1723-1779) y David Friedländer (1750-1834) crearon en 1778 una escuela libre para los niños judíos pobres de Berlín. Otras ciudades como Breslau, Dessau, o Fráncfort siguieron esta iniciativa. Sin cuestionar la religión, la ilustración judía intentaba relajar las estrictas limitaciones de la tradición, puesto que una educación en cultura general significaba para los judíos el acceso a la sociedad cristiana.

El centro de la comunidad lo formaban la casa de oración, la escuela y la sinagoga. Como ya he mencionado anteriormente, la comunidad se hacía cargo de los enfermos, ancianos, viudas, huérfanos, pobres, así como también de los judíos extranjeros que se congregaban en la puerta de la ciudad. El portero tenía la obligación de registrar a los judíos extranjeros o de expulsarlos. También existían escribanos de la comunidad y enterradores. Los primeros tenían la función de escribir en un libro todo lo que concernía al estado; los segundos debían ocuparse de los entierros, en caso de que la comunidad tuviera cementerio propio.

La comunidad tenía sus propias leyes y podía imponerlas. Este hecho provocó por ejemplo conflictos con el estado absolutista prusiano, ya que éste no podía siempre tolerar que se hiciera justicia desde el derecho prusiano y desde el derecho talmúdico al mismo tiempo. Al principio se toleró la existencia del derecho talmúdico, pero Federico II restringió esta autonomía en Prusia cada vez más. Existía incluso oposición entre los judíos ilustrados a este derecho separado.

El sistema judicial judío estaba basado en la religión. Los judíos creían que este sistema había sido fundado por Dios, por ello lo consideraban derecho sagrado, ya que el Talmud, como enciclopedia del Judaísmo, contiene también, además de las prescripciones y comentarios, la tradición jurídica.¹³⁵ El tribunal rabínico, basado en el derecho rabínico y al cual ya hemos hecho mención, protegía la pureza de la doctrina y tomaba decisiones de derecho civil (como por ejemplo en herencias y separaciones) y mediaba en los asuntos internos judíos.

En Prusia, Federico II restringió en 1750 la jurisdicción judía. A partir de este año al tribunal rabínico únicamente le estaba permitido decidir sobre las cuestiones religiosas. Sobre cuestiones civiles o criminales decidía ahora un tribunal ordinario y siempre se presentaban dificultades cuando se comenzaba una disputa en un tribunal rabínico y ésta tenía que ser finalizada por un tribunal prusiano, ya que los jueces prusianos no sabían hebreo para poder leer las leyes talmúdicas. Por eso el tribunal cameral instó en 1770 a la comunidad judía a traducir las leyes judías para poder dictar sentencias independientemente del tribunal rabínico. Después de que el rabino de Berlín Hirschel Levin (1721-1800), debido a sus deficientes conocimientos de alemán, fracasara en esta empresa, se encargó revisar a Moses Mendelssohn (1729-1786) su traducción. De este modo se publicaron en 1778 las *Leyes rituales de los judíos* (*Ritualgesetze der Juden*) de Mendelssohn. No se trata en realidad de leyes rituales, sino de un manual jurídico que cataloga todas las leyes de derecho civil, como contratos matrimoniales, divorcios, testamentos etc. No obstante, el conflicto entre los dos sistemas jurídicos continuó estando presente.

¹³⁵ Cf. Trepp, Leo. *Die Juden. Volk, Geschichte, Religion*. Hamburgo. Rowohlt, 2004, pp. 252-257.

Prusia anuló poco a poco la jurisdicción judía. Algunos ilustrados como por ejemplo Christian Wilhelm Dohm (1751-1800) estaban de acuerdo con una jurisdicción judía autónoma, pero otros ilustrados como Moses Mendelssohn veían en la existencia de ambos sistemas una complicación para la vida en común con los cristianos y abogaron por una integración del derecho judío en el derecho cristiano.

A los judíos se les aislaba y discriminaba constantemente, pero en el seno de sus comunidades podían vivir sin ser molestados según los preceptos de su religión. Hasta finales del siglo XVIII los judíos vivían como un grupo separado que solo tenía contacto con el entorno cristiano mediante el comercio y la industria. Su vida religiosa, cultural y social se desarrollaba dentro de la comunidad. Tanto la modernización del estado absolutista como la influencia de la Ilustración contribuyeron a una relajación en el estricto modo de vida de la sociedad judía. A su vez, los judíos privilegiados, que gracias a su integración en la economía estatal pasaron a tener una posición adinerada, deseaban ahora ser respetables a los ojos de la sociedad cristiana.

La autonomía jurídica judía se restringió tanto en Prusia que a finales del siglo XVIII el tribunal rabínico solo podía ocuparse de los asuntos religiosos. Intelectuales judíos, como por ejemplo Aron Salomon Gumpertz (1723-1769), Moses Mendelssohn (1729-1786), Salomón Maimon (1754-1800) y David Friedländer (1750-1834) entre otros, buscaron establecer contacto con intelectuales cristianos. Los ilustrados no deseaban tener barreras religiosas y luchaban a favor de la tolerancia. La educación y la formación eran ideales que defendían tanto la Ilustración cristiana como la Ilustración judía (*Haskala*). Éstas fomentaron reformas, con las que ni los ortodoxos cristianos ni los ortodoxos judíos estaban de acuerdo, como la fundación de escuelas libres por Daniel Itzig y David Friedländer, que ya hemos mencionado en páginas anteriores. De este modo los reformadores de la Ilustración judía (*Haskala*) intentaron relajar las rígidas limitaciones de la sociedad tradicional sin poner en cuestión la religión. Éstos se movían tanto en el ámbito de la tradición judía como en el de la Ilustración europea y su formación supuso su billete de entrada en la sociedad

cristiana. Por lo tanto, los judíos del siglo XVIII vivían en dos mundos: el mundo de la tradición y el de la esfera moderna de la Ilustración.

Este es, pues, el entorno en el que Lessing vivió y escribió, y en el que él y el judío Moses Mendelssohn se conocieron. Lessing se encontró luchando contra un antisemitismo y unos prejuicios que se habían formado durante siglos y cuyos orígenes habían sido olvidados por la sociedad.

2. Los judíos de Lessing

La obra de teatro en un acto *Los judíos* que, publicada por vez primera en 1754, se inspiró en la novela de Gellert *La vida de la condesa sueca de G* (1747) (*Das Leben der schwedischen Gräfin von G*), fue redactada en 1749, durante el período estudiantil de Lessing en Leipzig, en una época en la que, como ya hemos visto en el capítulo anterior, los prejuicios religiosos contra los judíos tenían casi la categoría de dogmas de fe y éstos estaban presentes en todas las clases sociales. “Man kann daher den Mut, das Talent und die Toleranz des gerade Zwanzigjährigen nicht genug loben”¹³⁶. En efecto, la valentía, el talento y la tolerancia de Lessing al redactar y publicar posteriormente esta obra tienen un valor incalculable. Con veinte años, Lessing no solo redactó una comedia en la que desenmascaraba y ridiculizaba prejuicios antisemitas presentes en la sociedad de su época, sino que se enfrentó a unos prejuicios, que, como bien ha quedado reflejado en páginas anteriores, estaban anclados en la sociedad desde hacía muchísimos siglos.

“Era la primera vez en la Literatura Alemana que un escritor situaba en escena a un judío culto como figura positiva”.¹³⁷ El personaje del viajero de Lessing que aparece en la comedia desbarata completamente las convenciones teatrales del momento, según las cuales el judío únicamente podía ser representado en el escenario como figura viciosa o al menos como irrisoria.¹³⁸ La comedia de Lessing debía rebatir los prejuicios comunes contra el judaísmo mediante el ejemplo de un judío de gran nobleza y honestidad. Con su comedia de un acto Lessing contribuyó al recién comenzado debate sobre la tolerancia en Alemania. Para él su comedia era lo siguiente: “das Resultat einer sehr ernsthaften Betrachtung über die schimpfliche Unterdrückung, in welcher ein Volk seufzen muß; das ein Christ, sollte ich meinen, nicht ohne eine Art von

¹³⁶ Berghahn, 2000: 71.

“Por ello no se puede alabar lo suficiente el valor, el talento y la tolerancia del recién cumplido veinteañero.”

¹³⁷ Cf. Martini, Fritz. *Historia de la Literatura Alemana*. Traducido por Gabriel Ferrater. Barcelona. Labor, 1964, p. 193.

¹³⁸ Cf. Barner, Wilfried. “Vorurteil, Empirie und Rettung: Der junge Lessing und die Juden“, en: Strauss, Herbert (ed.). *Juden und Judentum in der Literatur*. Múnich. Deutscher Taschenbuchverlag, 1985, p. 58.

Ehrerbietung betrachten kann”.¹³⁹ Merece la pena pues analizar más profundamente esta pieza teatral, dado que refleja la temprana ausencia de prejuicios y las prontas ideas de tolerancia del joven Lessing y además, tal y como opinó Martini¹⁴⁰, y su opinión sigue vigente, es una clara precursora de *Nathan el sabio*. (*Nathan der Weise*, 1779).

2.1. Argumento de la obra

La obra trata de un barón, quien, en las inmediaciones de su hacienda, es atacado por unos salteadores de caminos. Un viajero que pasa por allí salva al barón de las garras de los ladrones. Como muestra de su agradecimiento, el barón invita a su salvador, que es la virtud sensible, ilustrada y escrupulosa en persona¹⁴¹, a su palacio, donde se especula si los ladrones eran o no judíos. Tanto los sirvientes como el barón creen y afirman que han sido los judíos los causantes del ataque, mientras el desconocido viajero rebate todos los posibles prejuicios contra los judíos. Durante su estancia en el palacio el viajero echa en falta su valiosa tabaquera.

Tras haber efectuado el viajero las observaciones e investigaciones necesarias, la verdad sale a la luz: uno de los criados no es únicamente el ladrón de la tabaquera, sino también uno de los bandoleros que habían atacado al barón. El sirviente Martin Krumm es, pues, desenmascarado por el viajero. Cuando el viajero pregunta a Martin Krumm si ha visto su tabaquera, éste reacciona de forma agresiva, está a la defensiva y afirma nervioso que él no es ningún ladrón. Con este comportamiento se delata a sí mismo. Para demostrar que él no es un ratero, Martin Krumm da la vuelta a sus bolsos delante del invitado desconocido. De modo inesperado caen al suelo las dos grandes barbas con las que Martin Krumm y el otro sirviente, Michel Stich, se disfrazaron de judíos para atacar al barón. A pesar de que el alterado sirviente

¹³⁹ *Lessings Werke* 1. Wölfel, Kurt (ed.). Fráncfort de Meno. Insel, 1982, p. 637.

“el resultado de una seria reflexión sobre la opresión vergonzosa bajo la cual un pueblo tiene que suspirar; que un cristiano, según mi opinión, no puede contemplar sin un modo de respeto.”

¹⁴⁰ Cf. Martini, 1964: 193.

¹⁴¹ Cf. Stenzel, Jürgen. “Idealisierung und Vorurteil: zur Figur des edlen Juden in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”, en: Moses, Stéphane, Schöne, Albrecht (eds.). *Juden in der deutschen Literatur*. Fráncfort de Meno. Suhrkamp, 1986, p.120.

asegura que utiliza las barbas para dar sustos a sus niños, las sospechas del viajero se refuerzan y éste se las confiesa al barón. A continuación, el viajero mantiene una conversación con su criado Christoph. Christoph cuenta al viajero cómo la sirvienta del barón, Lisette, le ha preguntado por la identidad de su señor. Dado que él no sabía nada sobre su amo, había mentido al respecto. Para impresionar a la sirvienta Lisette, el criado Christoph le cuenta que su señor era un noble holandés que había matado con la espada a un joven en un duelo. A continuación, los amigos del fallecido lo habían perseguido intensamente. Christoph le enseña a su señor la tabaquera plateada desaparecida, la cual él había recibido como regalo de Lisette tras su inventada narración. El sirviente Martin Krumm se la había regalado a ella anteriormente. El viajero sospecha ahora de su criado y le acusa de robo, pero la situación se aclara cuando la Lisette confiesa el verdadero origen de la tabaquera y los verdaderos ladrones se declaran culpables. Por eso el viajero se avergüenza de su comportamiento y pide disculpas a su criado. El barón, que ahora siente un doble agradecimiento para con su invitado, le ofrece sus posesiones y la mano de su hija. Sorprendentemente para todos, el viajero se da a conocer y declara que es judío. Puesto que los matrimonios entre judíos y cristianos no estaban permitidos, el viajero se ve obligado a renunciar a esta oferta. Al ofrecimiento que le hace el barón de tomar toda su fortuna el viajero responde con una negativa: él no desea ninguna recompensa material, sino que pide al barón “dass er künftig von seinem Brüdern etwas gelinder und weniger allgemein urteile.”¹⁴²

2.2. Lessing y el género de la comedia

Con su crítica de los prejuicios antisemitas en *Los judíos* Lessing deseaba la máxima difusión de su obra. Él quería que su mensaje de tolerancia fuera conocido por el mayor número de personas. Pero, ¿Cómo podía Lessing extender su obra de la mejor forma posible? ¿Cuál era en el siglo XVIII el género más adecuado para hacer realidad su intención? Si él hubiera escrito un

¹⁴² Lessing, Gotthold Ephraim. *Die Juden*, en: Wölfel, Kurt (ed.) *Lessings Werke* 1. Fráncfort de Meno. Insel, 1982, p.165. A continuación se citará la comedia según esta edición. “que él en el futuro haga juicios de sus hermanos un poco más suaves y menos generales.”

ensayo o un panfleto, Lessing hubiera sido leído con seguridad por una élite culta de la sociedad. Por lo tanto, Lessing encontró en el teatro el único medio de difundir sus ideas de tolerancia entre todas las clases sociales y para ello se sirvió de la comedia. “Die wahre Komödie allein ist für das Volk, und allein fähig, einen allgemeinen Beifall zu erlangen, und folglich auch einen allgemeinen Nutzen zu stiften”.¹⁴³ Por medio de la comedia Lessing creía en la posibilidad de causar algún tipo de efecto entre un numeroso público y en consecuencia, provocar un cambio de comportamiento social para con los judíos. La comedia constituía pues la herramienta perfecta para provocar la risa del público sobre sus propios prejuicios, ya que para Lessing los prejuicios son defectos que deben exponerse. Como afirma en una carta a su padre del 28 de abril de 1749, es misión de la comedia y del escritor de comedias “die Laster auf ihrer lächerlichen Seite schildern”.¹⁴⁴ La caracterización de lo ridículo en los defectos tiene una función pedagógica. Lessing mismo como espectador de comedias confesaba a su madre en su carta del 20 de enero de 1749: “Ich lernte wahre und falsche Tugenden daraus kennen und die Laster eben so sehr wegen ihres lächerlichen als wegen ihrer Schändlichkeit fliehen”.¹⁴⁵ Entonces, si lo ridículo de los defectos de los propios espectadores se muestra, el público se siente identificado con los defectos de los personajes, puede reflexionar sobre lo irracional y ridículo de estos defectos y en consecuencia puede ser capaz de reconocerlos y evitarlos. Como Lessing expresó más tarde en una carta a Friedrich Nicolai de noviembre de 1759, el objetivo de la comedia es “uns zur Fertigkeit verhelfen, alle Arten des Lächerlichen leicht wahrzunehmen”¹⁴⁶ (Stellmacher, 1979: 393). “Wer diese Fertigkeit besitzt, wird in seinem

¹⁴³ De Lessing, Gotthold Ephraim. *Theatralische Bibliothek* (1754), en: Mathes, Jürg (ed.). *Die Entwicklung des bürgerlichen Dramas im 18. Jahrhundert: Ausgewählte Texte*. Tübingen. Niemeyer, 1974, p. 30.

“Tan solo la verdadera comedia es capaz por sí misma de conseguir una aprobación general y en consecuencia de crear una utilidad general para el pueblo.”

¹⁴⁴ Stellmacher, Wolfgang (ed.). *G.E.Lessing. Lessing Frühe Komödien. Äusserungen Lessings zur Komödie*. Leipzig. Reclam Universal-Bibliothek, 1979. p. 381.

“caracterizar los defectos en su lado más ridículo.”

¹⁴⁵ Grimminger, Rolf (ed.). *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Deutsche Aufklärung bis zur französischen Revolution 1680-1789* 3. München. Carl Hanser, 1980, p. 442.

“a través de las comedias conocí virtudes verdaderas y falsas y los defectos se esfuman más precisamente debido a su ridiculez que debido a su infamia.”

¹⁴⁶ “ayudarnos a adquirir la habilidad de percibir todas las clases de ridiculez.”

Betragen alle Arten des Lächerlichen zu vermeiden suchen, und eben dadurch der wohlgezogenste und gesitteste Mensch werden”¹⁴⁷ (Stellmacher, 1979: 393). Con la obra *Los judíos*, Lessing quería hacer reír al público sobre sus propios prejuicios y de este modo poder suavizar su postura hacia éstos. De esta manera la comedia pretendía ayudar a los espectadores a reconocer rápidamente sus prejuicios irracionales y ridículos contra los judíos, y así posibilitar un futuro cambio de actitud para con esta minoría, mejorando en consecuencia a toda la sociedad en general. Para lograr estos objetivos, la comedia se sirve, tal y como Lessing expresó posteriormente en su *Dramaturgia de Hamburgo* (1767-1769), de una herramienta esencial, la risa:

La comedia quiere corregir a través de la risa, no a través de la burla, y lo que desea justamente mejorar no son las imperfecciones con las que nos hacen reír ni menos aún, exclusivamente a las personas en las que se dan estas imperfecciones ridículas. Su auténtica y general utilidad consiste en la risa por ella misma, en el ejercicio de nuestra capacidad para observar lo ridículo; para observarlo sin esfuerzo y con rapidez bajo todos los fingimientos de la pasión y de la moda, en todas sus combinaciones con defectos aún peores o con buenas cualidades, e incluso en las arrugas de la ceremoniosa gravedad.¹⁴⁸

La comedia no corrige en general los defectos representados de los personajes, sino que más bien ayuda al espectador a reconocer lo ridículo y a evitarlo. La risa y no la burla es el único medio para mejorar a los espectadores. Lessing considera que existen diferencias entre la risa y la burla: Podemos reírnos de una persona y de las situaciones en las que se encuentra, sin burlarnos de ella. Cuando nos reímos de una persona, conservamos nuestro respeto hacia ella, la burla provoca, por el contrario, desprecio hacia los personajes. Con la finalidad de provocar en el público una risa constructiva y pedagógica, Lessing pone en escena en *Los judíos* a personajes cuyas buenas cualidades pueden valorar también los espectadores; ciertamente sin ellas el

¹⁴⁷ “Quien posee esta habilidad, tratará de evitar en su comportamiento estas formas de ridículo y se convertirá así en el hombre más educado y civilizado.”

¹⁴⁸ Lessing, G.E. *Dramaturgia de Hamburgo*. Capítulo XXIX. Traducido por Feliu Formosa. Madrid. Asociación de Directores de Escena de España, 1993, p.207.

público no podría reírse de sus defectos. Si el autor otorgara un defecto a un personaje indigno e infame, este personaje se convertiría a los ojos del espectador no en ridículo, sino en odioso y despreciable. En esta teoría de la risa en la comedia, que Lessing formuló años más tarde en su *Dramaturgia de Hamburgo* (1767- 1769), encaja, por ejemplo, el personaje del barón en *Los judíos*. En este caso se trata de un hombre de buenas cualidades: noble, bondadoso, hospitalario.., pero lo ridículo de sus prejuicios y las situaciones en las que Lessing le sitúa, provocan nuestra risa constructiva, hecho que también nos ayuda a reconocer lo ridículo de sus prejuicios y posteriormente intentar evitarlos en nuestra conducta. Al finalizar la obra, el barón goza todavía de nuestro respeto. A pesar de que estas declaraciones sobre el concepto de comedia de Lessing aparecieron más tarde que *Los judíos*, se puede considerar a *Los judíos* como una anticipación de este concepto.

Con la intención de llevar a escena su enseñanza de tolerancia y con ello difundirla, Lessing se sirvió de las tendencias literarias de sus contemporáneos así como de algunas de sus características. Con *Los judíos* Lessing se decanta por un género preferido en la literatura ilustrada temprana, la comedia. En su obra, Lessing sigue las convenciones que habían sido establecidas en la discusión ilustrada temprana, pero se esfuerza para ir más allá de los límites de estas convenciones. El escritor, dramaturgo y crítico literario Johann Christoph Gottsched (1700-1766), en su *Ensayo de una poética crítica para los alemanes*, (*Versuch einer kritischen Dichtkunst vor die Deutschen*, 1729) había formulado unas directrices con las que introdujo una revalorización de la comedia. Esta revalorización era necesaria, ya que hasta ese momento la comedia no había tenido una tradición en la Literatura Alemana. En general, este género no gozaba en Alemania de mucho prestigio. Gottsched describía así en 1724 la vida teatral de Leipzig y las comedias que allí se representaban¹⁴⁹: “Lo único que te ofrecían eran simples diversiones recargadas con arlequines y mezcladas con acciones y obras históricas, puras patrañas noveladas, artificiosas, embrollos amorosos y puras mascaradas y obscenidades

¹⁴⁹ Cf. Beutin, Wolfgang, Ehlert, Klaus et al. *Historia de la literatura alemana*. Traducción de Manuel José González y Berit Balzer Haus. Madrid. Cátedra, 1991, p.151.

populacheras” (Beutin, 1991: 151). Esta declaración despectiva de Gottsched se refería a los teatros ambulantes que, según afirmaba el famoso actor Konrad Ekhof¹⁵⁰ consistían en un “elenco de bufones trotamundos que recorrían toda Alemania de feria en feria, divirtiendo al populacho con bromas de mal gusto” (Beutin, 1991: 151). Además de la comedia, existía a principios del siglo XVIII un teatro cortesano que gozaba de gran prestigio y que, representado por compañías de actores italianos y franceses con contrato fijo, servía de entretenimiento únicamente a las clases aristocráticas cortesanas. Gottsched pues, emprende una revalorización de la comedia marcada por el espíritu de la Ilustración. Su compromiso por el teatro y por la comedia muestra claramente una dirección práctica y pedagógica. Gottsched descubre en el escenario un lugar donde la literatura nace, se encarna y desarrolla su efecto más intensivo. “Als Instrument der Bildung des Bürgers möchte er die Bühne haben, eine Schule der Tugend soll sie sein, des sittlichen Bürgers Abendschule”.¹⁵¹ Al comenzar su intento de reforma del menospreciado teatro popular, Gottsched muestra su perspicacia, ya que, al igual que para Lessing más tarde, la comedia tiene para él el encanto de dirigirse a un elenco de clases sociales mucho más amplio. La idea principal de Gottsched es sencilla: la misión de la comedia es representar comportamientos anómalos y así desenmascararlos. Para él, “Die Komödie ist nicht anders, als eine Nachahmung einer lasterhaften Handlung, die durch ihr lächerliches Wesen den Zuschauer belustigen, aber auch zugleich erbauen kann”.¹⁵² Se considera vicioso todo comportamiento que no se ajuste a la razón y esta irregularidad se puede reconocer cuando se vulnera la norma social. La comedia tiene para Gottsched una finalidad educativa, por lo tanto, Gottsched concede a este género un dogma moral, elevando así su categoría y eliminando de él todo lo que le molesta, todo lo que no se ajusta a la imagen de un orden razonable de la realidad. “Das fehlerhafte, lasterhafte Handeln wird

¹⁵⁰ Cf. Beutin, 1991: 151.

¹⁵¹ Fick, 2000: 49.

“Él quería tener a la escena como instrumento de formación del ciudadano, ésta debe ser una escuela de virtud, una escuela nocturna del ciudadano decente.”

¹⁵² Gottsched, Johann Christoph. Versuch einer critischen Dichtkunst en: Greiner, Bernhard. Die Komödie: eine theatralische Sendung: Grundlagen und Interpretationen. Tubinga. Francke, 1992, p. 150.

“La comedia no es otra cosa que una imitación de un acto vicioso que puede divertir a los espectadores gracias a su esencia ridícula, pero que también puede resultarles edificante.”

dem Verlachen ausgesetzt, weil es der Vernunft nicht folgt, das Lächerliche ist das Unvernünftige”¹⁵³ (Greiner, 1992: 150). Por lo tanto, en esta teoría de la comedia no hay lugar para la figura del arlequín puesto que sus jugarretas y obscenidades perturbaban el transcurso regulado de una obra teatral con mensaje moral. Al tratarse de una figura fantástica, el arlequín no podía representar los ideales ilustrados. Gottsched pensaba que los personajes debían tener contacto con la realidad para poder así ejercer sobre el público un efecto instructivo y moralizante. El arlequín, por el contrario, era una figura fantástica inventada, que no se ajustaba a las pautas de representación moralizantes ni al mundo razonable burgués. Además, la actuación del arlequín se basaba en improvisaciones y no estaba regulada, por lo que no correspondía a la normativa de la supremacía del texto sobre el teatro que Gottsched quería imponer siguiendo el modelo de la comedia francesa. En su actuación, los actores deben ceñirse a un texto establecido donde no hay lugar para la improvisación. En consecuencia, el arlequín no puede formar parte del nuevo género de comedia gottschediano.

La comedia que Gottsched plantea proporciona mediante la burla una sentencia moral¹⁵⁴, estará compuesta de personajes tipo y se denominará por tanto “Comedia tipo sajona” (“Sächsische Typenkomödie”). Se trata pues de una mera comedia burlesca: mediante la burla de lo opuesto la comedia refuerza una sentencia moral, con lo cual lo opuesto carece de peso propio. Éste es el camino que Gottsched muestra en su poética y que siguen su mujer Adelgunde con *Beaterías con faldas de ballena* (*Die Pietistirey im Fischbeinrocke*, 1736) o Johann Krüger con *Die Kandidaten* (*Los candidatos*, 1747).¹⁵⁵ Gottsched establece pues que la comedia debe tener forma de sátira. En este punto Gottsched añade que la sátira, para llegar a ser edificante, no debe atacar a personas concretas, sino que debe centrarse en las necesidades en general. Para que las acciones irracionales sean expuestas a la burla, puedan ser claramente reconocidas y más tarde eliminadas de la conducta real de los

¹⁵³ “La conducta incorrecta y viciosa es expuesta a la burla porque ésta no obedece a la razón, lo ridículo es lo irracional.”

¹⁵⁴ Cf. Greiner, 1992: 152.

¹⁵⁵ Cf. Greiner, 1992: 152

espectadores, cada personaje tiene que encarnar solamente un defecto. Esto lleva a la caricatura en contraposición al personaje vivo con psicología propia.

“Die Sächsische Komödie war eine Typenkomödie, die durch das Verlachen bestimmter Laster die Verhaltensformen des Bürgertums der Aufklärung zu bestimmen suchte”.¹⁵⁶ Los personajes de la comedia sajona carecen de personalidad propia, no son personajes independientes, sino personajes tipo que representan un determinado vicio o una determinada virtud. La comedia tipo sajona debe esforzarse por reflejar íntegramente aquellos vicios y virtudes que suelen aparecer en la vida cotidiana entre la gente de todas las clases sociales.¹⁵⁷

Los vicios de los personajes se llevan normalmente hacia el extremo para así provocar la risa del público y también, en consecuencia, una mejora en su conducta. Se espera pues que a través de la comedia tipo sajona, a través de la risa en común sobre las formas de conducta no aceptadas, se desarrolle una presión social represiva sobre una conducta viciosa determinada para formar normativamente el modo de proceder de los ciudadanos.¹⁵⁸

Con la creación de personajes tipo Lessing sigue en *Los judíos* la estructura de la comedia tipo sajona que Gottsched había definido y juega en su comedia con la expectativa de un judío poseedor de características negativas, puesto que en el título de la comedia tipo sajona se anticipa normalmente el personaje burlado: “Lessing kehrt schon mit der Titelwahl die herkömmliche Gattungserwartung um. In der sogenannten Verlachkomödie erscheint die lasterhafte, die unvernünftige und deshalb verlachenswürdige Figur, der Typus üblicherweise im Titel”¹⁵⁹ (Barner, 1985: 70). Sin embargo, en la comedia *Los judíos*, éstos aparecen más bien como objeto de los prejuicios que Lessing

¹⁵⁶ Citado en: Bahr, Ehrhard (ed.). *Geschichte der deutschen Literatur 2. Von der Aufklärung bis zum Vormärz*. Tübinga. Franke, 1998, p. 37.

“La comedia sajona era una comedia tipo que buscaba, mediante la burla de determinados vicios, decidir sobre las formas de comportamiento de la burguesía de la Ilustración.”

¹⁵⁷ Cf. Griminger, 1980: 435.

¹⁵⁸ Cf. Griminger, 1980: 435.

¹⁵⁹ “Lessing ya invierte con la elección del título la expectativa tradicional del género. En la denominada comedia burlesca aparece usualmente en el título la figura viciosa, irracional y por ello merecedora de la burla, el tipo.”

quiere cuestionar en su obra y las figuras ridículas son aquellas que ponen en su boca estos prejuicios.¹⁶⁰ Esta vez son los prejuicios de los cristianos los que son ridiculizados. La comedia de Lessing se desarrolla por tanto contra las expectativas de los espectadores: En lugar de la aparición del personaje tipo de un judío interesado y estafador, tal y como el público esperaba, al judío que entra en escena en la comedia solo se le pueden atribuir cualidades buenas y positivas.

Fiel a la Antigüedad, Lessing estaba también de acuerdo con Gottsched en que la tragedia y la comedia tienen que ser clasificadas en diferentes categorías sociales y estéticas. Horacio, quien, al servicio de Augusto, apoyaba la política del joven Imperio Romano, clasificó los géneros literarios según su categoría y les asignó unos temas correspondientes así como recursos para la representación. Para él, la tragedia y la epopeya, en las que aparecen reyes y generales, se situaban en la cumbre de la jerarquía poética, mientras que la comedia, en su calidad de género más bajo representaba a personas comunes expresándose en un lenguaje sencillo. Como ilustrado ligado a la corte, Gottsched se aferró todavía a esta norma. En su *Ensayo de una poética crítica* (1729) Gottsched confina a los personajes de la comedia a ser “ordentliche Bürger” (ciudadanos honrados) o personas de “mäßigem Stand” clase media, y fundamenta su restricción de la siguiente manera: “Nicht, als wenn die Großen dieser Welt keine Thorheiten zu begehen pflegten, die lächerlich wären, nein, sondern weil es wider die Ehrerbietung läuft, die man ihnen schuldig ist, sie als lachenswürdig vorzustellen”¹⁶¹ (Gottsched, citado en: Stellmacher, 1979: 412)

A pesar de que la comedia es para Gottsched un género secundario, Lessing coincide con él a la hora de valorar su utilidad: para Gottsched la comedia es “eine nützliche Kunstform, weil sie eine wirksame Waffe im Kampf gegen die Torheiten sein kann und Verstöße gegen die Grundsätze von Tugend und Vernunft im Sinne der höfisch gebundenen Aufklärung satirisch

¹⁶⁰ Cf. Arnt, Michael. “Lessings Judenlustspiel ‘Die Juden’: Plädoyer für ein kleines, heute noch aktuelles Meisterwerk” en: *Tribüne* 93 (1985), p. 145.

¹⁶¹ “No, como si los importantes de este mundo no solieran cometer necedades que sean ridículas, no, sino porque va contra el respeto que se les debe, representarlos como personajes irrisorios.”

geißelt”¹⁶² (Stellmacher, 1979: 412). Para Lessing la comedia, al estar dirigida a un abanico de clases sociales más amplio, es capaz de contribuir con su mensaje al bien común. Por esta razón, Lessing elige el género de la comedia para *Los judíos* y los utiliza pues como un arma en la lucha contra las necedades, ya que considera en su comedia a los prejuicios antisemitas como necedades absurdas y burguesas. “Im weiteren Verlauf der Aufklärung sieht man, dass die Komödie sich in aufgewerteter verwandelte und zu einem Instrument ernsthafter bürgerlicher Selbstdarstellung oder selbstbewuster bürgerlicher Zeitkritik umfunktioniert wurde”¹⁶³ (Stellmacher, 1979: 412). En la cuarta y quinta década del siglo XVIII surgió en Francia un nuevo tipo de comedia burguesa: la comedia conmovedora, la *comédie larmoyante*, que estaba representada por las obras de Marivaux, Destouches y Nivelle de la Chaussée y sobre todo, en Alemania, por las obras de Christian Fürchtegott Gellert (1715-1769).¹⁶⁴ La comedia conmovedora no debía burlarse de las necedades cometidas por personajes burgueses, como en la comedia satírica de Gottsched, sino que, por el contrario, debía representarse la grandeza moral de la gente sencilla. La comedia conmovedora pretendía acercar lo cómico a lo trágico y así dotar a la comedia de más prestigio mediante la transformación a lo cómico-serio. “Gellert schrieb in der bürgerlichen Familie angesiedelten Lustspiele, von denen er anerkannte, daß sie eher mitleidige Tränen als freudiges Gelächter erregten.”¹⁶⁵ De este modo la comedia conmovedora refleja un afán por una revalorización social de la burguesía. El joven Lessing introdujo una nueva etapa en la creación de comedias de la Ilustración. Esta etapa estaba impregnada por elementos de continuidad y discontinuidad para con las tendencias dramáticas presentes hasta ese momento. Tanto en su obra *Los judíos* como en sus comedias tempranas mantuvo la postura instructiva del

¹⁶² “una forma artística útil, porque ella puede ser un arma eficaz en la lucha contra las necedades y azota satíricamente las infracciones contra los principios de virtud y razón en el sentido de la ilustración ligada a la corte.”

¹⁶³ “En el siguiente transcurso de la Ilustración se ve que la comedia pasó a ser más revalorizada y se convirtió en un instrumento de seria autorrepresentación burguesa o de crítica contemporánea consciente de sí misma.”

¹⁶⁴ Cf. Stellmacher, 1979: 412.

¹⁶⁵ Cf. *Gellerts Vorrede zur Ausgabe seiner Lustspiele von 1747*. C.F. *Gellerts sämtliche Schriften* 3. Berlín/Leipzig 1863, p.10.

“Gellert escribió comedias desarrolladas en el seno de la familia burguesa, de las cuales reconoció que provocaban más bien lágrimas compasivas que alegres carcajadas.”

Ilustrado. Lessing adoptó posiciones de la comedia conmovedora¹⁶⁶ con una particularidad: nos muestra no solo la grandeza moral y la virtud de una persona que no pertenece a la nobleza, sino que nos muestra la grandeza moral en un judío quien, debido al desprecio de la sociedad está al margen de la misma y no posee ningún tipo de rango ni pertenece a ninguna clase social. En *Los judíos* Lessing logra crear una comedia seria, que, tras la revelación de la identidad del viajero, puede conmover a los espectadores. Pero Lessing fue más allá de la comedia conmovedora. Él dio el paso decisivo que liberó a la comedia de la posición discriminada que poseía con respecto a la tragedia, de manera que la comedia podía desarrollarse ilimitadamente como una forma artística independiente, operativo-satírica. Por un lado, Lessing se decantó por la comedia satírica, es decir, por la comedia tipo sajona, pero por otra parte llevó a la escena ciertas innovaciones. Como bien hemos visto en el concepto de comedia gottschediano, anteriormente a Lessing estaban mal vistos los ataques a comportamientos concretos así como provocaciones a personas individuales, grupos sociales o instituciones, ya que, según la doctrina artística ilustrada, los escritores se esforzaban por mantenerse al margen de afectos subjetivos y dedicarse a los valores subjetivos de razón y virtud. Ellos no querían dividir a su público y por eso se reían en general de las necesidades de la sociedad sin hacer referencia a nada concreto. Lessing renunció a esta generalidad y creó una producción teatral que se basaba en la vida actual del siglo XVIII y por eso esta producción tenía un contenido temporal específico. En algunas de sus comedias tempranas así como en *Los judíos*, Lessing hizo referencia a una realidad y a un tiempo concreto. De este modo, es evidente en *Los judíos* cómo Lessing expone los prejuicios antisemitas de su tiempo por boca de diferentes personajes pertenecientes a clases sociales diversas y cómo ridiculiza estos prejuicios. Al mismo tiempo Lessing denuncia la postura antijudía de la Iglesia como institución pública. Mediante la referencia en la comedia a un tiempo y a una realidad concreta, Lessing continuó con una antigua tradición artística rechazada hasta ese momento por los ilustrados: la observación de la realidad y el contacto con la vida contemporánea eran desde

¹⁶⁶ Cf. Stellmacher, 1979: 413.

tiempos muy antiguos características esenciales del teatro popular cómico. Ya el mimo griego, la forma antigua del teatro popular cómico, creó, mediante personajes tipo satíricamente exagerados y cercanos a la vida real, una imagen de su época ligada a la realidad, en la que el pueblo dio a conocer su visión del mundo y despreocupado, pero también comprometido y polémico, exponía sus opiniones sobre la vida. El teatro popular cómico poseía un efecto fascinador que era consecuencia de su capacidad de tratar problemas actuales y representar sin excepción todos los temas. “Das komische Volkstheater lebte von dem lebendigen Kontakt mit dem Publikum und der ständigen Auseinandersetzung mit den Angelegenheiten, die für das Publikum gerade wichtig waren”¹⁶⁷ (Stellmacher, 1979: 415). En esto reside la verdadera inmortalidad del drama popular cómico-satírico, que ha estado presente en todas las épocas y en todos los países. Tras el mimo antiguo, los misterios medievales, las representaciones de carnaval, la Commedia dell’arte italiana, el arlequín vienés y la farsa mágica, a principios del siglo XVIII los elementos del teatro cómico plebeyo estuvieron presentes y fueron efectivos. Éstos fueron considerados como un movimiento en contra de la cultura establecida y su crítica libre e irrespetuosa a acontecimientos actuales provocó el odio de las autoridades. Las arlequinadas del siglo XVIII no representaban únicamente características de una cultura plebeya, sino que a veces se limitaban a mostrar obscenidades y groserías sin una intención seria. Por este motivo, este género fue despreciado por los ilustrados, y muchos, como ya hemos visto en el caso de Gottsched, pusieron a la comedia al servicio de los intereses ideológicos y sociales de la clase alta burguesa de esa época. Gottsched quería crear una comedia burguesa que “nach dem gehörigen Art und für ein wohlerzogenes Publikum das bürgerliche Leben abschildern und dabei alle Verstöße gegen eine vernünftige Lebenshaltung satirisch bloßstellen.”¹⁶⁸ El afán de la burguesía después de 1740 por una revalorización social provocó

¹⁶⁷ “El teatro popular cómico vivía del vivo contacto con el público y de la continua discusión sobre asuntos que en ese momento eran importantes para el público.”

¹⁶⁸ Hinck, Walter. *Das deutsche Lustspiel des 17. und 18. Jahrhunderts und die italienische Komödie*. Stuttgart. Metzler, 1965, p.172.

“que, en su debida manera y para un público bien educado, exponga la vida burguesa y desenmascare satíricamente todas las infracciones contra un modo de vida razonable.”

inevitablemente una separación necesaria entre las comedias burguesas y los elementos de la comicidad vulgar. Los personajes campesinos y plebeyos se reducen en la comedia de la Ilustración a papeles de sirvientes. Gellert excluyó casi completamente de sus obras los personajes de criados, pero la mayoría de los autores de la Ilustración no renunciaron a los papeles de sirvientes, debido a que éstos eran más o menos una herencia del arlequín, y estas figuras eran muy queridas por el público para eliminarlas por completo. “So entstand das Korps der lustigen, pffiffigen, vorlauten, frechen, treuherzigen, unbeholfenen, faulen, verschlafenen Diener und Zofen, die ihren Herren oft an Schlaueit und Mutterwitz überlegen sind, die häufig den entscheidenden Einfall für die Intrige haben und sich zuweilen an ihrer Durchführung maßgeblich beteiligen” (Stellmacher, 1979: 418).¹⁶⁹ Lessing pues, retoma estas figuras en *Los judíos*. Christoph encarna en parte a este criado divertido, fresco e impertinente, que también se comporta de manera ingenua y obediente con su señor y resulta ser imprescindible para el desarrollo de la intriga y el descubrimiento de la verdad. Lisette representa a la doncella astuta, fresca, curiosa y también ingenua, que es capaz, por obediencia a su señor, de seducir al sirviente Christoph para averiguar la verdadera procedencia del viajero. Su imprescindible actuación es decisiva para el descubrimiento de los ladrones y la revelación de la identidad del extranjero. Ambos corresponden al canon de personajes tipo, que poseen determinados defectos y faltas, pero que normalmente no experimentan ningún desarrollo individual, aunque el sirviente Christoph experimente un pequeño desarrollo al final de la comedia, cuando es capaz de valorar y aceptar a su señor como judío, por lo que no se trata de un personaje tipo puro. Ambos comparten características comunes al arlequín, puesto que son criados ingeniosos, astutos, frescos que ayudan a desenmascarar a los culpables y son indispensables para el desenlace de la obra. Lessing buscó despreocupadamente y sin un miedo exagerado una unión entre la tradición

¹⁶⁹ También Friederici, Hans. *Das deutsche bürgerliche Lustspiel der Frühaufklärung (1736-1750) unter besonderer Berücksichtigung seiner Anschauungen von der Gesellschaft*. Halle. Niemeyer, 1957, pp. 45-50.

“Por lo tanto, surge la figura de los criados y las doncellas divertidos, graciosos, impertinentes, frescos, ingenuos, torpes, vagos y olvidadizos, que a menudo son superiores a sus señores en astucia y salero, que con frecuencia tienen una ocurrencia decisiva para la intriga y en ocasiones participan de manera decisiva en su realización.”

plebeya de la comedia y la comedia burguesa de la Ilustración, ya que era su deseo el incluir también al pueblo llano en la Ilustración burguesa. De este modo, Lessing creó una comedia en la que se mezclaban elementos satíricos y conmovedores, y que definirá así en su *Biblioteca teatral (Theatralische Bibliothek, 1754)*: “Das Possenspiel will nur zum Lachen bewegen; das weinerliche Lustspiel will nur rühren; die wahre Komödie will beides”¹⁷⁰ (Mathes, 1974: 30). Lessing combinó en *Los judíos* diversos elementos extraídos de tendencias teatrales diferentes para divulgar sus enseñanzas: en la obra, el espectador se ríe de la astucia y la cara dura de los criados, asimismo se puede reír seriamente sobre lo absurdo del prejuicio antisemita, pero ante la virtud y la magnanimidad del judío el espectador se conmueve. El joven Lessing creó en *Los judíos* una nueva comedia operativa burguesa. Para ello utilizó los diversos medios y matices presentes en el teatro popular para el reflejo y la crítica de determinados aspectos de la época.

En la estructura de las comedias tempranas de Lessing así como en *Los judíos* se puede reconocer la herencia del teatro popular cómico. El drama popular cómico se servía siempre de personajes tipo, es decir, de máscaras, las cuales mostraban de manera exagerada, satírica y cómicamente distanciada determinadas cualidades, deseos y esperanzas de los personajes, así como defectos y faltas de diferentes grupos de personas. La popularidad extrema de la que estas figuras estereotípicas gozaban entre el público residía en que los espectadores podían reconocer en estas personificaciones sus propios fallos, o también sus propias esperanzas. Por consiguiente, la masa se sentía identificada con estos personajes cómicos. Lessing observó con atención este fenómeno e intentó darle utilidad para lograr sus objetivos ilustrados. Como ya hemos mencionado anteriormente, tanto en sus comedias tempranas como en *Los judíos* aparecen numerosos personajes tipo que, debido a su carácter, a sus referencias temporales, a sus matices cómico-satíricos o didáctico-polémicos, imitan a máscaras conocidas del teatro popular. Lisette, por ejemplo, representa la figura de la doncella joven, intrigante e inteligente y sirve de versión

¹⁷⁰ “La farsa quiere únicamente provocar la risa; la comedia llorosa tan solo pretende conmover; la verdadera comedia quiere ambas cosas.”

femenina del personaje tipo del arlequín. Lessing, sin embargo, no imitó siempre en sus figuras a los personajes tipo del teatro popular cómico, sino que creó sus propias máscaras o personajes tipo. Lessing utiliza aquí un elemento antiguo para introducir uno nuevo. El viajero sería en *Los judíos* la nueva máscara. El elemento del personaje tipo es muy antiguo, en cambio, la figura del judío virtuoso y sin tacha como personaje tipo es completamente nueva. El judío carece de malas cualidades, no posee fallo alguno y no experimenta ningún desarrollo personal. Se trata, pues, de un personaje que ni tiene psicología propia ni tampoco nombre propio. Su nombre, el viajero, nos representa a un personaje de mundo, al prototipo del hombre ilustrado. Lessing retomó en este caso técnicas del teatro popular cómico con la finalidad de alcanzar un grado de generalización suficiente, eliminar la individualidad de los personajes y elevarlos a la categoría de “tipo”. La caracterización de los personajes a través de sus nombres, que expresan una cualidad o una característica dominantes es una de estas técnicas. En *Los judíos* los bandidos aparecen con los nombres de Michel Stich y Martin Krumm. Sabemos que en la lengua alemana cotidiana “Krumm” significa “unehrlich” (deshonesto). Asimismo, “Stich”, o pinchazo, es una “punzadura que se hace con instrumento o cosa que pinche”.¹⁷¹ Un pinchazo puede ser provocado también por un cuchillo o puñal. Así pues, el significado de “Stich” está estrechamente relacionado con el concepto de dolor. Por lo tanto, cuando el espectador averigua el nombre de los ladrones, adivina rápidamente cómo va a ser el comportamiento de estos personajes. Ambos son personajes tipo, que, sin cambios personales, representan la deshonestidad, la maldad y la cobardía.

La renuncia a un nombre individual persigue en esta comedia el mismo objetivo. De esta manera, Lessing renuncia a nombres individuales en *Los judíos*, como podemos percibir en la denominación del “viajero” (Reisende) o “Barón” (“Baron”). Con esta técnica, Lessing intentó eliminar todas las características individuales en los personajes, para así transformarlos en personajes tipo. A pesar de que el barón experimenta un pequeño cambio

¹⁷¹ *Rancés. Diccionario ilustrado de la lengua española*. Barcelona. Editorial Ramón Sopena, 1980, p. 562.

personal al reconocer su error, es voluntad de Lessing que su personaje represente a la aristocracia contemporánea de esa época y a sus prejuicios, vulnerando así las prescripciones de Gottsched. Asimismo, mediante la figura del viajero Lessing deseaba proporcionar a la sociedad otra imagen del judaísmo. El viajero, como su nombre indica, es un hombre que viaja, que es abierto, y que con sus viajes se enriquece a sí mismo con nuevas experiencias y amistades.

En *Los judíos* existe otro personaje que está desprovisto de nombre. A la hija del barón se la nombra como “ein junges Fräulein”.¹⁷² Aunque parezca que el autor quiera suprimir lo individual en ella y desee crear el personaje tipo de una chica amable, inocente y obediente, este personaje experimenta pequeños cambios que no se ajustan a la figura estereotípica del teatro popular cómico. Se trata de una chica joven y el autor nos la presenta ingenua. Por lo tanto se sugiere que esta ingenuidad se debe a su juventud. Pero cuando ella conoce al viajero, abandona su actitud obediente y a pesar de la prohibición de su padre de estar a solas con un hombre, intenta siempre estar a solas con el viajero. La hija del barón intenta siempre hablar con independencia de su progenitor y conversar libremente con el viajero. La chica se ofende cuando su padre la llama “Kind” (niña). Se puede leer como una reacción normal debido a su juventud, no obstante esta reacción es una afirmación de su libre pensamiento, de su libertad y de su deseo de pensar de forma independiente. Tampoco debemos olvidar que a ella le agrada el viajero, hecho que delata su gran interés por conversar con él sobre amor o sobre sus puntos de vista sobre la vida, lo que era muy avanzado y escandaloso para una chica de su época y de su edad. Lo más interesante de su postura es que todavía está dispuesta a casarse con el judío a pesar de que ella y los demás conocen su verdadera procedencia. Por esta razón, la hija del barón no encaja en el canon de una hija obediente y sumisa ante su padre y ante las convenciones sociales. Este personaje no es, por lo tanto, un personaje tipo, sino un personaje con psicología y evolución propias.

¹⁷² “una joven señorita.”

Lessing vio en la comedia el género perfecto para difundir sus ideas de tolerancia entre todas las clases sociales. Con su obra *Los judíos* Lessing pretendía que los espectadores detectasen lo ridículo de sus propios prejuicios contra esta minoría y sentar las bases para posibilitar en el futuro un cambio de actitud social hacia los judíos.

Para redactar su comedia, Lessing parte de las convenciones teatrales establecidas por Gottsched, pero va más allá de estas convenciones, fusionando en su obra elementos de la comedia tipo sajona, de la comedia conmovedora y del teatro popular cómico. A partir de elementos antiguos procedentes de estas tradiciones dramáticas, Lessing introdujo elementos nuevos y creó una comedia seria, en la que el espectador ve reflejados sus propios prejuicios antisemitas y se conmueve al ver rebatidos estos prejuicios en la figura de un judío sin tacha.

Con los medios que ofrecía un género tradicionalmente alegre como es la comedia, Lessing intenta resolver un tema menos alegre, nada más y nada menos que el antiquísimo mal del antisemitismo en Alemania.¹⁷³

2.3. Crítica a los prejuicios antisemitas en *Los judíos*

Cuando el lector lee la comedia *Los judíos*, se da cuenta de que en ella se trata de prejuicios. “Es ist eine ernste Komödie über und gegen Vorurteile”¹⁷⁴ (Berghahn, 2000: 77). En *Los judíos* Lessing critica muchos de los prejuicios antisemitas que ya he mencionado en el capítulo anterior y que estaban presentes en la sociedad desde hacía muchos siglos. La comedia es casi una revolución, no solamente porque trata un problema de actualidad en el siglo XVIII, sino también porque el joven Lessing traslada lo defectuoso y vicioso del escenario, que es donde el espectador debería reconocerlo y reírse de ello, al patio de butacas.¹⁷⁵ Su clara intención con esta obra es denunciar la rápida generalización de ideas arbitrarias, en este caso sobre el grupo social de los judíos, mientras revela y evidencia el desprecio social de experiencias

¹⁷³ Cf. Arnt, 1985: 145.

¹⁷⁴ “Es una comedia seria sobre y contra prejuicios.”

¹⁷⁵ Cf. Stenzel, 1986: 120.

concretas con personas judías individuales. Lessing representa las malas opiniones sobre los judíos como infundadas, estúpidas y sin sentido. El autor critica el mecanismo del prejuicio presente en la sociedad y en los mismos espectadores, donde la razón se ve empañada por las pasiones. Examinemos pues dónde aparecen los prejuicios en esta pieza teatral.

Los prejuicios están presentes en la obra en todos los personajes y todas las clases sociales. Esta presencia muestra cómo de extendidos y arraigados estaban éstos en la sociedad alemana del siglo XVIII. “So würde Martin Krumm, am liebsten alle Juden vergiften oder, wenn er König wäre, keinen einzigen im Lande am Leben lassen”¹⁷⁶ (Berghahn, 2000: 72). Su postura tan agresiva se basa en el viejo prejuicio transmitido durante siglos, de que todos los judíos son usureros, estafadores e interesados. Además y como ya se ha plasmado en el capítulo anterior, según el prejuicio, los judíos tienen una tendencia natural e innata a la usura y a la estafa. Este prejuicio contra los judíos estaba extendido de manera muy profunda entre las clases sociales altas y también entre las bajas, a la cual el sirviente Krumm pertenece, y era apoyado y difundido por las autoridades y la Iglesia. El barón también comparte con nosotros su odio antisemita y su prejuicio coincide con el de su sirviente Martin Krumm: Para él los judíos son “ein Volk, das auf den Gewinnst so erpicht ist, fragt wenig darnach, ob es ihn mit Recht oder Unrecht, mit List oder Gewaltigkeit erhält --Es scheint auch zur Handelschaft, oder deutsch zu reden, zur Betrügerei gemacht zu sein”¹⁷⁷ (*Die Juden*, 1982: 144).

Tanto para Martin Krumm como para el barón, los judíos son estafadores. Por lo tanto en todas las clases sociales están presentes los mismos prejuicios. Tal y como resalta Regine Blass en su artículo: “Lessing hat die Träger der Vorurteile bewußt in einen höheren und einen niederen Stand geschieden, um anzudeuten, daß die feindselige Einstellung gegenüber den

¹⁷⁶ “De este modo Martin Krumm envenenaría preferiblemente a todos los judíos o, si él fuera rey, no dejaría ni un único judío con vida en el país.”

¹⁷⁷ “un pueblo que está tan ansioso de ganancia, no me preguntéis si la obtiene justamente o injustamente, con astucia o con violencia—Parece estar hecho para el comercio, o hablando claro, para la estafa.”

Juden in allen Bereichen der Bevölkerung anzutreffen ist”.¹⁷⁸ En la opinión del barón, y según el prejuicio incrustado en él desde su niñez, los judíos únicamente actúan por interés y tienen una predisposición natural al comercio y al engaño. A pesar de que el barón no conoce a ningún judío, expresa en la obra prejuicios muy profundos contra los judíos. Los prejuicios antisemitas estaban tan profundamente inculcados en la sociedad, que era inevitable que las clases más altas no fueran educadas en ellos. Los prejuicios antisemitas constituían una parte fundamental en la educación del barón, por eso el barón afirma además en la comedia que él puede leer y notar en la cara de los judíos “das Tückische, das Ungewissenhafte, das Eigennutzige, Betrug und Meineid”¹⁷⁹ (*Die Juden*, 1982: 144). La ironía de esta última cita reside en que en ese momento el barón tiene delante a un judío y es completamente incapaz de leer esos rasgos en su cara, hecho que ridiculiza aún más su prejuicio, ya que no tiene fundamento alguno. Cuando a continuación el viajero teme que el barón, como experto en fisionomía, note algún mal rasgo en su cara, el barón en cambio asegura que él no ha encontrado nunca “eine so aufrichtige, großmütige und gefällige Miene, als die Ihrige”¹⁸⁰ (*Die Juden*, 1982: 145). Esta afirmación convierte el prejuicio del barón en mucho más irrisorio, puesto que en realidad el barón únicamente puede percibir en la cara del judío buenas cualidades, y no malas, como aseguraba poder detectar. De este modo la comedia se ríe de la ignorancia que provoca la falsa generalización y que se hace visible en los prejuicios comunes contra los judíos. Así pues, la clara intención de la comedia era que el público se riera de sí mismo, lo que era mucho pedir para una época en la que los prejuicios contra los judíos eran considerados como dogmas de fe.

El barón basa su desprecio contra los judíos en un caso concreto: Durante su servicio en el frente, él había sido forzado por un usurero judío a pagar el

¹⁷⁸ Blass, Regine. “Vorurteile als Kustfehler des Verstehens: Betrug und Ehrlichkeit in Lessings frühem Drama *Die Juden*”, en: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 47 (2003), p. 50.

“Lessing ha dividido conscientemente a los portadores de los prejuicios en una clase alta y en una baja para indicar que la actitud hostil frente a los judíos se encuentra en todos los sectores de la población.”

¹⁷⁹ “lo malicioso, lo inseguro, lo egoísta, la estafa y el perjurio.”

¹⁸⁰ “un semblante tan sincero, tan generoso y tan amable como el suyo.”

doble por una deuda ajena. Debido a este caso concreto, el barón desprecia a todo el judaísmo. Una mala experiencia lleva al barón a formar en su interior un juicio general sobre todo un pueblo. Este ejemplo debe probar que los judíos son la gente más malvada e infame.¹⁸¹ (*Die Juden*, 1982: 144). No obstante, los judíos no son para el barón personas completamente negativas, ya que reconoce que los judíos poseerían cualidades que honrarían a un mercader cristiano (como ser educados, libres, emprendedores y discretos), pero, en su opinión, estas cualidades las utilizan para perjudicar a los cristianos. A los pocos judíos que podían ejercer como factores de la corte, banqueros y comerciantes, debido a que tenían el permiso cristiano para desempeñar estas actividades, se les calumnia llamándoles estafadores y usureros. El prejuicio de que todos los judíos son viles e infames, está representado irónicamente por un aristócrata, al cual tanto la circulación del dinero como los judíos le son completamente desconocidos, dado que la fortuna de la nobleza proviene normalmente de la herencia de sus antepasados y los nobles tradicionalmente no se han dedicado, y menos en el siglo XVIII, al comercio o a los negocios. La nobleza ha vivido habitualmente de las rentas generadas por sus haciendas y bienes y muchos de sus miembros han ocupado altos cargos en el ejército. Por todas estas razones es difícil, que un aristócrata como el barón, tuviera algún tipo de contacto con judíos.

Este desconocimiento del judaísmo y los profundos prejuicios del pueblo llano se ven claramente reflejados en el personaje de Martin Krumm. Él tiene muy buenas razones para endosar el robo a los judíos, ya que él mismo es el ladrón. Merece la pena, pues, citar su verborrea, para así mostrar la variedad en los puntos de vista del criado en torno a su prejuicio:

Sie mögen das gottlose Gesindel noch nicht so kennen. So viel als ihrer sind, keinen ausgenommen, sind Betrüger, Diebe und Straßenräuber. Darum ist es auch ein Volk, das der liebe Gott verflucht hat. Ich dürfte nicht König sein: Ich ließ´ keinen, keinen einzigen am Leben. Ach! Gott behüte alle rechtschaffene Christen vor diesen Leuten!

¹⁸¹ Cf. *Die Juden*, 1982: 144.

Wenn sie der liebe Gott nicht selber haßte, weswegen wären denn nur vor kurzem, bei dem Unglücke in Breslau, ihrer bald noch einmal so viele Christen geblieben? Unser Herr Pfarr erinnerte das sehr weislich in der letzten Predigt. Es ist, als wenn sie zugehört hätten, daß sie sich gleich deswegen an unserm guten Herrn haben rächen wollen. Ach! mein lieber Herr, wenn sie wollen Glück und Segen in der Welt haben, so hüten sie sich vor den Juden, ärger als vor der Pest.¹⁸² (*Die Juden*, 1982: 138).

El prejuicio antisemita cree saber de qué habla. Se basa por lo visto en un fundamento religioso-metafísico que Krumm menciona también en esta cita: “Die Juden sind ein Volk, dass der liebe Gott verflucht hat”.¹⁸³ Como asesinos de Cristo, Dios los ha maldecido; así lo ha afirmado este prejuicio, el más cristiano de todos ellos, durante siglos. Alentado y propagado por las autoridades eclesiásticas, ha provocado desprecios, persecuciones y matanzas de judíos durante centurias, como hemos visto en el capítulo anterior. “Dieses christlichste aller Vorurteile ist so tief ins kollektive Bewußtsein eingeschrieben, dass es sich jederzeit aktualisieren läßt”¹⁸⁴ (Berghahn, 2000: 74-75). Uno de los objetivos de Lessing al exponer los prejuicios antisemitas en su comedia es nombrar a los responsables. En estas palabras del sirviente Martin Krumm podemos observar cómo el autor nombra en primera línea, a los párrocos, es decir a las autoridades eclesiásticas, como principales responsables de estos prejuicios.¹⁸⁵

De este modo, los prejuicios del sirviente Krumm se basan tanto en la tradición popular transmitida durante siglos como en la enseñanza y el mensaje de la Iglesia, que siempre ha perseguido y calumniado a los creyentes de otras

¹⁸² “Usted todavía no conoce a esa chusma atea. Tantos como existen son, sin excepción, son estafadores, ladrones y salteadores. Por eso es también un pueblo al que Nuestro Señor ha maldecido. Ah! ¡Dios proteja a todos los cristianos honrados de esa gente!

Si Nuestro Señor mismo no los odiara, ¿Por qué motivo no hace mucho sobrevivieron de nuevo casi tantos cristianos en la desgracia de Breslau? Nuestro señor párroco lo recordó sabiamente en su último sermón. Es como si (ellos) lo hubieran escuchado y por eso quisieran vengarse inmediatamente de nuestro buen señor. ¡Ay, mi querido señor, si usted quiere tener suerte y bendición en el mundo tenga cuidado con los judíos, mucho más que con la peste!”

¹⁸³ “Los judíos son un pueblo al que Nuestro Señor ha maldecido.”

¹⁸⁴ “El más cristiano de todos los prejuicios está tan profundamente inscrito en la conciencia colectiva que se actualiza en todo momento.”

¹⁸⁵ Cf. Barner, 1985: 70-71.

religiones,¹⁸⁶ para influenciar más fácilmente al pueblo en su provecho y tener un poder más grande sobre él. “Das einfache Kirchenvolk ist den Einblasungen der Geistlichen am wehrlosesten ausgesetzt”¹⁸⁷ (Barner, 1985: 71). Por lo tanto, el sirviente Martin Krumm, perteneciente al pueblo llano cristiano es mucho más influenciado y vulnerable ante las ideas antisemitas que se puedan predicar desde el púlpito, y cree como verdad incuestionable todo lo que allí se diga.

Los prejuicios del barón se basan también en la tradición popular antisemita, pero su origen es también económico. Algunos comerciantes judíos se habían hecho más ricos que muchos aristócratas y comerciantes cristianos. Este hecho había despertado seguramente el miedo a los judíos entre los nobles y había acentuado e incrementado asimismo el odio a los judíos. Como éstos se sentían amenazados por la fortuna de algunos judíos, el prejuicio antisemita, que otorga a todos los judíos la categoría de estafadores y usureros, se convirtió en muy provechoso para la nobleza y los comerciantes cristianos, ya que este prejuicio podía contribuir a frenar el creciente enriquecimiento de los judíos. En el caso del barón, su prejuicio se basa también en una experiencia personal: una vez fue estafado por un usurero judío. “Das Tun, das Handeln dieses Juden (...) wird zur Widerlegung”¹⁸⁸ (Barner, 1985: 75). La obra contradice estos viejos prejuicios con el personaje del viajero judío, que únicamente encarna buenas cualidades, y su conducta.

Además, el odio antisemita puede radicalizarse y, como resultado, convertirse en agresivo y violento. Tenemos de ello ejemplos suficientes en la historia del pueblo judío, que, como ya he descrito previamente, es una historia de persecuciones y matanzas. Las palabras de Martin Krumm acerca de sus prejuicios a las que nos hemos referido en páginas anteriores dan fe de esta agresividad violenta presente en la sociedad: él sueña con un exterminio total de los judíos. Si él fuera rey no dejaría a ninguno con vida.¹⁸⁹ (*Die Juden*,

¹⁸⁶ Cf. Albrecht, Wolfgang. *Gotthold Ephraim Lessing*. Stuttgart. Metzler, 1997, p.8.

¹⁸⁷ “El pueblo cristiano sencillo está expuesto con más indefensión a las inyecciones de los eclesiásticos.”

¹⁸⁸ “El comportamiento, la actuación de este judío se convierte en una refutación.”

¹⁸⁹ Cf. *Die Juden*, 1982: 138.

1982: 138). Cuando Krumm menciona la desgracia de Breslau, no explica qué tipo de desgracia era. Se refería a un pogromo de judíos aunque en el texto no está claro. Lo que es interesante en esta desgracia es que tanto Krumm como la Iglesia la justifican. En la opinión de Krumm, los judíos tienen que haber sido culpables en Breslau puesto que la cifra de judíos fallecidos era el doble mayor que la de los fallecidos cristianos. Además, ha muerto el doble de judíos no solamente porque Dios los ha maldecido, sino porque también el mismo Dios los odia. La Iglesia refuerza y apoya el antisemitismo transmitido, ya que era el mismo párroco el que recordó esto: “sehr weislich in seiner letzten Predigt”¹⁹⁰ (*Die Juden*, 1982: 138). La Iglesia alimenta por tanto el odio contra los judíos, fundamentando y justificando religiosamente los prejuicios. En lugar de predicar un mensaje de amor, tan solo proclama odio y muerte. Lessing critica a la Iglesia, dado que ésta se había alejado de la enseñanza de Jesús. Para la persona que quiere torturar y asesinar a un judío la vida del ser individual no tiene ningún valor y ésta no considera a los judíos seres humanos, sino “gottloses Gesindel”¹⁹¹ (*Die Juden*, 1982: 138). Gracias a los estímulos de la Iglesia el pueblo (del cual forma parte Krumm) puede superar sus escrúpulos éticos sobre toda violencia contra los judíos, ya que éste necesita autoridades y tutores que piensen por él y justifiquen sus acciones. Así, animado por una institución moral como la Iglesia que defiende y anima a cometer toda violencia antisemita, Martin Krumm puede insultar a los judíos y endosarles lo que él mismo ha hecho. Sin ellos, sería Martin Krumm en persona el que tendría que asumir la responsabilidad del asalto. Cuando los cristianos como el sirviente Krumm necesitan una cabeza de turco la encuentran fácilmente en los judíos. “Hinter dem Vorurteil, besonders gegen die Juden, verbirgt sich allemal ein Interesse”¹⁹² (Berghahn, 2000, 76). Este interés es evidente en el caso de Krumm: él no quiere responder por su delito y los judíos son para él la excusa perfecta para ocultar su fechoría.

¹⁹⁰ “muy sabiamente en su último sermón.”

¹⁹¹ “chusma atea.”

¹⁹² “Detrás del prejuicio siempre se esconde un interés.”

Al igual que Martin Krumm existe en la obra otro personaje, el criado Christoph, en el que se reflejan los prejuicios antijudíos. El sirviente del viajero expresa sus prejuicios únicamente al final de la obra, cuando el judío se da a conocer. Anteriormente a esta confesión Christoph no sabe nada sobre la procedencia de su señor. Hacía cuatro semanas que el viajero le había tomado a su servicio. Lo único que Christoph sabe con certeza es: “dass er (der Herr) reich sein muß; denn er hat weder ihn, noch sich, auf der Reise Not leiden Lassen”¹⁹³(*Die Juden*, 1982: 155). De esta afirmación se deduce también la generosidad y el respeto del viajero para con todas las clases sociales. A pesar de que Christoph no conoce apenas a su señor, admira su generosidad, generosidad que el viajero muestra hacia él, y piensa y dice solo cosas buenas sobre su amo. No obstante, a la confesión de su señor, Christoph reacciona sorprendido y encolerizado: para él es una gran ofensa que un judío tome a su servicio a un cristiano honrado, ya que el judío debería de servirlo a él. Con esta reacción, el criado hace referencia a un prejuicio antiquísimo, presente en Europa desde la Edad Antigua. Durante la época merovingia, en el Concilio de Macon del año 581 d.C. se promulgó que los esclavos cristianos que estuvieran en posesión de los judíos tenían que ser liberados inevitablemente por los cristianos.¹⁹⁴ En el año 626 se vuelve a promulgar la prohibición a los judíos de poseer esclavos cristianos en el Concilio de Clichy. En el año 770, ya bajo el Imperio Carolingio, el Papa Esteban III se quejó al obispo Ariberto de Narbona de los judíos residentes en esta ciudad. Para él constituía una “gran calumnia y humillación que los cristianos trabajasen en las viñas y campos propiedad de los judíos y que éstos (los cristianos) se rebajaran cada día ante esos perros (los judíos) pues debían hacer cada día lo que ellos querían”.¹⁹⁵ Hacia el año 825, el arzobispo Agobardo de Lyon, a raíz de un conflicto legal provocado por el bautismo de una esclava pagana perteneciente a un judío, prohibió a los cristianos desde su púlpito entrar al servicio de judíos.¹⁹⁶ Lo mismo promulga su sucesor, el Arzobispo Amulo, en su escrito del año 846 *Contra Judaeos*:

¹⁹³ “que él (su señor) tiene que ser rico ya que durante el viaje no le ha hecho pasar necesidad ni a él ni a sí mismo.”

¹⁹⁴ Ver cap. 1, p. 39.

¹⁹⁵ Ver cap. 1, p. 41.

¹⁹⁶ Ver cap. 1, p. 44-46.

“los cristianos no deben servir a los judíos ni en las ciudades ni en el campo; ellos deben hacer todo su trabajo sólo con ayuda de sus esclavos paganos”.¹⁹⁷

Así pues, no es extraño que Christoph tuviera tan interiorizado el prejuicio de que son los judíos los que tienen que servir a los cristianos y no al revés, puesto que esta afirmación ha sido alentada y apoyada por las más altas autoridades eclesiásticas durante más de mil años. También entra dentro de la normalidad la reacción del criado al considerar su servidumbre a un judío como una grave humillación ya que el judío no alcanza, en su opinión, la categoría de ser humano, sino que en este momento, tras la confesión del viajero, Christoph contempla a su señor como un criado, como un siervo suyo, muy por debajo de su persona. Los judíos no son ciudadanos, están simplemente ahí para servir a los cristianos. Irónicamente, Christoph se ve a sí mismo como un “ehrlicher Christ”¹⁹⁸ (*Die Juden*, 1982: 165); su honradez es sin embargo dudosa, dado que se comporta como un mentiroso. Debido a su codicia es capaz de mentir sobre la procedencia y el pasado inmediato de su señor. Por encargo del barón la criada Lisette intenta averiguar la verdadera identidad del desconocido. Lisette promete dar a Christoph una tabaquera plateada (la misma que Krumm le ha regalado a ella) si le revela la verdadera identidad de su señor y le cuenta algo sobre su pasado. Con la intención de impresionar a Lisette y obtener la tabaquera plateada, Christoph no duda en narrar historias heroicas sobre su señor: “Sein Herr komme aus Holland, gehöre zu dem Adel und sei eines Duells wegen entflohen”¹⁹⁹ (*Die Juden*, 1982: 155-156). Christoph no piensa en absoluto en su señor ni en los problemas que le puede acarrear al inventarse esta historia, sino que piensa solamente en la sirvienta Lisette y en la tabaquera plateada. Por esta razón, la honestidad de Christoph queda bastante entredicho. Su comportamiento muestra que los cristianos de la comedia no poseen un derecho exclusivo de honradez y que no son capaces de superar la prueba de sinceridad y veracidad²⁰⁰ a la que la obra los somete. En referencia a las opiniones de Christoph con respecto a la servidumbre de los judíos se puede

¹⁹⁷ Ver cap. 1, p. 51-52.

¹⁹⁸ “cristiano honrado.”

¹⁹⁹ “su señor es de Holanda, pertenece a la nobleza y a causa de un duelo, ha huido.”

²⁰⁰ Cf. Blass, 2003: 57.

confirmar que considera que tienen un fundamento metafísico: Los judíos tienen que servir a los cristianos porque “so wär´ es nach der Bibel recht gewesen”²⁰¹ (*Die Juden*, 1982: 165). Pero ¿dónde está escrito en la Biblia que los judíos deben servir a los cristianos? Debido a la pertenencia de Christoph a una clase social baja del siglo XVIII, es muy improbable que él supiera leer. Si supiera leer, probablemente en esa época hubiera aprendido a leer con la Biblia, pero con seguridad Christoph hubiera leído algunas partes de la Biblia y no la Biblia entera. Sin embargo, si fuera una excepción de la clase baja y, sorprendentemente se hubiera leído la Biblia completa, no podría encontrar en ningún pasaje de la Biblia que los judíos deban servir a los cristianos. Por consiguiente, el fundamento metafísico de Christoph está basado en una mentira. Sermones de párrocos y mensajes eclesiásticos le sirven a Christoph de argumento para justificar sus prejuicios. Por eso afirma: “Sie haben in mir die ganze Christenheit beleidigt”²⁰² (*Die Juden*, 1982: 165). Christoph piensa que el viajero, únicamente por haberle tomado a su servicio y haberle sacado de unas circunstancias lamentables, ha ofendido a toda la cristiandad. En su opinión una buena obra puede ofender a millones de cristianos. El prejuicio tiende siempre a la exageración y al mismo tiempo la Iglesia se aprovecha de la falta de formación del pueblo llano para alentar estas exageraciones.

En comparación con Christoph, la reacción de su señor, el viajero, es muy diferente. Él devuelve a Christoph bien por mal. A la dimisión voluntaria de su criado con respecto a los servicios que le estaba prestando, el judío reacciona generosamente: no puede exigirle que piense de mejor manera que el resto del pueblo cristiano y tampoco puede recordarle de qué miserable situación le había sacado en Hamburgo. Menos aún podía forzarle a permanecer más tiempo con él. Satisfecho con su servicio el viajero le regala a Christoph la tabaquera plateada en recompensa por sus sospechas infundadas y le ofrece a su criado el salario que le debía. Christoph admira el comportamiento de su señor y la virtud humana que éste alberga en su interior: afirma ahora que su señor es mejor que muchos cristianos, los cuales le

²⁰¹ “según la Biblia, esto habría sido así lo correcto.”

²⁰² “En mí ha ofendido usted a toda la cristiandad.”

hubieran dado “einen Fuß in die Rippen (...) und keine Dose”²⁰³ (*Die Juden*, 1982:166). A pesar de que Christoph reconoce que el judío es “ein braver und tugendhafter Mann”²⁰⁴ (*Die Juden*, 1982: 166), le resulta difícil de creer que los judíos en general puedan ser buenos. Por este motivo encontramos en la comedia la siguiente observación de Christoph: “es gibt doch wohl auch Juden, die keine Juden sind”²⁰⁵ (*Die Juden*, 1982:166). Christoph ha comprobado el alto grado de humanidad de su señor; sin embargo no puede apenas creer que el viajero sea en verdad un judío, dado que para él resulta muy difícil vencer los prejuicios antisemitas tan arraigados en su interior. Con esta afirmación Christoph no acepta que un judío pueda poseer buenas cualidades. Su señor no puede ser un judío común y lo contempla como una excepción entre los judíos. El criado acepta por último la existencia de su señor como un judío bueno y cambia su actitud hacia él: al final se decide a permanecer a su servicio.

El comportamiento del viajero incita a la reflexión entre las personas de su entorno. Es el caso de Christoph y del barón, pero no el de Martin Krumm, quien, ante la razonable reflexión del viajero sobre los detalles del ataque, hace oídos sordos. Al contrario que Krumm, el viajero no hace oídos sordos ni está ciego con respecto al suceso. Reflexiona sobre lo que ha ocurrido exactamente y sobre lo que ha escuchado y visto. El viajero prueba mediante sus reflexiones que no se trata de judíos a la hora de buscar a los culpables del robo y que a causa de los prejuicios existentes se ha llegado a conclusiones muy rápidamente. Según el viajero, ¿cómo pueden ser judíos los asaltadores, si su idioma era el idioma de los campesinos locales? Normalmente los judíos en la Alemania del siglo XVIII no hablaban alemán sino aprendían el hebreo como lengua materna y si en algún momento excepcional aprendían alemán lo hacían como un idioma extranjero, en consecuencia, resulta imposible para el viajero que los judíos hablaran cualquier dialecto alemán. El viajero ha llegado a la conclusión de que los ladrones se habían disfrazado de judíos, ya que para él es incomprendible “wie Juden die Straßen sollten können unsicher machen, da

²⁰³ “una patada en las costillas y ninguna tabaquera.”

²⁰⁴ “un hombre bueno y virtuoso.”

²⁰⁵ “a decir verdad hay judíos pues, que no son judíos.”

doch in diesem Lande so wenige geduldet werden”²⁰⁶ (*Die Juden*, 1982: 138). Debido a que el sirviente Krumm quiere endosar su crimen a los judíos, no piensa en absoluto en las reflexiones del desconocido y su respuesta muestra que él apenas le ha escuchado: “Ja, ja, das glaub´ ich ganz gewiß auch, daß es Juden gewesen sind”²⁰⁷ (*Die Juden*, 1982: 138). Al igual que Martin Krumm, el barón llega a conclusiones bastante rápidas con respecto a los culpables del asalto. En su opinión, con seguridad le habrían atacado judíos de verdad, puesto que su alcalde le había dicho que se había encontrado hacía algunos días a tres de ellos por la carretera. El barón, pues, no cree tener motivo alguno para dudar. Al barón no le parece inusual que hayan sido los judíos, puesto que para él los judíos tienen una inclinación innata a la estafa.²⁰⁸ Esta supuesta inclinación natural de los judíos a la estafa y a la usura constituye pues otro prejuicio milenario transmitido a la sociedad durante siglos y provocado asimismo por las altas instituciones de la Iglesia, ya que ésta había prohibido a los judíos desempeñar multitud de actividades profesionales, y, tras la prohibición a los cristianos de ejercer la usura por el tercer Concilio de Letrán en 1179, los judíos se vieron forzados a desempeñar la actividad de prestamistas para subsistir.²⁰⁹ Por lo tanto los argumentos sobre los cuales se basa la acusación del barón carecen de toda lógica y no surgen de ninguna reflexión, sino de prejuicios muy profundos. Tras haber escuchado el viajero las opiniones del barón, responde: “Was soll ich sagen? Ich muß sagen, daß ich diese Klage sehr oft gehört habe”²¹⁰ (*Die Juden*, 1982: 144). El viajero define ahora los prejuicios del barón como “allgemeine Urteile über ganze Völker”²¹¹ (*Die Juden*, 1982: 145) y formula ante el aristócrata su primera máxima de tolerancia: “Ich sollte glauben, daß es unter allen Nationen gute und böse Seelen geben könne”²¹² (*Die Juden*, 1982: 145). De este modo el viajero se ha liberado de las generalizaciones irracionales y carece de prejuicios contra los

²⁰⁶ “cómo los judíos debían poder crear inseguridad en las calles ya que en este país se tolera a tan pocos.”

²⁰⁷ “sí, sí, yo también creo ciertamente que han sido judíos.”

²⁰⁸ Cf. *Die Juden*, 182: 144.

²⁰⁹ Ver cap. 1, pp. 74-76.

²¹⁰ “¿Qué debo decir? Tengo que decir que he escuchado esa queja muy a menudo.”

²¹¹ “juicios generales sobre pueblos enteros.”

²¹² “Me gustaría creer que en todas la naciones puede haber almas buenas y malas.”

cristianos o contra otros pueblos. Él rebate los prejuicios no simplemente con palabras, sino con toda su existencia. Su persona es la encarnación de la virtud. Entre sus virtudes figura el ejercicio del amor al prójimo: él salva al barón del ataque de los ladrones. Al contrario de la creencia del barón, de que los judíos únicamente utilizan sus buenas cualidades para perjudicar a los cristianos, en ningún momento el desconocido causa al barón perjuicio alguno, sino que actúa en su beneficio. Así pues, el viajero afirma: “Die allgemeine Menschenliebe verband mich darzu”²¹³ (*Die Juden*, 1982: 136). El amor al prójimo universal compromete al viajero a salvar al barón o a cualquier otro ser, ya que él considera a los demás como seres humanos, a los cuales debe su amor y su respeto. Para él no es importante a qué religión pertenecen las personas que le rodean, sino que da importancia a que éstos son seres humanos como él. Su misericordia provoca en los demás admiración y buenos sentimientos hacia él. Éste es el caso del barón, quien durante la comedia no duda en llamar a su salvador repetidas veces *amigo*: Al principio de la obra el barón confiesa al viajero en una conversación lo siguiente: “O! daß ich nicht längst einen Freund Ihresgleichen gehabt habe!”²¹⁴ (*Die Juden*, 1982: 142). El barón simplemente ha tenido conocidos, pero no amigos. Poco después el barón reconoce ante el desconocido “Niemals ist mir eine Freundschaft so reizend vorgekommen”²¹⁵ (*Die Juden*, 1982: 143). Así pues, para el barón no había existido aún una amistad tan preciosa y seductora como la de su benefactor. En su respuesta al barón, el viajero teme que la amistad que siente el aristócrata sea simplemente agradecimiento, dado que para él la verdadera amistad “erfordert lauter willkürliche Bewegungen der Seele”²¹⁶ (*Die Juden*, 1982: 143). La amistad es para el viajero un sentimiento que surge del altruismo. Con este punto de vista, el desconocido pone de manifiesto una concepción muy elevada de la amistad así como de su escala de valores. La amistad entre seres humanos requiere también conocerse mutuamente primero y amarse después. El desconocido practica el amor al prójimo con gusto. Este

²¹³ “El amor al prójimo general me obligó a ello.”

²¹⁴ “¡Oh, no he tenido en mucho tiempo un amigo como usted!”

²¹⁵ “Nunca me ha parecido una amistad tan encantadora.”

²¹⁶ “requiere movimientos voluntarios y sinceros del alma.”

amor al prójimo constituye una herramienta para rebatir prejuicios y establece el primer paso para suavizar tensiones entre personas pertenecientes a diferentes pueblos y además crear una verdadera amistad entre ellos. La verdadera amistad representa pues para el viajero el único medio para vencer los prejuicios existentes entre pueblos diferentes. De este modo, el viajero, mediante el amor al prójimo, sienta las bases para que tanto las amistades entre seres humanos diferentes como la desaparición de los prejuicios se hagan realidad. Debido a que el viajero es una persona carente de prejuicios, puede interiorizar el amor al prójimo y practicarlo sin inhibición alguna. Por consiguiente, el viajero salva al barón, un cristiano que con seguridad desprecia a los judíos, de un asalto e investiga hasta que encuentra a los verdaderos ladrones. Del mismo modo, el viajero saca en Hamburgo a su criado Christoph de una situación lamentable y le proporciona trabajo, alimento y buen trato. Tras haber acusado injustamente a su sirviente del robo y haber probado posteriormente su inocencia, el viajero se disculpa ante él y le regala la tabaquera plateada como recompensa. En su comportamiento, el viajero muestra una grandeza que tiene su origen en sus propias convicciones éticas y cuya máxima expresión es su amor al prójimo en general.²¹⁷ Tanto el barón como el criado Christoph reaccionan finalmente con magnanimidad: El barón ofrece primero al viajero la mano de su hija y más tarde le ofrece toda su fortuna; Christoph decide por último permanecer más tiempo al servicio de su señor. Puesto que el viajero desde el principio ha tratado con generosidad al barón y a su sirviente, éstos se comportan con él después de forma generosa. Este comportamiento generoso supone pues un paso muy importante para que pueda surgir una amistad entre ellos. A pesar de todo, para el barón no es fácil vencer unos prejuicios tan profundamente arraigados desde su niñez.

Después de haber desenmascarado a los ladrones y haber recibido la oferta de matrimonio con la hija del barón, el viajero se ve obligado a salir de su anonimato, ya que los matrimonios entre judíos y cristianos estaban prohibidos y era necesario rechazar esta oferta y justificarla. Tenemos constancia de esta prohibición ya en tiempos muy antiguos, cuando en el año

²¹⁷ Cf. Blass, 2003: 64.

500 d.C. el rey de los Burgundios prohibió el matrimonio entre judíos y cristianos, prohibición que fue ratificada por la Iglesia en los Concilios de Orleans y Clermont en los años 533 y 535 respectivamente.²¹⁸ De este modo, las autoridades civiles y eclesiásticas introdujeron la prohibición del matrimonio entre judíos y cristianos ya en la Antigüedad Tardía y ésta se había mantenido durante siglos hasta llegar al siglo XVIII, donde Lessing la plasma y la denuncia a la perfección.

Cuando el viajero, al final de la comedia, se da a conocer al confesar: “Ich bin ein Jude”²¹⁹ (*Die Juden*, 1982: 165), el barón se queda como petrificado y reacciona con sorpresa: “Ein Jude? Grausamer Zufall!”²²⁰ (*Die Juden*, 1982: 165). Su siguiente reacción sigue la misma lógica: “So gibt es denn Fälle, wo uns der Himmel selbst verhindert, dankbar zu sein?”²²¹ (*Die Juden*, 1982: 165), ya que, según las leyes de la Iglesia (las cuales eran consideradas por los creyentes como la palabra de Dios mismo) y las leyes del país, los matrimonios entre judíos y cristianos eran inviables, por estar prohibidos. Por eso existen limitaciones en la tolerancia a los judíos, propias de la realidad jurídica, social y religiosa del siglo XVIII, que la comedia no puede saltarse. A causa de esta prohibición legal a la hija del barón no se le permite casarse con el viajero y el barón no puede mostrar su agradecimiento con el matrimonio de su hija. Como muchos aristócratas el barón utiliza a su hija como un objeto de cambio, como un bien material que se puede ofrecer o regalar, aunque este tipo de agradecimiento no es viable en este caso. Por el contrario, a la hija del barón parece no importarle el hecho de que el viajero, del cual se ha enamorado, sea judío y está dispuesta a casarse con él, saltándose las convenciones sociales y contraviniendo la legislación. Su reacción “Ei, was tut das?”²²² (*Die Juden*, 1982: 165) muestra según Christoph E. Schweitzer su inocencia juvenil. En su opinión, la joven no había sido adoctrinada todavía en

²¹⁸ Ver cap. 1, p. 38.

²¹⁹ “Yo soy un judío.”

²²⁰ “¿Un judío? ¡cruel casualidad!”

²²¹ “¿De modo que hay pues casos en los que el cielo mismo nos impide ser agradecidos?”

²²² “¡Vaya! ¡qué importa eso!”

los prejuicios.²²³ No obstante, a pesar de que en ese territorio se toleraba a pocos judíos, es extraño que la hija del barón no hubiera escuchado anteriormente ninguna mala opinión acerca de éstos, sobretodo de boca de su padre el barón, que expresa en la obra profundos prejuicios antisemitas. Por lo tanto la chica tiene que haber sido educada en el antisemitismo y los prejuicios sociales de su entorno podrían haberla influenciado. Sin embargo, esto no sucede debido a que la hija del barón es un ser humano ilustrado, como el judío. Nacidos ambos en el seno de una familia pudiente, tenían la posibilidad de leer, de formarse y en consecuencia de ser ilustrados. Como es un ser ilustrado, es capaz de reconocer lo ridículo del prejuicio y liberarse de él, o, en cambio, carecer del prejuicio mismo. La hija del barón “ist die einzige Person des Lustspiels, die aus dem Rahmen fällt”²²⁴ (Arnt, 1985: 148). Es la única cristiana, pues, libre de prejuicios, tal y como apunta Arnt. Por esta razón ella no encuentra al final ningún obstáculo que le impida casarse con un judío generoso.

Tras la confesión de su benefactor “redet der Baron nun nicht einmal mehr von Freundschaft, statt dessen bietet er sein ganzes Vermögen an”²²⁵ (Albrecht, 1997: 9). El barón, al enterarse de que su salvador es judío y que el matrimonio entre su hija y éste es inviable, ofrece entonces al viajero una recompensa material, es decir, toda su fortuna, que probablemente esté formada de extensiones de tierra y palacios. Sin embargo, a su benefactor no le interesan los bienes materiales, sino más bien recompensas espirituales y éticas, que expresa como una lección de tolerancia:

Zu aller Vergeltung bitte ich nichts, als daß Sie künftig von meinem Volke etwas gelinder und weniger allgemein urteilen. Ich habe mich nicht vor Ihnen verborgen, weil ich mich meiner Religion schäme. Nein! Ich sahe aber, daß sie Neigung zu mir, und Abneigung gegen meine

²²³ Schweitzer, Christoph E. “Heinrich Zschokke’s *Jonathan Frock* as Lessing Reception, Especially of *Die Juden*”, en: *Lessing Yearbook* 22, (1990), p. 136.

²²⁴ “es la única que se sale de lo corriente.”

²²⁵ “el barón no habla pues más de amistad, en lugar de ello ofrece toda su fortuna.”

Nation hatten. Und die Freundschaft eines Menschen, er sei wer er wolle, ist mir allezeit unschätzbar gewesen.²²⁶ (*Die Juden*, 1982: 165)

El viajero instruye al barón con estas palabras. Por medio de su existencia y de su comportamiento, cuestiona los prejuicios del aristócrata, animándolo a luchar contra ellos y a vencerlos. Además, el viajero defiende tanto sus orígenes como el valor de la amistad. Para él, la amistad de un ser humano es más importante que su pertenencia a una religión o grupo. Mientras no revela su verdadera identidad, el viajero le da al barón la oportunidad de verlo como un amigo y como un ser humano y no como miembro de una comunidad judía y, en consecuencia, como enemigo. Nos encontramos ante un ser tolerante y maravilloso, el cual valora en primer lugar la amistad de su prójimo y su valor como seres humanos y no su religión.

A diferencia de su salvador, el cual se ha liberado de los prejuicios de los judíos hacia los cristianos y de su aislamiento por miedo a la influencia de la sociedad cristiana, el barón no puede liberarse completamente de sus prejuicios, “er ist nach wie vor in seinen Aversionen gegen die Juden befangen”²²⁷, pero es capaz, tras la lección de su benefactor, de arrepentirse de su comportamiento. “Der Baron bekennt, sich seines Verfahrens der verallgemeinernden Urteile über die Juden zu schämen”²²⁸ (Stenzel, 1986: 120). Al menos ha conocido a un judío honrado que le hace reflexionar: “O wie achtungswürdig wären die Juden, wenn sie alle Ihnen glichen!”²²⁹ (*Die Juden*, 1982: 166). El uso del subjuntivo alemán en esta cita muestra que el barón continúa preso de sus prejuicios contra el pueblo judío. “Der Baron erkennt die

²²⁶ “Como recompensa no pido nada más que usted, en lo venidero, juzgue a mi pueblo un poco más moderadamente y de manera menos generalizada. No me he ocultado de usted porque me avergüence de mi religión. ¡No!, pero vi que usted tenía una inclinación hacia mí y sentía antipatía por mi nación. Y la amistad de un ser humano, sea quien sea, siempre ha tenido para mí un valor incalculable.”

²²⁷ Pfahl-Traugher, Armin. “Aufklärung und Antisemitismus: Kants, Lessings und Fichtes Auffassungen zu den Juden”, en: *Tribüne* 40.158 (2001), p. 174.

“él, al igual que antes, sigue estando predispuesto a sus aversiones contra los judíos.”

²²⁸ “El barón reconoce avergonzarse de su comportamiento al emitir juicios generalizados sobre los judíos.”

²²⁹ “¡Oh, qué respetables serían los judíos, si todos ellos se parecieran a usted!”

Ausnahme an, moralisch in diesem Exemplar. Sonst bleibt alles beim alten”²³⁰ (Barner, 1985: 73). El judío continúa siendo para él simplemente una extraña excepción. A pesar de esta última afirmación, el barón ha aprendido algo: entre los judíos, a los cuales sigue considerando despreciables, puede haber excepciones. Pueden existir por tanto judíos que posean caracteres honrados y éticos.

Como ya he mencionado anteriormente, el judío que Lessing nos presenta encarna en sí mismo todas las virtudes. Éste practica el amor al prójimo, devuelve bien por mal y es libre de todo tipo de prejuicios: a pesar de que el barón siempre está hablando mal de los judíos, el judío se muestra siempre amable con él, ya que considera la amistad mucho más valiosa que la pertenencia del barón a la religión cristiana. El judío actúa pues según el Nuevo Testamento y se comporta como si fuera un cristiano ejemplar. Su virtud se ve reflejada en todos los aspectos de su comportamiento. De este modo el viajero, sirviéndose de la razón como su mejor aliada, está en permanente búsqueda de la verdad y de la justicia. Cuando la sospecha acerca de Martin Krumm aparece en su interior, comienza el viajero a investigar sus suposiciones. Reflexiona sensatamente sobre quien podría ser el ladrón de su tabaquera. A pesar de que el viajero casi tiene la certeza de que el Krumm es también el ladrón del barón, no quiere acusarle claramente, ya que teme precipitarse y equivocarse. En sus investigaciones impera la prudencia. En referencia a sus errores, cuando acusa al inocente criado Christoph, el viajero se siente avergonzado y es capaz tanto de arrepentirse como de pedir disculpas a su criado. Por lo tanto el judío posee únicamente buenas cualidades: modestia, generosidad, humanidad, riqueza, formación.

Conviene destacar que el judío es también un hombre culto: domina la lengua alemana y se expresa en alemán estándar. El judío no lee solamente la Torá, sino también comedias y tragedias alemanas, más aún, él nunca emprende un viaje sin sus libros, ya que Christoph tiene que llevar a costas su biblioteca de viaje. Lo que caracteriza a este judío no son sus peculiaridades

²³⁰ “El barón confiesa la excepción moral en este ejemplar, por lo demás, todo sigue como siempre.”

judías, sino atributos burgueses. En la obra se pone de manifiesto como el viajero carece de características religiosas, nacionales y culturales. Al judío que nos presenta Lessing lo podríamos comparar con cualquier otro ciudadano. Posiblemente no lleva barba y su atuendo es como el de los demás. Tampoco es un judío ortodoxo, viaja, habla alemán estándar, tiene contactos con la sociedad cristiana y en consecuencia alcanza sabiduría. Por consiguiente, el viajero no puede encarnar la figura de un judío radical, ya que una persona que, como el judío de la comedia, ha viajado, y que lleva de viaje casi cuatro semanas, con seguridad ha acumulado experiencias con personas diferentes, se ha liberado de prejuicios irracionales y se convierte día a día en un ser humano abierto y tolerante. Esta apertura y tolerancia se refleja en la conducta llena de amor del judío hacia los cristianos de la comedia. Los radicales, cuya religión es para ellos la única doctrina y verdad a seguir, no pueden poner en práctica la tolerancia. Como para el viajero, es para el individuo tolerante la amistad de un ser humano, sea quien sea, más importante que la religión que este ser profese. La única verdad indiscutible es pues que todos pertenecemos a la gran familia de la humanidad.

Con su comedia, Lessing llevó sin duda a escena la idea de tolerancia. Gracias al caso concreto del viajero, el autor rebatió los prejuicios profundamente extendidos que acusaban a todos los judíos de estafadores, ladrones y usureros. En la comedia el héroe noble no es un cristiano, sino un judío y los prejuicios antisemitas mencionados en la obra son representados por personajes cristianos.²³¹ Lessing utiliza la figura de un judío virtuoso para denunciar los defectos morales de los cristianos y sobre todo para atacar su antisemitismo.²³² Mediante la representación de este judío honorable en el escenario, Lessing intentó provocar un cambio en la mentalidad de la sociedad de su época y albergaba la esperanza de una posible reconciliación entre los dos pueblos.

²³¹ Cf. Bareither, Christoph. "Ich bin ein Jude": das literarische Geständnis im Kontext der jüdischen Akkulturation", en: Engberg-Pedersen, Anders (ed.). *Das Geständnis und seine Instanzen*. Viena. Turia+Kant, 2011, p. 210.

²³² Cf. Robertson, Ritchie. "Dies hohe Lied der Duldung?": the ambiguities of toleration in Lessing's *Die Juden* and *Nathan der Weise*", en: *The modern language review* 93.1 (1998), p. 111.

2.4. Recepción de *Los judíos*

La obra *Los judíos* no atrajo siempre hacia sí buenas críticas de sus contemporáneos. A veces provocó justamente aquellas pasiones contra las que se dirigía la comedia. Este fue el caso del orientalista de Gotinga Johann David Michaelis, quien hizo en 1754 una reseña sobre la comedia de Lessing en los *Anuncios de Gotinga sobre asuntos eruditos (Göttingische Anzeigen von Gelehrten Sachen.)* Bien es verdad que alabó la intención de Lessing: “eine Sittenlehre, nemlich die Thorheit und Unbilligkeit des Hasses und der Verachtung zu zeigen, damit wir den Juden meistens begegnen”.²³³ Lo único que le incomodaba en esta comedia es su improbabilidad: “Der unbekante Reisende ist in allen Stücken so vollkommen gut, so edelmütig, so besorgt, ob er auch etwan seinem Nächsten Unrecht tun und ihn durch unbegründeten Verdacht beleidigen möchte, gebildet, daß es zwar nicht unmöglich, aber doch allzu unwarscheinlich ist”²³⁴ (Grosse, 2002: 55) ya que el pueblo judío se inclina a causa de sus principios, su modo de vida y educación²³⁵ a la enemistad o a la indiferencia para con los cristianos. Para él, la virtud se encuentra raras veces en este pueblo. Entre los judíos la honradez no es apenas posible, ya que casi todos ellos tienen que vivir del comercio, actividad que daría más ocasión y tentación para la estafa que otras actividades. Preso de sus prejuicios, Michaelis basa sus comentarios en argumentos absurdos que siguen la misma tendencia de pensamiento de su época. En su opinión, la obra de Lessing no era capaz de conmover a los espectadores debido a su improbabilidad.

A la duda de Michaelis, de si era algo imposible la existencia de un judío noble y honrado, Lessing respondió de dos maneras: primero con un argumento

²³³ Michaelis citado en: Grosse, Wilhelm (ed.). “Dokumente zur Entstehung und Wirkung”, *Die Juden*. Stuttgart. Reclam, 2002, p. 55.

“una moralina para mostrar la necesidad y la falta de equidad del odio y del desprecio con la cual tratamos la mayoría de las veces a los judíos.”

²³⁴ “El desconocido viajero es en todas las partes de la obra tan absolutamente bueno, tan noble de espíritu, tan preocupado por si se comporta de manera injusta con su prójimo o por si lo ofende a causa de una sospecha injustificada, tan culto, que bien es verdad que no es imposible, pero demasiado improbable.”

²³⁵ Cf. Grosse, 2002: 55.

práctico y después con la protesta de un judío culto. Tras reconocer que los judíos sufren el desprecio y la represión, que, en consecuencia, tienen que vivir del comercio y que vagan por las ferias en calidad de “chusma”, Lessing presenta una situación hipotética: ¿Qué ocurriría si cesaran las condiciones indignas, bajo las cuales tienen que vivir los judíos? ¿No evolucionarían los judíos de manera más libre y desaparecería esta improbabilidad sobre la que habla Michaelis? Para poder ser ilustrado, “Was aber wird mehr hierzu erfordert als Reichtum?”²³⁶ (Wölfel 1, 1982: 639). Lessing ha unido ambas circunstancias en su personaje del judío. El viajero es ya digno de respeto, ya que puede evolucionar y cultivarse bajo unas condiciones materiales favorables. Su judío es rico, viaja, acumula en su persona diferentes experiencias y por eso es culto e ilustrado. Si una persona mantiene que, la riqueza, mejores experiencias y un entendimiento ilustrado no tendrían efecto alguno sobre los judíos, responde Lessing, entonces se trata en este caso del fruto del prejuicio, que él ha intentado debilitar en su comedia. No obstante, en esta defensa de Lessing de su personaje se muestra el modelo de pensamiento ilustrado: el patrimonio y la formación son condiciones esenciales para la emancipación judía y su acceso a la alta burguesía, por lo tanto, Lessing quería mostrar en su obra que Ilustración, experiencia e igualdad de oportunidades económicas podían posibilitar también a los judíos una vida virtuosa y culta.²³⁷

Con la finalidad de dar a sus argumentos más autenticidad, Lessing añadió una carta de un verdadero judío culto e indignado, el cual enrojeció al leer la reseña de Michaelis. Vale la pena, pues, citar algunos fragmentos de esta protesta:

Welche Erniedrung für unsere bedrängte Nation! Welche übertriebene Verachtung! Das gemeine Volk der Christen hat uns von jeher als Auswurf der Natur, als Geschwüre der menschlichen Gesellschaft angesehen. Allein von gelehrten Leuten erwartete ich jederzeit eine

²³⁶ “¿Qué otra cosa más se requiere para ello que no sea riqueza?”

²³⁷ Cf. Lauer, Gerhard. “Lessings Reisender oder die Unwahrscheinlichkeit der Haskala: zum Kanonisierungsprozeß der deutschjüdischen Minderheitenkultur im 18. Jahrhundert”, en: von Heydebrand, Renate (ed.). *Kanon-Macht- Kultur*. Stuttgart, Metzler, 1998, p. 505.

billigere Beurteilung.(...) mit welcher Stirne kann ein Mensch, der noch ein Gefühl der Redlichkeit in sich hat, einer ganzen Nation die Wahrscheinlichkeit absprechen, einen einzigen ehrlichen Mann aufweisen zu können? Einer Nation, aus welcher,(...), alle Propheten und die grössten Könige aufstanden? Ist sein grausamer Richterspruch gegründet? Welche Schande für das menschliche Geschlecht! Ungegründet? Welche Schande für ihn!(...) Man fahre fort, uns zu unterdrücken, man lasse uns beständig mitten unter freien und glückseligen Bürgern eingeschränkt leben, man setze uns ferner dem Spotte und der Verachtung aller Welt aus; nur die Tugend, den einzigen Trost bedrängter Seelen, die einzige Zuflucht der Verlassenen, suche man uns nicht gänzlich abzusprechen. (...) Sollte diese Rezension, diese grausame Seelenverdammung nicht aus der Feder eines Theologen geflossen sein? Diese Leute denken der christlichen Religion einen großen Vorschub zu thun, wenn sie alle Menschen, die keine Christen sind, für Meuchelmörder und Straßenräuber erklären. Ich bin weit entfernt, von der christlichen Religion so schimpflich zu denken.²³⁸ (Wölfel 1, 1982: 640-641).

El que, sin tener ni idea, se introdujo en el debate literario, era el amigo de Lessing Moses Mendelssohn, quien en su persona rebatía las profundas dudas de Michaelis. Mendelssohn había alcanzado con tan solo veinticinco años lo que Michaelis consideraba como improbable. Era culto, según las tendencias de su época, en lo que a ciencias y literatura se refiere y como el

²³⁸ “¡Qué humillación para nuestra nación oprimida! ¡Qué desprecio tan exagerado! El pueblo común de los cristianos nos ha considerado desde tiempos inmemoriales como escoria de la naturaleza, como úlcera de la sociedad humana. Únicamente de personas formadas esperaba en todo momento un juicio más justo. (...) ¿Con qué desfachatez puede un hombre, que todavía tiene en su interior un sentimiento de honradez, negar a toda una nación la probabilidad de mostrar tan solo a un único hombre honrado? ¿A una nación, de la cual (...) surgieron todos los profetas y los reyes más importantes? ¿Está justificada su cruel sentencia? ¡Qué vergüenza para el género humano! ¿injustificada? ¡Qué vergüenza para él! Se continúa oprimiéndonos, se nos deja vivir permanentemente limitados entre ciudadanos libres y felices, se nos expone de lejos a la burla y al desprecio de todo el mundo; tan sólo la virtud, el único consuelo de las almas oprimidas, el único refugio de los abandonados, no se nos intenta negar del todo (...) ¿No debería esta reseña, esta cruel condenación de almas, haber surgido de la pluma de un teólogo? Esta gente cree hacerle un gran favor a la religión cristiana si declaran a todos los seres humanos que no son cristianos como asesinos y salteadores de caminos. Estoy muy alejado de pensar sobre la religión cristiana de manera tan insultante.”

viajero de la comedia, era fiel a los mandamientos de su religión.²³⁹ Lessing, que le consideraba como un “segundo Spinoza”, había publicado esta carta privada a Aaron Samuel Gumpertz sin su conocimiento. Mendelssohn, que actúa en esta carta como testigo y acusador contra Michaelis,²⁴⁰ se queja acerca de las permanentes opresiones y ofensas bajo las cuales tienen que vivir los judíos y encuentra escandaloso que una persona formada como Michaelis pueda emitir este tipo de juicios difamadores sobre todo el judaísmo. Él denuncia las condiciones lamentables que los judíos tienen que soportar, como la obligación de vivir en el gueto y el desprecio general de la sociedad contra ellos. Mendelssohn lamenta que los teólogos como Michaelis nieguen a los judíos cualidades virtuosas y reprocha a los teólogos que califiquen a todas las personas que no son cristianas de asesinos y salteadores de caminos. Mendelssohn mismo, como judío, no pensaría nunca sobre la religión cristiana, en la cual él no cree, de manera tan deshonrosa.

Mendelssohn no se sintió, a causa de la indiscreción de Lessing, en modo alguno ofendido, más bien todo lo contrario, esta indiscreción le ofreció la posibilidad de introducirse en la vida literaria. Gracias a Lessing Mendelssohn pudo entrar en contacto con intelectuales cristianos y pudo contribuir a su manera al debate de tolerancia que entonces comenzaba, porque el descubrimiento que Lessing nos presenta en *Los judíos* de: “daß Juden auch Menschen sind”²⁴¹ (Wölfel 1, 1982: 641) no era del todo suficiente para llevar adelante la discusión de tolerancia. Eran necesarios todavía esfuerzos más grandes, para que la religión judía fuera entendida y respetada. Los intentos de Lessing y Gellert de iniciar una discusión de tolerancia fueron bienintencionados, pero también contradictorios. Hubiera sido muy exagerado ver en sus intentos “eine erste Phase in der Geschichte der Emazipation des Judentums in Deutschland”²⁴² (Hinck, 1965: 283). Simplemente se puede hablar de una intensa exhortación a los espectadores a practicar la tolerancia hacia los judíos. Y esta misma actitud humana era contemplada con

²³⁹ Cf. Lauer, 1998: 505-506.

²⁴⁰ Cf. Stenzel, 1986: 122.

²⁴¹ “que los judíos son también seres humanos.”

²⁴² “una primera fase en la historia de la emancipación del judaísmo en Alemania.”

desconfianza, escepticismo y, como ya hemos visto, con rechazo, ya que la mayoría de los cristianos no querían tener nada que ver con judíos o extranjeros, de modo que esa tolerancia recomendada por Lessing se consideraba como un gran atrevimiento. Prueba de ello es que la representación de *Los judíos* de Lessing en un lugar, que no tolerara a ningún judío, no solo era una gran osadía ilustrada, sino que también debe ser entendida como una necesidad de emergencia. No todas las compañías de teatro ambulantes estaban preparadas para una reacción de desprecio por parte del público. Tan solo algunas, que entendieron la tarea ilustrada de la obra y la necesidad de su representación en territorios intolerantes, representaron la comedia por todas partes. Este fue el caso del empresario vienés Joseph Kurz Bernardon, quien doce años después de su publicación, el 4 de septiembre 1766,²⁴³ llevó la comedia a escena en Núremberg. En el mismo comienzo de la representación se presentó el repertorio esperado en un cartel, en el cual, además de las diferentes funciones, se comunicó también su intención: “der vornehmste Zweck der gereinigten Schaubühne (...) ist die Verbesserung der Sitten”.²⁴⁴

Por lo tanto es indudable que *Los judíos* no tuvieron el éxito que Lessing esperaba. Gracias a la crónica elaborada por Ursula Schulz²⁴⁵ tenemos conocimiento de la frecuencia de representación de *Los judíos* en el período de tiempo entre 1748-1789. “Schulz verzeichnet genau 70 Einzelaufführungen an 31 verschiedenen Orten”.²⁴⁶ La mayoría de las representaciones tuvieron lugar en los años 70 del siglo XVIII. Entre los lugares de representación dominantes figuraban las ciudades alemanas del norte y del centro. Esto prueba que la obra de Lessing no fue representada con mucha frecuencia y que en ocasiones era impopular. Es complicado encontrar causas determinadas de esta

²⁴³ Cf. Hampe, Theodor. *Die Entwicklung des Theaterwesens in Nürnberg von der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts bis 1806*. Núremberg, 1900, p. 290.

²⁴⁴ Och, Gunnar. “Lessings Lustspiel “Die Juden” im 18. Jahrhundert. Rezeption und Reproduktion”, en: Bayerdörfer, Hans-Peter (ed.). *Theatralia Judaica. Emanzipation und Antisemitismus als Momente der Theatergeschichte. Von der Lessings Zeit bis zur Shoah*. Tübinga. Max Niemeyer, 1992, p. 49-50.

“la más noble finalidad del teatro puro (...) es la mejora de las costumbres.”

²⁴⁵ Schulz, Ursula. *Lessing auf der Bühne. Chronik der Theaterraufführungen 1748-1789*. Bremen, Wolfenbüttel, Jacobi, 1977.

²⁴⁶ Och, 1992: 48.

“Schulz registra exactamente 70 representaciones individuales en 31 lugares diferentes.”

impopularidad, sin embargo es sobradamente conocido cuan profundamente arraigados estaban los prejuicios antisemitas en la sociedad cristiana y por consiguiente, en los espectadores. El público estaba tan atrapado en sus prejuicios que le era imposible creer la existencia de tan solo un judío virtuoso. El hecho de cuestionar estos prejuicios se consideraba en la época un gran atrevimiento y para muchos suponía una gran ofensa. No podemos olvidar que tanto las autoridades como la Iglesia divulgaban y predicaban el antisemitismo: éste era el pensamiento oficial. El antisemitismo gozaba en el seno de la Iglesia de la categoría de dogma. En consecuencia, como creyente, el odio hacia los judíos era casi una obligación o mandamiento eclesiástico, dado que se predicaba, que los judíos habían negado a Jesucristo y le habían asesinado. El mismo Dios los odiaba, por lo tanto era legítimo para los cristianos perseguir y torturar a los judíos. En el siglo XVIII la población era en general creyente y la Iglesia ejercía una gran influencia sobre ésta, mucho más grande que el teatro mismo. Únicamente una minoría elitista se declaraba deísta. A pesar de que los espectadores se hubieran conmovido con la actuación del magnánimo judío de Lessing, resultaría para ellos muy difícil liberarse del dogma antisemita predicado por la Iglesia y cambiar su mentalidad. La autoridad y el poder de la Iglesia era tan grande, que la sociedad aceptaba sin objeciones todo lo que la Iglesia declarara como bueno o malo.

En el siglo XVIII los judíos eran discriminados por la sociedad y las autoridades y se les forzaba a dedicarse a la venta ambulante de feria en feria. Los judíos ricos, así como aquellos que podían formarse como el viajero de Lessing, eran una minoría. Los cristianos tenían un gran desconocimiento sobre el judaísmo y los únicos contactos que establecían con ellos eran con los judíos de las ferias, debido a que el resto no abandonaba el gueto con mucha frecuencia. Por este motivo no es del todo sorprendente que la sociedad alemana del siglo XVIII asociara más fácilmente la figura del judío con la “chusma” de las ferias que con el noble judío de Lessing y que considerara a éste como improbable y ficticio. Por ello la obra de Lessing era muy avanzada para la época en la que se escribió y los espectadores de todas las clases sociales (como Michaelis), no poseían todavía una madurez suficiente para

soportar una autocrítica de estas características. Además es también muy difícil mediante una única comedia cambiar una mentalidad antijudía transmitida durante tantos siglos. Se necesitarían muchas más obras de teatro de este tipo en el escenario, así como más obras literarias de esta temática y seguramente mucho más tiempo para poder llevar a cabo este cambio. Lamentablemente Los judíos de Lessing era casi la única obra teatral de su tiempo que intentaba dignificar la figura del judío.

3. Moses Mendelssohn y su amistad con Lessing

Ya en vida, Gotthold Ephraim Lessing y Moses Mendelssohn fueron figuras ejemplares de un incipiente diálogo judío-alemán. Las conversaciones de ambos amigos no se limitaron simplemente al diálogo entre las religiones, sino que se concentraron ante todo en las cuestiones universales de la Ilustración. Amistad, formación, diálogo y tolerancia entre ambos fueron el fundamento para un respeto y entendimiento mutuos. “An der Freundschaft der beiden gab es keine Zweifel, sie hatte sich seit 1754 bewährt und schon bald rankten sich Legenden um sie, wie jene, daß Lessing seinem Freund in Nathan dem Weisen ein poetisches Denkmal gesetzt habe.”²⁴⁷ (Berghahn, 2000: 84) Aunque nunca se ha podido demostrar con certeza, me sumo a la hipótesis en este apartado de mi trabajo de que Lessing, impresionado e influenciado por la amistad con Mendelssohn y más tarde con la amistad íntima que entabló con él, eligió consciente- o inconscientemente a este extraordinario ser humano como modelo para su obra *Nathan el sabio* (1779). Por esta razón es mi deseo destacar en este capítulo algunos puntos de la personalidad y la vida de Moses Mendelssohn (1729-1786). Antes de hacerlo es recomendable hacer un breve recorrido por el culto de la amistad del siglo XVIII, que posibilitó encuentros entre diferentes intelectuales así como entre judíos y cristianos. Considerando el culto de la amistad en el siglo XVIII, la amistad debe ser entendida como una constante antropológica²⁴⁸, y un ideal atemporal de la humanidad. Todos los seres humanos anhelan tener un amigo con quien poder compartir sus pensamientos y sentimientos más profundos. La sinceridad, la confianza y la simpatía constituyen el fundamento de una amistad verdadera, en la cual el individuo vence su aislamiento social o existencial. Desde la Antigüedad la amistad es considerada como una virtud que trasciende todas las formas de egoísmo y cerrazón y que conduce a la forma más elevada de humanidad. El mismo Cicerón basaba la amistad en la virtud y la definía como: “die

²⁴⁷ “De la amistad de ambos no había ninguna duda, se había mantenido desde 1754 y ya rápidamente se formaron leyendas en torno a ellos, de que Lessing le había erigido a su amigo un monumento poético en *Nathan el sabio*.”

²⁴⁸ Cf. Mauser, Wolfram; Becker-Cantarino, Barbara (eds.). *Frauenfreundschaft-Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert*. Tübinga. Niemeyer, 1991, p.1.

vollkommene Übereinstimmung der Absichten, Interessen und Meinungen.”²⁴⁹

Los ejemplos clásicos de parejas de amigos mitológicas o heroicas han inspirado a artistas de todas las épocas a la realización de nuevas creaciones. Sin embargo, en esta cuestión tenemos que hacer distinciones, ya que cada época hace realidad sus ideales de un modo particular. Incluso existe, por ejemplo, una larga tradición que une la amistad con el amor a la patria. Se trata, sin duda, de una tradición muy heroica pero su ideología se modificó considerablemente desde las batallas de la Antigüedad hasta la guerra de liberación alemana o la guerra de trincheras en la Primera Guerra Mundial.²⁵⁰

En este contexto bélico la amistad se entiende como una pura alianza entre hombres. No obstante, en el siglo XVIII se desarrollaron también amistades entre hombres y mujeres a las que, como una forma más elevada de amor, se denominó “amistad de las almas”; “eine bessere Erziehung ermöglicht es der Frau, in eine geistige Gemeinschaft mit dem Mann zu treten: Tugend und Esprit sind Voraussetzung zur gegenseitigen Gemeinschaft zwischen den Geschlechtern, denn Einigkeit herrscht, daß Freundschaft die Verbindung zwischen zwei oder mehreren geistig und seelisch verwandten Menschen ist”²⁵¹; en el Romanticismo las amistades entre mujeres eran tan comunes como las que tenían lugar entre hombres. Lo que se puede notar en estas observaciones es un cambio en la concepción de la amistad; ésta se volvió a definir de nuevo en su función emocional, ética y social. En relación con este nuevo concepto de amistad fue posible integrar a un grupo que se encontraba hasta ese momento fuera de la sociedad estamental cristiana: los judíos.²⁵²

²⁴⁹ Adam, Wolfgang. “Freundschaft und Geselligkeit im 18. Jahrhundert.” (30.08.2004), en: *Goethezeitportal*. URL: http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/adam_freundschaft.pdf [última consulta: 22.01.2015], p.5.

“La perfecta armonía de intenciones, afinidades y opiniones.”

²⁵⁰ Cf. Mosse, Georg L. “Friendship and Nationhood. About the Promise and Failure of German Nationalism”, en: *Journal of Contemporary History* 17. 2 (1982), pp. 351-367.

²⁵¹ Jirku, Brigitte E. “Wollen Sie mit Nichts... ihre Zeit versplittern?” *Ich-Erzählerin und Erzählstruktur in von Frauen verfaßten Romanen des 18. Jahrhunderts*. Fráncfort de Meno. Peter Lang, 1994, p.74.

“Una mejor educación posibilita a la mujer establecer una relación espiritual con el hombre: virtud e ingenio son condición para una relación mutua entre los dos sexos, ya que impera la idea de que la amistad es la relación entre dos o más seres humanos afines espiritual- y anímicamente.”

²⁵² Cf. Adam, 2004: 12.

Las “bellas artes” alaban la amistad (*amicitia*) en un montón de imágenes que reflejan todas ellas su valor ético y profundidad emocional, pero es en la literatura del siglo XVIII donde mejor se puede reconocer este culto a la amistad. Sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII no existe ningún autor que no haya cantado a la amistad o que no la haya idealizado de alguna manera. Sería muy sencillo probar el culto a la amistad en la cultura epistolar del sentimentalismo (*Empfindsamkeit*). Cartas privadas que circulaban entre amigos se leyeron además en voz alta, se copiaron y finalmente se publicaron. Sin esta nueva cultura epistolar sería impensable el magnífico éxito de la novela epistolar sentimental, desde la *Condesa sueca* de Gellert hasta las *Tribulaciones del joven Werther* de Goethe. En la novela epistolar de Gellert aparece, no en vano, el primer ejemplo de un “judío noble” que se convierte en amigo de un cristiano: la amistad entre judíos y cristianos parece posible, aunque como excepción. La poesía de la amistad se encontraba pues en un momento floreciente. “Klopstock incluso desarrolló para ello una nueva forma de oda alemana”.²⁵³ Muy de moda estaba también una poesía ocasional, cuya temática trataba de la amistad y era redactada para, por y sobre amigos.

En la forma clásica del drama se manifestaron claramente las influencias del “sentimentalismo” con su nuevo ideal de amistad. En Alemania se desarrolló, bajo la influencia de la *comédie larmoyante* francesa, la comedia conmovedora (*das rührende Lustspiel*) y el drama burgués (*das bürgerliche Trauerspiel*), en los cuales los espectadores burgueses podían reconocer y llorar a su mundo virtuoso. La risa enmudeció y se dejó hueco para otros sentimientos como emoción y compasión, que no se despiertan únicamente mediante los sufrimientos del prójimo. En la comedia de Lessing *Los judíos* éstas están ausentes como objeto de la risa, el barón, por el contrario, trata de ganarse a su salvador desconocido, quien finalmente acepta como judío su amistad, aunque es consciente que la inclinación que el barón siente por él no puede cambiar totalmente el rechazo del aristócrata a los judíos. En *Los judíos* se da a entender: “daß persönliche Freundschaft der erste Schritt für Toleranz

²⁵³ Cf. Beutin, 1991: 207.

sein kann”.²⁵⁴ (Berghahn, 2000: 87) así como también que la virtud y la confianza mutua son la base fundamental para la amistad verdadera.²⁵⁵ Bodmer define esta amistad verdadera como: “eine Verwandschaft der Temperamente und Ideen sowie die Vereinigung der gleichen Interessen, wobei sie allgemein auf der Hochachtung der/s Anderen aufgebaut sein muß”.²⁵⁶ Para Voltaire la amistad es “un contrat entre deux personnes sensibles et vertueuses.”²⁵⁷ Esta amistad va mucho más allá del rango social y de la nacionalidad entre las personas, y, como se muestra en *Los judíos*, ésta se basa en la virtud, el respeto mutuo y la coincidencia en opiniones entre el judío y el barón. También el drama clásico está influenciado por este culto a la amistad. Si pensamos en *Nathan el sabio* de Lessing o en *Don Carlos* de Schiller podemos observar que ambos dramas enaltecen a la amistad como un ideal que conduce a una humanidad más elevada.

En los círculos de amigos se vivía el culto a la amistad del siglo XVIII. Estos círculos eran tanto para los intelectuales poderosos como para los intelectuales sin recursos verdaderas islas de sociabilidad en las cuales se separaban de la atmósfera política del absolutismo. El mundo cortesano del absolutismo fue tachado por ellos de corrupto e inmoral, ya que en la corte no existía la verdadera amistad. Reyes y príncipes, encajonados en el ceremonial de la corte, no tenían ningún amigo verdadero y estaban solos. De este modo fueron representados por los escritores burgueses. Éste es el caso de *Emilia Galotti* de Lessing, donde al principio de la obra el príncipe añora tener un amigo y al final de ella se queja de su soledad, lo que es comparable con el rey Felipe II de *Don Carlos* de Schiller. Los orígenes de esta crítica moralizante a la corte tan extendida residían en las frustraciones y resentimientos de los

²⁵⁴ “que la amistad personal puede ser el primer paso para la tolerancia.”

²⁵⁵ Cf. Mauser, Wolfram. “‘Ich lasse den Freund dir als Bürgen’. Das Prinzip Vertrauen und die Freundschaftsdichtung des 18. Jahrhunderts”, en: Pott, Ute (ed.). *Das Jahrhundert der Freundschaft. Johann Wilhelm Ludwig Gleim und seine Zeitgenossen*. Gotinga. Wallstein, 2004, pp. 17-18.

²⁵⁶ Cf. Bodmer, Johann Jakob. *Die Discourse der Mahlern*. Vol. 1. Frauenfeld. G. Hubers Verlag, 1891. 1.2: 11-15.

“una semejanza de temperamentos e ideas así como la unión de las mismas afinidades, donde ésta tiene que estar construida sobre el respeto hacia el otro/s.”

²⁵⁷ Cf. Voltaire, “Amitié”, *Dictionnaire philosophique*. París. Garnier, 1967, p. 15.

“un contrato entre dos personas sensibles y virtuosas.”

intelectuales, quienes estaban excluidos de la esfera política del absolutismo. La filosofía, la literatura y la pedagogía eran para ellos los únicos medios que les posibilitaron formular su crítica indirecta al estado y a la sociedad. Los intelectuales discutieron en sus círculos los grandes problemas de su época, publicaron su crítica en sus revistas y diseñaron un nuevo orden para el futuro. Como todas las virtudes e ideales burgueses su ideal de amistad tenía una inclinación por lo universal y debía trascender los límites de la sociedad estamental. De este modo aparece el concepto de filántropo, que se refiere a esta utopía. Los judíos debían así encontrar también su lugar en este orden cosmopolita, pues los intelectuales, que con mucha frecuencia se consideraban a sí mismos marginados de la sociedad, fijaron su atención en los verdaderos marginados, los judíos, los cuales intentaban integrarse.

Moses Mendelssohn era uno de esos marginados. Como judío extranjero fue para él difícil y a menudo extraño adaptarse al clima contemporáneo e integrarse en la vida intelectual. En 1743 viajó con catorce años y sin recursos desde Dessau hasta Berlín, donde tenía la intención de aprender. De esta manera el pequeño Mendelssohn “ist in all seiner Einfalt ohne Geld, ohne Empfehlungsbriefe nach Berlin gelaufen. Er hatte weder Freunde noch Bekannte, noch Verwandte. Er kannte einen einzigen Menschen.”²⁵⁸ : al rabino David Fränkel, del cual quería el joven ser discípulo. Moses Mendelssohn ya le conocía puesto que éste había viajado en 1731 de Berlín a Dessau y ya le había dado clases a Mendelssohn. El gran rabino territorial David Fränkel (1704-1762), no menos admirado por la inesperada aparición de su antiguo alumno, no le envía de vuelta a Dessau con los pies llagados, “sondern er kann den Funken erkennen, den er nicht austreten darf”²⁵⁹ (Knobloch, 1996: 44). Muy cerca de la Iglesia cristiana de San Nicolás (Nikolaikirche) vivía en la Probstgasse el judío Heimann Bamberger. Al joven Mendelssohn se le concede una habitación en el desván de la casa de Bamberger y dos días de comida. En

²⁵⁸ Knobloch, Heinz. *Herr Moses in Berlin. Auf den Spuren eines Menschenfreundes*. Fráncfort de Meno. Fischer, 1996, p. 43.

“fue caminado con toda su inocencia, sin dinero, sin cartas de recomendación hacia Berlín. Él no tenía ni amigos, ni conocidos ni parientes. Él conocía a una única persona.”

²⁵⁹ “sino que es capaz de reconocer la chispa que no puede apagar.”

el Sabbat y en días festivos Moses se sienta en la mesa de Fränkel, quien le proporciona para los demás días de la semana otras mesas para comer. Es probable que el pequeño Mendelssohn le resultara también muy oportuno al gran rabino territorial, ya que encargó a Mendelssohn la copia de una obra hebrea que el maestro preparaba en ese momento para su impresión. Mendelssohn tenía una letra muy bonita y recibía por este trabajo algunos peniques semanales. Durante sus primeros años en Berlín Mendelssohn se hallaba en la pobreza más absoluta. “Er teilte seine Woche in sieben Abschnitte ein. Sie waren gleichförmiger, weil er dazu einen Laib Brot benutzte und sich bemühte, die sieben Teile so einzurichten, daß er die Woche über jeden Tag ein Stück zu essen hatte”²⁶⁰ (Knobloch, 1996: 47). Esta cita da fe de que Mendelssohn realmente padeció necesidad. A veces no tenía ropa limpia. Por este motivo se avergonzaba ante la gente y no se dejaba ver durante el día. La historia de las seis rayas sobre la hogaza de pan la contó él mismo más tarde. “Wenige Wochen vor seinem Tode, im Gespräch von sich berichtend, sagte er, die lebhafteste Freude in seinem Leben sei der Fund von zwanzig Groschen gewesen, für welche er sich ein reines Hemd gekauft habe.”²⁶¹ (Knobloch, 1996: 47)

¿Cómo fue pues la formación de Mendelssohn? Es el momento de hacer algunas observaciones sobre los judíos que vivían entonces en Alemania y en Berlín. Les estaba permitido vivir del comercio, pero no de todas las clases de comercio, sino del comercio de paños y telas, del comercio con ropas viejas o con dinero, que prestaban a cambio de intereses, es decir, la así denominada usura. A pesar de todas las limitaciones existen características constantes de la vida judía de esta época: “Familienliebe, die bedingungslose Ehrfurcht der Kinder gegenüber den Eltern, Stammesanhänglichkeit, rege Betriebsamkeit in den wenigen ihnen offen gelassenen menschlichen Tätigkeiten, großzügige

²⁶⁰ “Él dividía su semana en siete trozos. Todos ellos eran más o menos iguales, ya que utilizaba para ello una hogaza de pan y se esforzaba en ajustar las siete partes de tal modo que durante la semana tuviera para cada día un trozo para comer.”

²⁶¹ “Pocas semanas antes de su muerte, en una conversación en la que informaba sobre él, dijo que la alegría más intensa de su vida había sido, el hallazgo de veinte peniques, con los cuales se había comprado una camisa limpia.”

Wohltätigkeit und eine sehr strenge Religiosität.”²⁶² (Knobloch, 1996: 48) La nación judía perdió toda visión amplia del mundo, todo progreso se interrumpió; tenía su propia lengua, el jiddisch, un idioma procedente del alemán e influido por la lengua hebrea. Los judíos, como ya he mencionado en capítulos anteriores, tenían también que llevar un corte especial de cabello y barba, así como una vestimenta determinada. El único estudio que les estaba permitido aparte de la medicina, era el estudio de sus libros religiosos. La religión era rígida, cualquier frescura se escapaba de sus formas, las sutilezas dogmáticas se llevaban hasta el extremo y al que era maestro en dogmas se le consideraba piadoso. La lengua escrita de los judíos era el hebreo; lo que distanciaba aún más a los judíos de entonces era la formación moderna. Las prohibiciones religiosas no evitaron el progreso intelectual de la sociedad judía y en esta época aumentó entre los judíos que vivían en Berlín y en otras ciudades una necesidad urgente de formación alemana. Este afán judío por recibir formación de tradición ilustrada alemana, así como de aprender la lengua alemana, significó un giro favorable de progreso hacia la cultura y la formación del país en el cual residían. Como marginados tolerados, la mayoría de los judíos no hablaba alemán, sino jiddisch, que les marcaba entre el resto y les ridiculizaba. Podemos suponer que no hubiera sido difícil enseñar también a sus hijos la lengua alemana, casi al mismo tiempo. Los niños viven en una ciudad germanoparlante, escuchan lo que oyen, leen inscripciones, pueden aprender de pasada tanto de la otra lengua, de manera que ya no les resulte una lengua extranjera, pero todo esto no era posible debido a que los judíos vivían en guetos, aislados de la sociedad que les rodeaba, y el uso del alemán estaba prácticamente prohibido por sus autoridades religiosas. Los judíos eran absolutamente obedientes a sus padres y a las prescripciones de su religión, las normas eran tan estrictas que no todo el mundo osaba infringirlas. “Sich der deutschen Sprache zu bedienen war gleichbedeutend wie Ketzerei”²⁶³ (Knobloch, 1996: 50). A los judíos solo les estaba permitido utilizar el hebreo,

²⁶² “amor a la familia, un profundo e incondicional respeto de los hijos para con sus padres, fidelidad a su pueblo, actividad intensiva en las pocas profesiones humanas que se les permitían, caridad generosa y una religiosidad muy estricta.”

²⁶³ “Hacer uso de la lengua alemana era equivalente a herejía.”

ya que se trataba del idioma de Dios y de la Sagrada Escritura. Así pues, los judíos consideraban al hebreo como un idioma sagrado. A pesar de este cerrilismo por parte de las autoridades judías, Moses Mendelssohn se atreve con dieciocho años a aprender la lengua alemana y a usarla. Comienza a leer libros alemanes. Lee cada libro que puede conseguir. Aunque su espalda cada vez está más encorvada, lee hasta muy tarde y su espíritu se enriquece. Lo que lee depende de la casualidad, ya que no puede elegir mucho. Uno de los primeros libros en lengua alemana que él leyó es supuestamente *Reflexiones sobre la confesión de Augsburgo* (1731-1747) (*Betrachtungen über die Augsburger Konfession*) de Johann Gustav Reinbeck (1683-1741), absorbiendo así su contenido filosófico. Por otra parte, estas lecturas suponían un gran riesgo: el aprendiz del gran rabino había aprendido alemán a escondidas. A pesar de la prohibición, Moses Mendelssohn sabe leer y escribir en alemán, pero no se lo puede decir a cualquiera. Si sus lecturas secretas se hubieran descubierto podría haber sido excomulgado por los rabinos y expulsado de la comunidad.²⁶⁴

El 2 de junio de 1747 se abre en Berlín el primer instituto de enseñanza media (Realschule), allí se enseña a escribir, a calcular y otras materias, como alemán, latín, geometría, dibujo, mecánica, geografía, historia, religión, ciencias naturales, economía, arquitectura, comercio, astronomía, arqueología y buenas costumbres; sin embargo a Moses Mendelssohn no le está permitido asistir a este instituto, ya que es judío. Era impensable que un judío asistiera a un instituto entre otros alumnos cristianos. A él solo le queda el autoaprendizaje. El acceso en aquel tiempo a una cultura más elevada pasaba por un primer dominio de la lengua francesa. También había que saber griego y latín si se deseaba leer escritos clásicos. Después de haber ahorrado, Mendelssohn se compra libros de anticuario, un diccionario y una gramática latina antigua. Como profesor encuentra al Dr. Abraham Kisch (1725-1803), un médico judío de Praga, que en 1749 se había doctorado en Halle y que pudo aprender estas lenguas antiguas con los jesuitas en su país de origen. Se trataba

²⁶⁴ Cf. Jasper, Willy. *Lessing. Aufklärer und Judenfreund. Biographie*. Berlín. Múnich. Propyläen, 2001, p.232.

de uno de los primeros judíos al que se le permitió obtener un doctorado, pero solo a condición de que nunca abriera una consulta ni ejerciera como médico en Prusia. El doctor Kisch le da a Moses diariamente una clase de latín de un cuarto de hora. En breve, Mendelssohn comenzó a leer a Cicerón. En el anticuario adquirió una edición latina del Ensayo de Locke sobre el entendimiento humano (1690), que intentó descifrar con gran esfuerzo. Con el latín como base, Mendelssohn quería aprender francés e inglés y lo hizo con la ayuda de gente joven que conoció. Tenía que aprender todo en secreto, ya que el gran rabino no tenía sospecha alguna de su deseo de saber. Entre las personas que ejercieron una gran influencia sobre Mendelssohn se encuentra Aron Salomon Gumpertz (1723-1768). Como hijo de una rica familia judía, Gumpertz tenía que ser rabino, pero lo evitó, debido a que le atraían más las ciencias naturales. Fue matemático, escribió como filósofo cometarios en hebreo y estuvo en contacto con Gottsched en Leipzig. En 1750 Gumpertz se doctoró en medicina en Fráncfort del Óder con una disertación sobre los temperamentos, pero no ejerció como médico. Él trabajaba de vez en cuando como secretario entre los miembros de la Academia Berlinesa de las Ciencias (Berliner Akademie der Wissenschaften) y fue uno de los primeros judíos en Berlín que derribaron las barreras de formación existentes. Entre los profesores que habían transmitido a Gumpertz el gusto por las ciencias y de los cuales había recibido instrucción figuraba Israel Moses Levi (hacia 1700-1772), también llamado Israel Samocz. Era un sabio del Talmud polaco que había llegado a Berlín un año anterior a Moses Mendelssohn, donde vivió con muchas privaciones hasta que el banquero Daniel Itzig le ofreció asilo en su casa. En casa de Itzig, Samocz escribió tratados científicos y se rodeó de un círculo de judíos jóvenes que tenían deseo de saber y que aprendían a discutir sobre temas religiosos que parecían estar fuera de toda discusión. Samocz impartió clases a Mendelssohn de lógica y matemáticas y éste reprodujo un comentario de Samocz en varias copias. Más tarde, Samocz volvió a Polonia, por ello no pertenecía al círculo berlinés de Ilustrados.

Como he mencionado en el primer capítulo, existían seis grupos de judíos, que se diferenciaban social- y económicamente. Lamentablemente

Mendelssohn no pertenecía ni siquiera al último grupo, el grupo de los empleados. Era pues un judío extranjero y desprotegido cuya estancia solo era tolerada mientras que la comunidad, en calidad de estudiante del Talmud, le proporcionara alojamiento y comida.

Afortunadamente, Mendelssohn consiguió un puesto de trabajo de un judío protegido ordinario. En 1750 Moses Mendelssohn se convirtió en preceptor en casa de Isaak Bernhard. Con este puesto Mendelssohn pasó a formar parte del grupo de los empleados, que podían permanecer en Berlín mientras durara su actividad. Si alguno de los pertenecientes a este grupo perdía su trabajo, perdía al mismo tiempo su vivienda, su permiso de residencia y era expulsado del país. Con este trabajo, Mendelssohn no tenía que preocuparse más por su alimento diario, podía pues aprender y continuar formándose. Estos cuatro años hasta que los hijos de Bernhard fueron adultos, significaron para Mendelssohn un estudio simultáneo, mediante el cual él evolucionó como hombre formado filosóficamente que redactó pequeños artículos para revistas. Para publicarlos Mendelssohn traduce trabajos de poetas judíos al alemán, a pesar de que esto no era del agrado ni de los rabinos ni de las autoridades. Mendelssohn pierde su timidez ante otras personas. Ahora puede vestirse mejor y ya no resulta ridículo a los ojos de los demás a causa de su lenguaje o de su aparición. Ahora es capaz de participar en las conversaciones y entra en contacto con eruditos berlineses, entre los que también se encuentran miembros de la Academia.

Entretanto Lessing había redactado en Berlín una comedia con el nombre de *Los judíos* (1749). La comedia no ridiculiza a los judíos, tal y como se espera, sino que ridiculiza a los prejuicios que éstos deben sufrir a diario. La comedia no se publicó hasta 1754 porque no reproducía la imagen estandarizada de los judíos. La obra de un acto necesitó cinco años para ser publicada. Además, ninguna persona influyente conocía al autor. En esta época Lessing no era en absoluto famoso y se ganaba el pan de cada día con el trabajo periodístico.

“Die Bekanntschaft zwischen Lessing und Mendelssohn hat wahrscheinlich Aron Gumpertz vermittelt”²⁶⁵ (Knobloch, 1996: 66). Aron Salomon Gumpertz (1723-1769) debió recomendarle a Lessing a Mendelssohn como buen jugador de ajedrez.²⁶⁶ Gumpertz conocía a Lessing, que era un apasionado jugador de ajedrez, y éste lo reunió con Mendelssohn, que también jugaba magníficamente. El encuentro podría haber tenido lugar en una posada con mesas de ajedrez, por la noche, a la luz de las velas o quizás podría haber ocurrido en casa del médico, no se sabe con certeza.²⁶⁷ Pudo ser o no una casualidad, pero el encuentro en 1754 entre ambos es decisivo. Lessing encuentra por primera vez a un judío cuyo espíritu sobrevuela el marco del gueto. El personaje del viajero que había diseñado para su comedia *Los judíos* se había hecho realidad. Se trata de un ciudadano del mundo judío, no influenciado por las repercusiones de una persecución durante siglos.²⁶⁸ No es ni guapo ni rico, pero sí erudito y extremadamente inteligente. Su habilidad de retomar conocimientos filosóficos, derivar de ellos tesis originales y continuar desarrollándolos en diálogos impresiona a un Lessing perplejo²⁶⁹. Se trata de un talento que busca la sabiduría del mundo, de un autodidacta altamente dotado, de un espíritu grande. Lessing percibe enseguida que con Mendelssohn podría mantener una actividad literaria y filosófica. Sin embargo, para Mendelssohn este encuentro es con certeza muchísimo más importante. Es un golpe de suerte gigante, fundamental, que determina toda su vida. Por primera vez Mendelssohn conoce a un alemán, a un espíritu erudito y al mismo tiempo independiente, inmune a todos los prejuicios maliciosos que nublaban la vista de la mayoría, que le trataba con toda naturalidad como a un igual. Es un joven literato espléndidamente dotado que piensa en relaciones filosófico-sociales, un brillante retórico que le incluye en sus razonamientos y le motiva como

²⁶⁵ “La amistad entre Lessing y Mendelssohn la procuró probablemente Aron Gumpertz.”

²⁶⁶ Cf. Schoeps, Julius H. “Das Dreigestirn der Berliner Aufklärung. Eine Skizze der Freundschaftsbeziehungen zwischen Moses Mendelssohn, Gotthold Ephraim Lessing und Friedrich Nicolai”, en: *Friedrich Nicolai im Kontext der kritischen Kultur der Aufklärung*. Stockhorst, Stefanie (ed.). Gotinga. Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 275.

²⁶⁷ Cf. Forester, Vera. *Lessing und Moses Mendelssohn. Geschichte einer Freundschaft*. Hamburgo. Europäische Verlagsanstalt/Rotbuch Verlag, 2001, p. 54.

²⁶⁸ Cf. Forester, 2001: 55.

²⁶⁹ Cf. Forester, 2001:55.

compañero de discusión al más alto rendimiento.²⁷⁰ También para Mendelssohn el significado de este encuentro va más allá de lo personal. Con Lessing como amigo podría tener acceso a la comunidad en la que había nacido y crecido, en la que vivía, la que no podía abandonar, y en la que tenía que vivir como extranjero despreciado: Alemania, su hogar, el cual permanecía cerrado ante él. Así pues, esta relación amistosa de por vida influencia el mundo interior de Lessing y de Mendelssohn. Tras ellos dejaban experiencias vitales parecidas y a la vez completamente diferentes. Ambos buscaban la verdad y coincidían en su carencia de prejuicios. Probablemente la pertenencia a la misma quinta creó entre ellos puntos en común. Lessing era la única persona no judía con la que Mendelssohn podía dialogar abiertamente sin miramientos sobre religión, estética, moral y lenguaje. Estos diálogos marcaron su concepto del mundo ilustrado y le proporcionaron acceso a la sociedad erudita alemana.²⁷¹ Ambos reflejaron su intercambio de ideas en su escrito conjunto *Pope, un metafísico* (*Pope, ein Methaphysiker*, 1755), para el cual Mendelssohn proporcionó la estructura filosófica. En esta obra se intentaba defender el optimismo de Leibniz contra sus adversarios de la academia.²⁷² A su vez, algunas teorías estéticas del *Laokoon* (1766) de Lessing influenciaron la obra posterior de Mendelssohn, por lo que cada uno dio al otro impulsos para la creación literaria.²⁷³

Tras un año desde el primer encuentro, Lessing deja Berlín. Los caminos de ambos amigos se bifurcan pronto, sin embargo no se separan. Previamente Lessing había procurado a Mendelssohn algo así como una vivencia de éxito. Él había publicado en secreto y sin su conocimiento un escrito de Mendelssohn. Mendelssohn recobra sus *Conversaciones filosóficas* (*Philosophische Gespräche*), que había entregado a Lessing para su lectura, en forma de libro. El judío vio pues finalmente su esperanza hecha realidad, de ver sus propios manuscritos impresos y obtuvo lo que necesitaba: confianza en sí mismo.

²⁷⁰ Cf. Forester, 2001: 56.

²⁷¹ Cf. Jasper, 2001: 233.

²⁷² Cf. Jasper, 2001: 234.

²⁷³ Cf. Knobloch, 1996: 67.

En febrero de 1755 aparecieron las *Conversaciones* de Mendelssohn, el cual no tuvo la satisfacción que tienen todos los autores de leer su nombre judío impreso, ya que la obra fue publicada de manera anónima. Esto no era extraño en la época y en este caso se tomó esta medida por precaución, ya que un judío que se manifestase públicamente podía ser expulsado de inmediato.²⁷⁴ Lessing no publicó solamente la obra, sino que redactó una crítica a la misma que apareció en la *Revista privilegiada berlinesa (Berlinische privilegierte Zeitung)*. En el mismo año Mendelssohn publicó también con ayuda de Lessing su siguiente escrito: *Sobre las sensaciones (Über die Empfindungen)*. Gracias a Lessing, Mendelssohn entró a formar parte de la vida pública. Por ello, Mendelssohn le estuvo agradecido a Lessing de por vida. Veintiséis años después Moses Mendelssohn escribe en su necrológica a Lessing un agradecimiento conmovedor: “an diesen Mann, ‘der meine Seele gebildet hat’”²⁷⁵ (Knobloch, 1996: 68). Mendelssohn escribió que para él Lessing era: “(ein Mann),den ich bei jeder Handlung, welche ich vorhatte, bei jeder Zeile, welche ich schreiben sollte, mir als Freund und Richter vorstellen werde, so oft ich einen Schritt von Wichtigkeit zu tun habe.”²⁷⁶ (Knobloch, 1996: 68) Para Mendelssohn la conversación de Lessing era “eine ergiebige Quelle, aus welcher man unaufhörlich neue Ideen des Guten und Schönen schöpfen könnte, die er wie gemeines Wasser sprudelte, zu jedermanns Gebrauch”²⁷⁷ (Knobloch, 1996: 68).

Mientras solo tiene para Lessing palabras de alabanza, Mendelssohn se arrepiente en la necrológica de no siempre haber utilizado obedientemente su dirección y de haber descuidado más de una hora en la que podría haber conversado con él.²⁷⁸

²⁷⁴ Cf. Forester, 2001: 67.

²⁷⁵ “a ese hombre ‘que formó a mi alma.’”

²⁷⁶ “(un hombre) al cual yo en cada acción que tenga la intención de hacer, en cada línea que deba escribir, me lo imaginaré como amigo y juez, todas las veces que tenga que dar un paso de importancia.”

²⁷⁷ “una fuente productiva, de la cual se podría sacar continuamente nuevas ideas de lo bueno y lo bello, que él hacía brotar a borbotones como agua corriente, para el uso de todos.”

²⁷⁸ Cf. Knobloch, 1996: 68.

Es evidente en estas citas que la amistad entre Lessing y Mendelssohn fue muy fuerte y profunda desde el primer encuentro entre los dos hasta la muerte de Lessing. Lessing había instruido a su alma y había guiado sus pasos como escritor. Sus conversaciones privadas constituyeron para ambos un intercambio de pensamientos y una fuente de nuevas ideas que contribuyó al enriquecimiento de sus obras literarias y filosóficas. Lessing no era únicamente el juez que juzgaba sus tratados o reseñas, sino también un amigo al cual podía pedir consejo personal. Su amistad no se limitaba simplemente al ámbito intelectual, sino que abarcaba también lo personal. Es conocido que Lessing mantuvo con Mendelssohn una correspondencia sobre la tragedia²⁷⁹, pero existen también pruebas de una profunda relación amistosa. Ésta relación se muestra en algunas cartas, como por ejemplo, en la carta de Mendelssohn a Lessing en enero de 1756, donde se muestra el grado de confianza que existía en el trato entre ambos amigos:

Mein empfindliches Herz ist Ihnen allzusehr bekannt, und Sie wissen, wie weit es dem Gefühle der Freundschaft offen steht. Sie haben allzuoft bemerkt, wie viel Macht ein freundschaftlicher Blick von Ihnen auf mein Gemüthe gehabt hat, wie er vermögend gewesen ist, allen Gram aus meiner Brust zu verbannen, und mein Gesicht plötzlich mit fröhlichen Mienen zu beziehen. Sollte Ihre kurze Abwesenheit mein Herz in einen Stein verwandelt haben? Nein, theuerster Lessing! Eben die allmächtige Kraft der Freundschaft hat mich in Verwirrung gesetzt.²⁸⁰ (Schoeps, 2013: 280)

Las cartas de Lessing a Mendelssohn muestran también la intimidad y cercanía de su relación, como la carta del 21 de enero de 1756, donde Lessing

²⁷⁹ Para una mayor profundización en la controversia entre Mendelssohn y Lessing sobre la tragedia ver: Martinec, Thomas. "Der Maskil und der Dramaturg. Überlegungen zu Mendelssohns und Lessings Differenz im Trauerspieldisput.", en: *Lessing Yearbook* 39 (2010/2011), pp. 111-127.

²⁸⁰ "Mi corazón sensible le es muy conocido y usted sabe hasta qué punto están abiertos a él los sentimientos de amistad. Usted ha notado muy a menudo cuánto poder ha tenido una mirada amistosa suya sobre mi alma, cómo ésta ha sido capaz de desterrar toda pena de mi pecho y de revestir mi cara de repente con un semblante alegre. ¿Debería su corta ausencia haber transformado mi corazón en una piedra? No, ¡querido Lessing! Precisamente la fuerza todopoderosa de la amistad me ha desconcertado!"

afirma que “Das erstemal ihn der Freund so sehr beschäftigte, daß er den Philosophen darüber vergaß”.²⁸¹ Los dos alaban su amistad mutua y ambos pretenden que ésta sea eterna. De este modo Lessing anima a Mendelssohn en una carta del 28 de noviembre de 1756: “Leben Sie wohl und lassen Sie unsre Freundschaft ewig sein!”²⁸² Lessing aprecia tanto esta amistad que está seguro de que su virtuoso amigo siempre le mejora y le perfecciona. En una carta del 18 de diciembre de 1756 le asegura a Mendelssohn: “Leben Sie wohl, liebster Freund, und werden Sie nicht müde mich zu bessern, so werden Sie auch nicht müde werden, mich zu lieben”.²⁸³ Aunque anteriormente a su encuentro con el judío Lessing ya era una persona carente de prejuicios, su amistad con Mendelssohn le ayudó a reforzar la esta ausencia de los mismos. Lessing había redactado *Los judíos* (1754) sin tener ni idea de que Moses Mendelssohn existía. Cuando Lessing le conoció vio hecho realidad ante sí mismo a su figura ideal. Como ya he comentado en el segundo capítulo, la publicación de *Los judíos* provocó la protesta del profesor de teología de Gotinga, Michaelis. Para éste no era imposible, pero sí muy improbable que pudiera existir entre los judíos un personaje tan virtuoso, tal y como Lessing representó en el personaje principal del viajero. Los profesores de teología como Michaelis ejercían un gran poder.

Como era costumbre en aquel tiempo Lessing respondió en 1754 a la recensión de Michaelis en una revista. Se justificó y dejó preferiblemente hablar a otros. Él conoce personalmente a un judío ejemplar y añade una carta de Mendelssohn dirigida a Gumpertz como cita en su texto, donde Mendelssohn se queja de las afirmaciones antijudías del profesor de teología. La carta es una pieza maestra de la prosa de Mendelssohn y una prueba de su sano entendimiento humano:

²⁸¹ Cf. Forester, 2001: 79.

“que primero se dedicó tanto al amigo que olvidó mientras tanto al filósofo.”

²⁸² Mendelssohn, Georg Benjamin (ed.). *Moses Mendelssohn gesammelte Schriften in sieben Bänden. Fünfter Band*. Leipzig, 1844, p. 51.

“¡Qué le vaya bien y deje existir nuestra amistad eternamente!”

²⁸³ Lachmann, Karl (ed.). *Gotthold Ephraim Lessing Sämtliche Schriften. Neue rechtmäßige Ausgabe. Eilfter Band*. Berlín, 1839, p.68.

“¡Qué le vaya bien, querido amigo y no se canse de mejorarme, de este modo tampoco se cansará usted de amarme! .”

Laßt einen Menschen, dem von der Verachtung der jüdischen Nation nichts bekannt ist, der Aufführung dieses Stückes beiwohnen; er wird gewiß während des ganzen Stückes für lange Weile gähnen, ob es gleich für uns sehr viele Schönheiten hat. Der Anfang wird ihn auf die traurige Betrachtung leiten, wie weit der Nationalhaß getrieben werden könne, und über das Ende wird er lachen müssen. Die guten Leute, wird er bei sich denken, haben doch endlich die große Entdeckung gemacht, daß Juden auch Menschen sind.²⁸⁴ (Wölfel 1, 1982: 641)

Si alguien que no conociera ningún prejuicio contra la nación judía viera la representación de *Los judíos*, sentiría al principio de la obra tristeza, debido al odio a los judíos que muestra la obra, y al final reiría, ya que los demás personajes de la comedia por fin han entendido que los judíos pueden ser también seres humanos. De esta manera pensaba Mendelssohn, quien durante toda su vida abogó por la igualdad de derechos de los judíos.

Mendelssohn ante todo rompe la imagen tradicional del judío. Acostumbrado a ser considerado como “Auswurf der Natur, als Geschwür der menschlichen Gesellschaft”²⁸⁵ (Wölfel 1, 1982: 640), tal y como menciona en su carta a Gumpertz, esperaba como mínimo de gente erudita un juicio más justo: Mendelssohn exigió que por lo menos le concedieran virtud. Él no puede entender cómo un hombre que tenga dentro de sí un sentimiento de honradez, “einer ganzen Nation die Warscheinlichkeit absprechen, einen ehrlichen Mann aufweisen zu können.”²⁸⁶ (Wölfel 1, 1982: 640) Mendelssohn se compadece de aquel “der eine so allgemeine Verurteilung ohne Schaudern lesen kann.”²⁸⁷ (Wölfel 1: 1982: 642). Pero el conocido orientalista Michaelis podía hacerlo. El redactor de los *Göttinger Anzeigen* (*Anuncios de Gotinga*) está abierto afortunadamente a otros argumentos y tras haber intercambiado cartas con

²⁸⁴ “Deja presenciar la representación de ésta obra a un hombre que no tenga ningún conocimiento del desprecio hacia la nación judía. Seguramente bostezará de aburrimiento, aunque ésta tenga para nosotros mucha belleza. El principio le conducirá a la triste observación de hasta qué punto se lleva a cabo el odio nacional y se tendrá que reír sobre el final. La buena gente, pensará para él, ha hecho finalmente el gran descubrimiento de que los judíos también son seres humanos.”

²⁸⁵ “esputo de la naturaleza, como úlcera de la sociedad humana.”

²⁸⁶ “puede negar a una nación entera la probabilidad de tener un solo hombre honrado.”

²⁸⁷ “que puede leer sin estremecimiento una condena tan general.”

Mendelssohn poco después, lo juzga desde entonces de una manera un poco más generosa. Del desconocido joven se forma rápidamente una reconocida autoridad científica, que Michaelis contempla con respeto. Sin embargo, este hecho no impide a Michaelis recordarle durante toda su vida a Mendelssohn la diferencia entre judíos y cristianos en la que él creía.

Tras haber demostrado en su respuesta a Michaelis que la existencia de un judío noble es posible, Lessing considera que las circunstancias que discriminan a los judíos tienen que ser, en su opinión, suprimidas. Un judío no debe llevar por más tiempo una vida mísera trabajando como pequeño comerciante, sino que puede ser rico e ilustrado. La educación, la riqueza y la burguesía son características esenciales que Lessing aúna en su personaje del viajero. Si alguien cree, responde Lessing, que la riqueza y la educación no tienen el mismo efecto sobre los judíos, los cristianos u otros seres: “erscheint bei ihm das Vorurteil, welches er mit dem Stück zu schwächen versuchte.”²⁸⁸ Lessing confirmó en su respuesta a Johann David Michaelis que Mendelssohn era un judío de verdad:

Es ist wirklich ein Jude. Er ist ein Mensch von etlichen zwanzig Jahren, welcher ohne alle Anweisung in Sprachen, in der Mathematik, in der Weltweisheit, in der Poesie eine grosse Stärke erlangt hat. Ich sehe ihm im voraus als eine Ehre seiner Nation an, wenn ihn anders seine eigne Glaubensgenossen zur Reife kommen lassen, die alle Zeit ein unglücklicher Verfolgungsgeist wider Leute seines gleichen getrieben hat. Seine Redlichkeit und sein philosophischer Geist läßt mich ihn im voraus als einen zweyten Spinoza²⁸⁹ betrachten, dem zur völligen Gleichheit mit dem erstern nichts, als seine Irrthümer, fehlen würden.²⁹⁰
(Wölfel 1, 1982: 643)

²⁸⁸ Cf. Wölfel 1, 1982: 639.

“aparece en él el prejuicio, el cual Lessing intentó debilitar con la obra.”

²⁸⁹ El filósofo holandés Baruch de Spinoza (1632-77) procedía de una familia de judíos hispano-portugueses emigrada a Holanda a finales del siglo XVI. Debido a sus desviaciones de la doctrina judía fue expulsado de la comunidad judía.

²⁹⁰ “Es un judío de verdad. Es un hombre de unos veinte años, quien sin instrucción en lenguas, en las matemáticas, en la filosofía, en la poesía, ha conseguido alcanzar una gran solidez. Lo

En este fragmento podemos observar una magnífica descripción de Mendelssohn que Lessing redactó expresando así su opinión personal. Lessing, como intelectual y amigo, alaba la excelente formación y la extraordinaria honradez del judío, equiparando a Mendelssohn con el entonces famoso filósofo Spinoza. Lessing destaca, como muchos de sus contemporáneos, la grandeza moral e intelectual de Moses Mendelssohn, quien, en su opinión, casi no tiene fallos, y encarna la virtud en su máxima expresión.

Mediante la publicación de su carta a Aron Gumpertz, Mendelssohn pudo introducirse en la vida literaria e intelectual de Berlín. Gracias a Lessing, Mendelssohn entró en contacto con otros eruditos cristianos, como con el joven erudito Johann Georg Mùchler, quien ya en torno a 1754 vivía en Berlín. Era cinco años mayor que Mendelssohn, y éste le había conocido en el círculo que rodeaba a Lessing. Mùchler impartía clases en el Instituto de Enseñanza Media “*Zum Grauen Kloster*”. En 1759 se trasladó para ejercer como profesor a Stargard. Mùchler tradujo tratados sobre arte, música, pintura, poesía y felicidad del inglés Harris que fueron de gran importancia para Moses Mendelssohn. También tuvo gran relevancia para la vida ilustrada en el Berlín de aquel tiempo el intercambio de opiniones. Los ilustrados intercambiaron sus reflexiones con sus semejantes, incluso también con otros que exponían opiniones diferentes, ya que no era siempre del todo bueno que únicamente se alabaran entre sí. Para ello se crearon en el siglo XVIII como una novedad cafés públicos, donde los intelectuales defendían sus opiniones e ideas entre café y chocolate.

Gracias al empeño de Mùchler se fundó a principios de 1755 en Berlín un “Café erudito” (Gelehrtes Kaffeehaus) donde podían encontrarse sabios e intelectuales para discutir sobre temas filosóficos o temas de actualidad. El “Café erudito” era inofensivo para Federico II, ya que lo controlaba gracias a sus miembros de la Academia. El rey personalmente nombraba a todos estos

considero de antemano una honra de su nación, si, de otro modo, sus propios correligionarios lo dejan llegar a la madurez, quienes habían ejercido siempre un desafortunado espíritu de persecución contra sus semejantes. Su honradez y su espíritu filosófico me permite considerarlo previamente como un segundo Spinoza, al cual no le faltaría nada para igualarse al primero, excepto sus errores.”

miembros y tras cada elección siempre tenía la última palabra sobre su resultado. Sus miembros eran: “hochverschuldete Leute, von Wohlverhaltensklauseln in ihre Arbeitsverträgen zu lebenslänglichen Schutzchristen erpreßt, wobei ihnen ein gewisses Maß alttestamentarischer Zügellosigkeit erlaubt blieb”²⁹¹ (Knobloch, 1996: 80). Al “Café erudito” lo constituía una sociedad cerrada de alrededor de cien miembros que, o estaba compuesto de eruditos profesionales o de miembros a los que les gustaba mucho tratar sobre temas científicos. Moses Mendelssohn, introducido por Lessing, pertenecía desde el principio a esta sociedad.²⁹² Cada cuatro semanas tenían lugar exposiciones, lecturas o discusiones, en las cuales Mendelssohn mostraba su brillantez intelectual, y se exponían además tratados matemáticos o filosóficos. Para una de estas reuniones Mendelssohn redactó el artículo “*Sobre la probabilidad*” (*Über die Warscheinlichkeit*). Lo leyeron en voz alta otras personas, ya que Mendelssohn era muy tímido y además tartamudeaba. Sin embargo, en un círculo más íntimo era un interlocutor de primer rango. Así pues, podemos observar que Mendelssohn va entrando poco a poco en la vida pública berlinesa.

En esta época Mendelssohn era con Múchler el redactor anónimo permanente de una publicación semanal con el título de “*El camaleón*” (*Das Chamäleon*) En 1756 aparecieron dieciocho números de esta revista. Mendelssohn escribió para esta revista siete artículos. La segunda revista periódica de Múchler en la que Mendelssohn colaboraba se llamaba *Beschäftigung des Geistes und des Herzens* (*Actividad del espíritu y del corazón*) 1755/1756, publicada en dos tomos. Para esta revista Mendelssohn tradujo ejemplos de la poesía medieval hebrea, y, un año más tarde, Mendelssohn tradujo el monólogo de Hamlet. Primero, Mendelssohn lo tradujo en verso. Hasta ese momento existían solamente traducciones alemanas en prosa o en versos alejandrinos. Él necesitaba éste pasaje de Shakespeare para demostrar en su tratado “*Sobre lo elevado y lo inocente en las bellas ciencias*”

²⁹¹ “gente muy endeudada, chantajeada por cláusulas de buena conducta en sus contratos de trabajo de cristianos protegidos de por vida, en los que se les permitía una cierta medida de desenfreno del Antiguo Testamento.”

²⁹² Cf. Forester, 2001: 75.

(“*Über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften*”) el papel del monólogo en las tragedias. Lessing vio en Mendelssohn a un traductor excelente, tal y como comunicó a Friedrich Nicolai en 1757: “Die Stelle aus dem *Hamlet* hat H. Moses vortrefflich übersetzt. Halten Sie ihn doch an, daß er mir mehr von seinen Versen schickt”²⁹³ (Knobloch, 1996: 78). Así fue que Mendelssohn, debido a sus excelentes dotes y su erudición, fue alabado durante toda su vida por muchos de sus contemporáneos.

Al igual que Mendelssohn, algunos judíos editaron también periódicos en esa época. En Neuwied am Rhein un médico judío, Benjamin Croneburg, publicó en 1752 dos periódicos: *El gran escenario (Der große Schauplatz)* y *El librero curioso (Der kuriöse Antiquarius)*. Éstos están considerados como los primeros periódicos judíos. Además de estas revistas existía otra revista judía de ocho páginas llamada *El predicador de moral (Der Sittenprediger)*. Deberíamos prestar atención a las connotaciones del título: A mediados del siglo XVIII un predicador de moral burgués era para el esquema conceptual feudal algo así como lo que entiende la burguesía tardía por un agitador socialista. La revista se llamaba en original *Kohelet Musar* y se publicó en lengua hebrea. Los judíos eran los únicos que podían entender el doble objetivo de la revista. Ésta pretendía fortalecer el comportamiento moral tanto de la juventud judía como de los judíos de cualquier edad, lo que significa ayudarles a tomar más consciencia de sí mismos y a mantener viva la lengua hebrea.

Esta primera revista moderna en cuanto a su cometido y su tendencia la fundó Mendelssohn, sin ningún tipo de orgullo propio por ser el editor, ya que en ella no se nombran ni al redactor ni al autor. Tampoco se mencionan ni el lugar ni la fecha. Por esta razón existen únicamente suposiciones acerca del año de publicación. En contra de otras suposiciones anteriores, Alexander Altmann considera en su obra *Moses Mendelssohn, Frühschriften zur Methaphysik* (1969) (*Moses Mendelssohn. Escritos tempranos sobre*

²⁹³ “El señor Moses ha traducido magníficamente el pasaje del Hamlet. Anímele pues a que me envíe más versos suyos.”

metafísica) que 1758 es el año de aparición más probable.²⁹⁴ La colaboración de Mendelssohn en las revistas de Múchler parece corroborarlo. Mendelssohn practicó allí previamente y aprendió el oficio de los editores. Como buen ilustrado, Mendelssohn tuvo la idea de fundar él mismo una revista. No hubiera jugado bien el papel de buen ilustrado si no lo hubiera hecho, aunque solo fuera mentalmente.

Mendelssohn escribió él mismo todo el número. Él aportó a su revista reflexiones medio poéticas medio filosóficas que siempre hacían referencia a un versículo del Talmud. “Auch pries er die Schönheit der Natur oder sprach über die Vollkommenheit der Welt”²⁹⁵ (Knobloch, 1996: 84). Tan solo se publicaron dos números de la revista. No sabemos si a Mendelssohn se le prohibió sencillamente continuar siendo publicista, pero podemos imaginarnos que a un “servidor” como Mendelssohn, quien no era ni siquiera un judío protegido, no le estaría permitido osar publicar él mismo una revista. Sorprendentemente la revista no fue prohibida por las autoridades prusianas, ya que éstas no se preocupaban de lo que se publicaba en hebreo, que a excepción de los judíos, nadie podía leer. Willy Jasper, en su biografía sobre Lessing afirma que la revista fracasó a causa de la protesta de los rabinos ortodoxos de la comunidad judía de Berlín.²⁹⁶ Éstos eran contrarios a todo progreso y podemos imaginarnos lo que los responsables de la comunidad judía habrían dicho a Mendelssohn. Moses Mendelssohn siguió siendo filósofo, se convirtió en escritor, pero, tras este primer intento fracasado, no volvió a publicar nunca una revista.

Entretanto, hacia 1755, el joven Mendelssohn conoció, por mediación de Lessing, Múchler y otros compañeros, a importantes miembros de la Academia de Berlín y a eruditos como Johann Georg Sulzer (1720-1779). Sulzer, un filósofo y estético que había empezado en Berlín como profesor de matemáticas comenzó a utilizar las artes como medio de educación. Para

²⁹⁴ Altmann, Alexander. *Moses Mendelssohn. Frühschriften zur Methaphysik*. Tubinga. J.C.B Mohr Siebeck, 1969, p.1.

²⁹⁵ “También alabó la belleza de la naturaleza o habló sobre la perfección del mundo.”

²⁹⁶ Cf. Jasper, 2001: 229.

Sulzer fue encantador, como para muchos sabios de la época, conocer a éste joven inusualmente formado, tal y como él mismo afirma:

Der Jude, Lessings Freund, heißt Moses, ein seltenes Genie, der aber mit anderen Leuten als mit Lessing und Nicolai umgehen sollte ²⁹⁷ (Knobloch, 1996: 91).

Sulzer había leído también las *Conversaciones filosóficas* y únicamente tenía para ellas palabras de alabanza. Incluso el presidente de la Academia, Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), conoció y recibió al joven Mendelssohn. Gumpertz facilitó de nuevo que ambos se conocieran, ya que era temporalmente secretario de este erudito. Maupertuis, organizaba reuniones para intelectuales en su casa, pero Mendelssohn, al principio, no asistió gustosamente a éstas, debido a su extremada timidez y modestia. Por este motivo escribió a Lessing: “Sie wissen, wie sehr ich die aufgetrepten Schwellen und das feierliche Anmelden scheue”²⁹⁸ (Knobloch, 1996: 92).

De este modo Mendelssohn se hizo poco a poco famoso y además, en 1754, cambió por fin su situación social. Consiguió por fin un puesto de trabajo fijo en la fábrica de sedas de Isaak Bernhard. Isaak Bernhard era uno de los primeros judíos en Berlín al cual se le permitió fundar una fábrica. En 1752 fundó una fábrica de sedas. Para la ampliación de su empresa obtuvo un préstamo del gobierno de 7000 Táleros.

En 1758, Bernhard se hizo cargo de una fábrica grande en Postdam y en total tenía cuarenta telares. En 1754, cuando los hijos de Bernhard eran ya adultos y Moses ya no ejercía de profesor, éste podía haber sido expulsado, pero eso no sucedió, porque Bernhard lo empleó en su fábrica de sedas como contable. Para Mendelssohn esto suponía una seguridad en la sociedad, un trabajo fijo y unos ingresos regulares y se sentía por ello muy feliz. Su horario de trabajo fue al principio de las 8.00 a las 21.00 horas, aunque en los últimos años podía trabajar diariamente 6 horas, de 8.00 a 14.00. Sin embargo, él no

²⁹⁷ “El judío, el amigo de Lessing, se llama Moses, un genio poco común, que debería tener trato con más gente aparte de Lessing y Nicolai.”

²⁹⁸ “Usted sabe cómo huyo de subir los umbrales y del anuncio ceremonioso.”

era un contable nato. Mendelssohn era un buen contable, pero siempre existió en su interior una lucha entre el ejercicio de su profesión y el deseo de dedicar más tiempo a la vida intelectual. Moses sentía que el tiempo que empleaba trabajando podría haberlo ocupado mejor con sus propias y nuevas reflexiones que, quizás, podrían resultar importantes para otros. Lo que Moses ganaba como contable, desgraciadamente no ha llegado hasta nosotros, pero bastaba para libros, alimentos y ropa.

En esta época Mendelssohn conoció por mediación de Lessing y Múchler al librero Nicolai. La amistad entre Mendelssohn y Nicolai se basaba en un trabajo conjunto. De este modo describe Nicolai su primer encuentro con Mendelssohn, del que quedó profundamente impresionado:

Gegen Ende des Jahres 1754 lernte ich Lessing und kurz darauf durch ihn Moses Mendelssohn kennen. Ich ward bald mit diesem in der höchsten Bedeutung des Wortes edlen und vortrefflichen Mann genauer bekannt, und in wenigen Monaten wurden wir vertraute Freunde.²⁹⁹ (Schoeps, 2013: 280)

Como otros eruditos de su tiempo, Nicolai es seducido por la excelencia y nobleza de Mendelssohn. Ambos tienen encuentros intelectuales, que Mendelssohn describe a continuación en una carta dirigida a Lessing:

Ich besuche Herrn Nicolai sehr oft in seinem Garten (...). Wir lesen Gedichte, Herr Nicolai liest mir seine eigenen Ausarbeitungen vor, ich sitze auf meinem kritischen Richterstuhl, bewundere, lache, billige, tadle, bis der Abend hereinbricht. Dann denken wir noch einmal an Sie, und gehen mit unserer heutigen Verrichtung zufrieden, von einander.³⁰⁰ (Jasper, 2001: 235)

²⁹⁹ “Hacia finales del año 1754 conocí a Lessing y poco después, gracias a él, a Moses Mendelssohn. Al poco tiempo conocí más a fondo, en el sentido más amplio de la palabra, a este noble y magnífico hombre y en pocos meses nos convertimos en amigos íntimos.”

³⁰⁰ “Muy a menudo visito al señor Nicolai en su jardín.(...) Leemos poesías, el señor Nicolai me lee en voz alta sus propias composiciones, yo me siento en mi crítico tribunal, admiro, río, apruebo, reprendo, hasta que cae la noche. Entonces pensamos de nuevo en usted y nos vamos satisfechos mutuamente de nuestro trabajo diario.”

En otra carta a Lessing, Nicolai alaba la amistad intelectual que Mendelssohn le brinda y afirma:

Herr Moses, der mir Ihre Abwesenheit etwas erträglicher macht, würdigt mich seiner Freundschaft. Ich habe ihm die vergnügensten Stunden des vergangenen Winters und Sommers zu danken und bin, so oft wir auch zusammengewesen sind, niemals von ihm gegangen, ohne entweder besser oder gelehrter zu werden. (Schoeps, 2013: 281) ³⁰¹

De este modo, Nicolai agradece a Mendelssohn las horas tan agradables que ha pasado con él y reconoce que sus encuentros mutuos le mejoran como persona y le hacen más erudito. Al igual que Nicolai, la mayoría de personas que le conocían confirman el gran valor de Mendelssohn como ser humano y sabio, ya que Mendelssohn los hacía ser mejores y los formaba.

Mendelssohn compartía con Nicolai sus pensamientos, pero le confesaba también sus lagunas de conocimiento. Explica a Nicolai que solo conoce la literatura griega por traducciones. Nicolai echa una mano a Mendelssohn aconsejándolo. Como hijo de librero, Nicolai había asistido al instituto (Gymnasium) en Halle y a otro instituto de Enseñanza Media (Realschule) en Berlín. En Frankfurt del Óder había aprendido a comerciar con libros. Por ello se puede afirmar que lo que él sabe, lo ha aprendido por sí mismo. Nicolai aconsejó a Mendelssohn, ávido de saber, leer primero a un autor fácil de entender y mejor no torturarse con la gramática. De este modo, en dos años Mendelssohn ya sabía griego. Además Nicolai habló con Christian Tobias Damm (1699-1778), que era el rector del instituto de Kölln (Köllnisches Gymnasium), en Berlín. Éste acudía todos los miércoles y sábados a la casa de Nicolai y les daba clase de griego a ambos. Bajo sus indicaciones leyeron juntos a Homero y también a Platón.³⁰² Mendelssohn, que emigró pobre a Berlín, había encontrado al final el contacto con la cultura: domina la lengua alemana, va al teatro, asiste a conciertos, escribe ensayos, aprende matemáticas

³⁰¹ “El señor Moses, el cual me hace algo más soportable su ausencia, me honra con su amistad. Tengo que agradecerle las horas más placenteras del invierno y el verano pasados y nunca me he ido de un encuentro con él sin ser mejor o más sabio.”

³⁰² Cf. Schoeps, 2013: 282.

e intenta aprender a tocar el piano. Durante el verano de 1757 Mendelssohn escribe a Lessing y le invita a las reuniones en el jardín de Nicolai: “Kommen Sie zu uns, wir wollen in unserem einsamen Gartenhause vergessen, daß die Leidenschaften der Menschen den Erdball verwüsten”³⁰³ (Forester, 2001: 93); por desgracia a Lessing no le iban muy bien las cosas en Leipzig en esa época, ya que había contraído algunas deudas. Lessing pidió a Mendelssohn que le prestara sesenta táleros. Se trataba de una gran suma para un contable, no obstante, Mendelssohn le prestó esta cantidad en dos plazos.³⁰⁴

Tanto Lessing como Nicolai animaron a Mendelssohn a escribir. Así pues, Lessing escribió a Mendelssohn: “Schreiben Sie, mein lieber Moses, so viel als Ihre gesunde Hand nur immer vermag, und glauben Sie steif und fest, dass Sie nichts Mittelmäßiges schreiben können”³⁰⁵ (Knobloch, 1996: 97). Éstas son palabras de ánimo, que tanto los principiantes como los más veteranos necesitan. Mendelssohn nos describe una mañana de trabajo. A partir de las ocho de la mañana, Mendelssohn lee en el trabajo de vez en cuando las poesías que hacía poco se habían publicado de Ewald von Kleist (1715-1759) y quiere leerlas más tarde con Nicolai. Sin embargo le resultaba muy difícil ser al mismo tiempo contable y escritor. A pesar de todo vence el poder de la poesía, ya que Mendelssohn fue capaz de escribir cartas de negocios tan bonitas como odas. Además era un buen contable. Se puede considerar a Mendelssohn como un ejemplo en su campo profesional. Era tan bueno en su profesión y adquirió tales conocimientos en el comercio de la seda que Bernhard lo nombró apoderado general. En 1761 Mendelssohn se había convertido en el administrador, en el director comercial de la empresa. En una carta a su amigo Lessing, que es el que mejor lo entiende, se queja del trabajo, que le roba tiempo para leer y escribir.

Moses Mendelssohn continuó escribiendo. Nicolai editó en sus años jóvenes tres revistas, en las que Mendelssohn podía trabajar como crítico

³⁰³ “Venga con nosotros, queremos olvidar en nuestro jardín solitario que las pasiones de los hombres devastan el globo terráqueo.”

³⁰⁴ Cf. Forester, 2001: 94.

³⁰⁵ “Escriba, mi querido Moses, tanto como su mano sana pueda siempre escribir y crea firmemente que usted no puede escribir nada mediocre.”

literario. Una de ellas era la *Biblioteca de las bellas ciencias y artes liberales* (*Bibliothek der schönen Wissenschaften und Freien Künste*), cuyo primer número se publicó en mayo de 1757. Sin duda era muy considerada al tratar la mediocre oferta literaria, pero sorprendió por su variedad. Mendelssohn aportó a la *Biblioteca* veintiún artículos y críticas. Al morir su hermano, Nicolai heredó en 1758 la librería y se pudo convertir en editor. Entonces, en la primavera de 1759 fundó la revista *Cartas sobre la literatura más novedosa* (*Briefe, die neueste Literatur betreffend*), las cuales, en forma de cartas literarias, trataban sobre historia de la literatura. Lessing fue el que más influenció el estilo de las *Cartas*, ya que los primeros años era el que decidía el programa de la revista. Únicamente fueron reseñadas nuevas publicaciones, pero de manera crítica. Tal y como contaba Nicolai, estas cartas se escribieron del mismo modo en que los tres amigos durante muchos años en sus conversaciones orales: “die Wahrheit lebhaft suchten, nur um der Wahrheit willen, nicht etwa um mit Neuerungen zu glänzen.”³⁰⁶ (Knobloch, 1996: 104)

Durante estas conversaciones los tres amigos pasaban casi todo el día juntos, de esta manera salían a relucir las ideas que siempre provocaban discusiones entre Nicolai y Lessing. Mendelssohn jugaba entre ellos un papel reconciliador. Gracias a Mendelssohn, Nicolai y Lessing se ponían de acuerdo sobre temas intelectuales. Según Nicolai, Mendelssohn era entre ellos: “wie bei den alten Schauspielern der Chor. Er war gewöhnlich unserer lebhaften Dispute kaltblütiger Zuhörer und zog unvermutet und wenn wir noch weit vom Ziele zu sein glaubten, in wenigen Worten ein treffendes Resultat, das uns alle befriedigte”³⁰⁷ (Knobloch, 1996: 104). Así pues, Mendelssohn era como un moderador que propiciaba la reconciliación de ideas y por tanto intentaba que sus amigos encontrasen una salida conciliadora al diálogo que mantenían. Para ello practicaba la tolerancia y provocaba que los demás también la practicasen.

³⁰⁶ “buscaban intensamente la verdad, únicamente por la verdad misma, no para brillar con novedades.”

³⁰⁷ “como en los dramas antiguos, el coro. Él era con frecuencia oyente impasible de nuestra intensa disputa y cuando creíamos estar todavía lejos del objetivo, obtenía un resultado adecuado que nos satisfacía a todos.”

Las *Cartas sobre literatura* eran para Moses el campo donde él podía probar y desarrollar sus capacidades. Sus reseñas eran de gran valor, al igual que sus libros, por los cuales se hizo famoso. La forma epistolar necesitaba un receptor, incluso aunque fuera imaginario. El destinatario ficticio de las *Cartas sobre literatura* debía ser un oficial que estuviera prestando servicio en el frente. Lessing se imaginó a Ewald von Kleist; por el contrario, Mendelssohn escribía a Lessing, ya que Lessing era para él el hombre con el que mejor conversaba sobre sus pensamientos y a cuyos juicios sometía sus ideas inmaduras.³⁰⁸

Estas cartas debían publicarse semanalmente, pero sus autores debían ocultarse bajo abreviaturas. Moses era M o D (de Dessau). En aquel tiempo no era fácil publicar observaciones críticas sobre literatura contemporánea bajo el nombre completo del autor si éste quería expresar su opinión de forma completamente sincera. Lessing citaba muy a menudo las críticas de Mendelssohn cuando deseaba reforzar sus propias opiniones. Él le consideró en una ocasión uno de los “críticos de arte más severos.” Y, como crítico de arte, Mendelssohn criticaba obras de autores de la época, como Anna Luise Karsch (1722-1791), cuyas poesías, entre otras, trató en las *Cartas sobre literatura*.

De esta manera aparecieron un buen día sobre el escritorio de Mendelssohn los poemas del propio rey de Prusia, Federico II. El 24 de abril de 1760 se publicó, en la Carta sobre literatura nº 98 un artículo sobre el libro del rey, editado en lengua francesa. Nadie hasta ese momento había osado emitir un juicio sobre los poemas del monarca. Sin embargo, Mendelssohn se atrevió a hacerlo. Era un hombre valiente, y, bajo la condición de simple servidor y de judío extranjero, se atrevió a criticar los poemas de Federico II. Como crítico, Mendelssohn ya dice desde el principio: “wer als Schriftsteller auftritt, als solcher beurteilt werden wird”³⁰⁹ (Knobloch, 1996: 111). Al leer esta crítica, el lector puede reconocer que el autor se había esforzado por expresarse de manera muy cuidadosa para no chocar con las estrictas disposiciones de la censura. Como judío tolerado únicamente en Berlín, Mendelssohn tenía que ser

³⁰⁸ Cf. Knobloch, 1996: 106.

³⁰⁹ “quien debuta como escritor, será juzgado como tal.”

muy cuidadoso si se expresaba en público. Tan solo una falsa palabra podía tener como consecuencia su inmediata expulsión.³¹⁰ En su artículo, Mendelssohn hace alabanzas a las poesías del monarca y también les pone objeciones cuando considera que Lucrecia ha sido imitada. Sus reproches se dirigen más bien contra las ideas filosóficas del monarca que están presentes en sus poesías. En su opinión, Federico II es demasiado ateo, ya que los motivos que el rey alega en contra de la inmortalidad del alma no son esenciales para Mendelssohn. El problema de la inmortalidad del alma era un tema muy discutido en el siglo XVIII. En aquella época era un tema que mantenía ocupados a amplios círculos. Cuando Mendelssohn redactó esta reseña, ya había reflexionado sobre su *Fedón (Phädon)*, que está considerado como su libro más significativo y además se ocupaba de esta cuestión. De este trasfondo surgen las sinceras palabras de la *Carta sobre literatura*: “Mich dünkt, ein Friederich, der an der Unsterblichkeit der Seele zweifelt, ist eine bloße Chimäre, ein viereckter Zirkel, oder ein rundes Viereck.”³¹¹ (Schoeps, 2013: 290). Un círculo cuadrado o un cuadrado redondo son dos objetos que lógicamente no pueden existir. Por lo tanto, un rey que duda de la inmortalidad del alma tampoco puede existir, debido a que, un monarca que es rey por *gratia dei* y duda de la inmortalidad del alma, es para Mendelssohn una mentira, una pura quimera. Se trataba pues de una gran osadía para un súbdito como Mendelssohn el hecho de filosofar con su rey de esta manera y además compararlo con un círculo cuadrado o con un cuadrado redondo. Es también digno de mención que Mendelssohn no tuvo que reflexionar la semana siguiente en un cuadrado (cárcel) sobre ello. Esto no sucedió porque Mendelssohn, bien aconsejado, no dijo nada sobre la calidad literaria de la obra real. La inmortalidad del alma continuaba siendo un asunto de la religión y no se refería al terreno poético. Sin embargo él corrió el riesgo al escribir una frase que seguramente no gustó a las autoridades prusianas: “Welcher Verlust für unsere Muttersprache, daß sich dieser Fürst die französische geläufiger

³¹⁰ Cf. Schoeps, 2013: 289.

³¹¹ “Me parece que un Federico que duda de la inmortalidad del alma es una pura quimera, un círculo cuadrado o un cuadrado redondo.”

macht”³¹² (Schoeps, 2013: 289). La crítica de las obras del rey suponía para la época un gran atrevimiento. Estas citas que he mencionado son frases importantes, valientes y nos dan información sobre Mendelssohn, sobre su valor y su grandeza.

No llegó a pasar un año entero tras la publicación de este artículo cuando el 18 de marzo de 1762 las *Cartas sobre literatura* fueron prohibidas. La prohibición no llegó porque los miembros del consejo de estado hubieran leído las *Cartas sobre literatura*. El motivo era mucho más sencillo: Este anuncio afirmaba que en Berlín se había publicado un escrito vergonzoso: “*Briefe, die neueste Literatur betreffend, worin ein Jude in einem Aufsatz wider den Hrn Hofprediger Cramer zu Kopenhagen die Gottheit Christi bestritten, auch die Ehrfurcht gegen des Königs allerhöchste Person durch ein freches Urteil über die Poésies diverses aus den Augen gesetzt habe*”.³¹³ El denunciante era nada menos que el economista nacional Johann Heinrich Gottlob von Justi (1720-1771). Supuestamente lo denunció movido por venganza, ya que las *Cartas sobre literatura* no alabaron un libro suyo como él esperaba. El horrorizado Nicolai recibió una orden con el sello real en el que se le exhortaba a cesar de publicar sus *Cartas sobre literatura* bajo pena de 100 táleros.³¹⁴ Nicolai estaba muy sorprendido, especialmente porque todas las cartas sobre literatura habían sido supervisadas por un censor. En aquel momento Nicolai fue inmediatamente a la oficina del Fiscal General y le dieron una cita.

El Fiscal General era en aquel tiempo una persona pública que velaba por los ingresos reales y por la observación de las leyes, y, en nombre del soberano, llevaba la infracción de ambas a los tribunales.³¹⁵ En esta época él era el Consejero Secreto Real de Uhden. Se ve claramente que no tenía mucha

³¹² “Qué pérdida para nuestra lengua materna que este príncipe se exprese con más frecuencia en lengua francesa.”

³¹³ Torbruegge, M.K. “On Lessing, Mendelssohn and the Ruling Powers”, en: *Lessing Yearbook Beiheft* (1982), p. 309.

“*Cartas sobre la literatura más novedosa*, donde un judío se había manifestado contra el señor predicador de la corte Cramer de Copenague y había puesto en duda la divinidad de Cristo y también había perdido el respeto hacia la suprema persona del rey al enjuiciar descaradamente las poesías del mismo.”

³¹⁴ Cf. Torbruegge, 1982: 308.

³¹⁵ Cf. Adelungs Wörterbuch, 1775, Knobloch, 1996: 113.

idea sobre el asunto, ya que afirmó al editor Nicolai que se sabía muy bien: “was für höchst strafbare und unverzeiliche Sachen in den *Literaturbriefen* enthalten seien”³¹⁶ (Knobloch, 1996: 114). El treintañero editor Nicolai abrió entonces su cartera de documentos y le mostró al fiscal los pliegos impresos de las *Cartas sobre literatura* publicadas hasta ese momento. Todas ellas llevaban el sello y la firma del Dr. Heinius, el censor oficial. Él había autorizado la impresión de todas las cartas. Aunque el consejero secreto real de Uhden no se lo podía creer, Nicolai había obtenido previamente la autorización de publicar todas las Cartas. En consecuencia, el Fiscal General dictó su sentencia: el editor no tenía nada que temer, pero sabrían encontrar bien al redactor de los artículos criminales.³¹⁷ Sin embargo, la prohibición tanto para el presente como para el futuro siguió vigente. Tan pronto como pudo, Nicolai fue a casa de su amigo Mendelssohn para informarle de la prohibición de las *Cartas sobre literatura* y contarle su entrevista con el Fiscal General. Sobre el primer punto ambos estaban muy indignados. Mendelssohn ya había recibido la citación judicial del Fiscal General. El Fiscal General se encargaba también de los asuntos que concernían a los judíos, de los privilegios de protección y del cumplimiento de las condiciones ligadas a estos privilegios.

En mi opinión, es digna de mención la conversación que tuvo lugar entre Mendelssohn y el Fiscal General y que Nicolai reprodujo con la aportación por parte de Mendelssohn de algunos detalles, ya que reflejan el valor, la dignidad y la firmeza del carácter de Mendelssohn. Durante el diálogo, el judío tenía que permitir que el General Fiscal le hablara de “él”. Es asimismo evidente que Mendelssohn no se podía dirigir al Fiscal General con “él”. Éste se admiró de que un judío pudiera hablar alemán con tanta fluidez.

Generalfiskal: Hör Er, wie kann er sich unterstehen, wider Christen zu schreiben?

Mendelssohn: Wenn ich mit Christen Kegel schiebe, so werfe ich alle neune, wenn ich kann.

³¹⁶ “qué tipo de cosas sumamente sancionables e imperdonables contenían las *Cartas sobre literatura*.”

³¹⁷ Cf. Torbruegge, 1982: 309.

Generalfiskal: Untersteht er sich zu spotten? Weiß Er wohl, mit wem er redet?

Mendelssohn: O ja! Ich stehe vor dem Herrn Geheimen Rat und Generalfiskal von Uhden, vor einem gerechten Manne.

Generalfiskal: Ich frage Ihn noch einmal: Wer hat Ihm erlaubt, wider einen Christen, und noch dazu wider einen Hofprediger zu schreiben?

Mendelssohn: Ich muß noch mal wiederholen, und wahrlich ohne Spott: Wenn ich mit einem Christen Kegel schiebe, und wäre es auch ein Hofprediger, so werfe ich alle neune, wenn ich kann. Das Kegelspiel ist eine Erholung für meinen Leib, wie die Schriftstellerei für meinen Geist. Jeder welcher schreibt, macht es so gut, wie er immer kann. Übrigens wüßte ich nicht, daß ich je wider einen Hofprediger noch wider einen andern Prediger geschrieben hätte.

Generalfiskal: Oh, ich merke, Er will leugnen. Man wird Ihm schon seine Künste abfragen. Er hat wider die christliche Religion geschrieben.

Mendelssohn: Wer Ihnen dieses gesagt hat, hat Ihnen eine große Unwahrheit gesagt.

Generalfiskal: Leugne Er nur nicht, man weiß es schon besser. Das ist wider das Juden Privilegium. Er hat den Schutz verwirkt.

Mendelssohn: Ach, ich habe keinen Schutz zu verwirken, ich habe kein Privilegium, ich bin Buchhalter beim Schutzjuden Bernhard.

Generalfiskal: Desto schlimmer! Die geringste Strafe für Seinen Frevl wird sein, daß man Ihn aus dem Lande weist.

Mendelssohn: Wenn man mich gehen heißt, so werde ich gehen. Ich habe mich nie den Gesetzen widersetzen wollen, und der Gewalt kann ich mich noch weniger widersetzen. (Jasper, 2001: 241-242)³¹⁸

³¹⁸ *Fiscal General:* escuche él, ¿Cómo se atreve él a escribir en contra de cristianos?

Mendelssohn: Cuando juego a los bolos con cristianos tiro un pleno si puedo.

Fiscal General: ¿Se permite él burlarse? ¿Sabe él bien, con quién habla?

Mendelssohn: ¡Claro! Estoy ante el señor Consejero secreto real y Fiscal General de Uhden, ante un hombre justo.

Fiscal General: Le pregunto de nuevo: ¿Quién le ha permitido escribir contra un cristiano y además contra un predicador de la corte?

Mendelssohn: Tengo que repetir de nuevo, y de veras, sin ironía: Cuando juego a los bolos con un cristiano, y si jugara también con un predicador de la corte, tiro un pleno si puedo. El juego de los bolos es un descanso para mi cuerpo, como lo es la escritura para mi espíritu. Cualquiera

Esta cita refleja hasta qué punto Mendelssohn estaba amenazado con la citación judicial. Él estaba mucho más seriamente amenazado que sus amigos cristianos. A pesar de ello tuvo el valor de contradecir al Fiscal General. Mendelssohn dijo la pura verdad con dignidad: él no había escrito contra ningún predicador. Si lo había hecho, no lo sabía. El Fiscal lo acusó de mentiroso, pero él se tomó la libertad de afirmar que quien le hubiera contado esto al Fiscal, le había contado una gran mentira. Mendelssohn se atrevió a decir ante el Fiscal General que era el mismo Fiscal el que mentía y no él. Su intención no era escribir contra cristianos. Él escribía pues como un modo de descanso para su espíritu. Mendelssohn corrió un gran riesgo al hablar tan claramente ante el Fiscal General puesto que en esta entrevista se le ordenó abandonar el país. Como se puede ver en la cita, Mendelssohn se sometió pacíficamente tras esta orden a las leyes. Menos aún podía resistirse a la violencia. Si ese era el deseo de las autoridades prusianas se marcharía. Afortunadamente Mendelssohn no fue expulsado, ya que al día siguiente salió a la luz que no era Mendelssohn, sino Lessing, quien había explicado en un artículo que algunas interpretaciones del predicador de la corte Cramer sobre la persona de Cristo eran sectarias.³¹⁹ Asimismo tampoco se pudo probar en la reseña de Mendelssohn sobre los versos reales ninguna ofensa a su majestad. De este modo Mendelssohn fue humillado, amenazado y acusado injustamente. Tras este episodio, Nicolai logró hacer una petición al Consejero de Estado. Tuvo, sin embargo, dos importantes ayudantes que le apoyaron: uno era el censor Dr. Heinius, quien se quejaba indignado por el desacato a la censura ejemplar por él ejercida. El otro era sorprendentemente el hijo del Fiscal

que escribe lo hace tan bien como le es posible. Además. No sabía que yo hubiera escrito alguna vez contra un predicador de la corte o contra cualquier otro predicador.

Fiscal General: ¡Oh! Me doy cuenta de que él quiere mentir. Se le preguntará por sus artes. Él ha escrito contra la religión cristiana.

Mendelssohn: quien le haya dicho a usted eso, le ha dicho una gran mentira.

Fiscal General: No solo miente, sino que sabe hacerlo mejor. Esto va en contra del privilegio judío. Él ha perdido el privilegio.

Mendelssohn: ¡Ah! No tengo que perder ningún privilegio, no tengo privilegio, soy contable para el judío protegido Bernhard.

Fiscal General: ¡Mucho peor! La pena más pequeña para su crimen será que se le expulse del país.

Mendelssohn: Si se me ordena irme, me iré, y a la violencia puedo resistirme menos todavía ”

³¹⁹ Cf. Carmely, Klara. “Wie aufgeklärt waren die Aufklärer in Bezug auf die Juden?”, en: *Lessing Yearbook Beiheft* (1982), p. 181.

General de Uhden, un consejero del tribunal de la cámara con sensibilidad artística, que no había heredado la estrechez de miras de su padre. Como resultado de esta petición, las *Cartas sobre literatura* volvieron a ser permitidas cuatro días después de su prohibición. Lo sucedido con las *Cartas sobre literatura* tuvo como consecuencia que una gran cantidad de gente en Berlín y en otros lugares se interesara más por la literatura alemana más novedosa. También el firme comportamiento del judío ante este suceso tuvo como resultado que, en general, los méritos de Mendelssohn fueran reconocidos y valorados en la opinión pública.³²⁰ Su erudición filosófica provocaba por todas partes muchísima admiración, ya que en aquella época había muchas personas que pensaban que un judío no podía tener otro talento que el de ser un buen estafador.³²¹

En contraposición a esta opinión generalizada, Mendelssohn era un hombre honesto. Su honestidad se refleja en todos los ámbitos de su vida. Así pues también fue honesto consigo mismo en el terreno sentimental. Se casó por amor, algo que era muy moderno para la tradición y la sociedad judías. En la primavera de 1761 Mendelssohn viajó por negocios a Hamburgo y visitó a Aron Gumpertz. El Doctor Gumpertz residía y ejercía como oftalmólogo en Hamburgo. Vivía en calidad de viudo en casa de su pariente Abraham Guggenheim. Será su viejo amigo quien le presente a su futura mujer Fromet Guggenheim.

Era la primera vez que Moses abandonaba Berlín. Mendelssohn, de treintaidós años se enamoró como un adolescente de Fromet Guggenheim, de veinticuatro. Cuando Moses, tras cuatro semanas volvió a Berlín, ya estaba prometido. Era tan profunda la amistad entre Mendelssohn y Lessing que, en mayo de 1761, después de su vuelta de Hamburgo, Mendelssohn le confiesa sus sentimientos por Fromet: “Sie hat kein Vermögen, ist weder schön noch gelehrt, aber gleichwohl bin ich verliebter Geck so sehr von ihr eigenommen, daß ich glaube, glücklich mit ihr leben zu können”³²² (Forester, 2001: 114). Su

³²⁰ Cf. Jasper, 2001: 242.

³²¹ Cf. Torbruegge, 1982: 312.

³²² “Ella no tiene fortuna, no es ni guapa ni instruida, pero, sin embargo yo, fanteche enamorado, estoy tan prendado de ella que pensé poder vivir con ella felizmente.”

futura mujer no era rica, ni guapa ni culta, pero él la amaba y este era el único motivo por el cual quería casarse con ella. Era tan grande su amor que se prometieron sin el permiso de los padres. El padre de Fromet, Abraham, se encontraba ya mucho tiempo en Viena debido a unos negocios complicados y conoció a su futuro yerno mucho después del compromiso matrimonial. El matrimonio por amor y sin un acuerdo previo de los padres no era muy común entre los judíos. Moses y Fromet fueron felices juntos y formaron una pareja de novios moderna. Se unieron voluntariamente y por el afecto mutuo que se profesaban. No los casaron otras personas, como prescribían las tradiciones antiguas, sino que se casaron ellos mismos. Para ello fueron muy valientes, puesto que actuaron saltándose la tradición. Para desposarse ni necesitaron al tradicional asesor matrimonial ni quisieron cumplir todas las normas.

La opinión de Mendelssohn sobre el matrimonio era muy moderna para la época. Eran tan modernas que creo que se pueden comparar con los puntos de vista actuales sobre el matrimonio. A Mendelssohn le parecía ofensivo el usual contrato de compromiso matrimonial. En una carta a Fromet escribe:

Wer hätte sich das vorstellen sollen, daß wir noch das Papier mit solchen Kindereien besudeln werden? Ich schäme mich fast, daß bei unserer Verlobung, die bisher so rein vor allem gemeinen Verdacht gewesen, die fern von allem Zwang der Zeremonien und so sehr über die gemeine Denkungsart hinweg gewesen, daß sich in diese Verbindung noch Mißtrauen, Eigennutz und politische Vorsichtigkeit einschleichen soll.³²³
(Knobloch, 1996: 120)

De esta manera escribió Moses a Fromet y dijo también: “Wenn der Schwiegervater mich nicht kennt, na schön. Allein er muß auch Sie in der

³²³ “¿Quién se hubiera debido imaginar que mancharíamos el papel con tales niñerías? Me avergüenzo de que en nuestro compromiso, que hasta ahora ha estado limpio de toda sospecha infame, que ha estado lejos de toda obligación de ceremonias y tan lejos del modo de pensar común, de que en esta unión se deba introducir aún desconfianza, interés personal y prudencia política.”

langen Zeit verkannt haben, und dieses wundert mich zwar, ist aber doch möglich”³²⁴ (Knobloch, 1996: 120).

Para Mendelssohn el contrato de compromiso matrimonial carecía de valor alguno. Lo que allí se estipulaba Mendelssohn lo contemplaba como una niñería. De hecho no quería firmarlo porque, en su opinión, estaba lleno de desconfianza y él creía en la voluntariedad del amor.³²⁵ Su propio compromiso oral era para él limpio y puro: dos personas que se aman se comprometen, por el contrario consideraba que el tradicional compromiso matrimonial escrito era sucio, lleno de obligaciones ceremoniales, de interés personal y desconfianza. Para él no era importante que el padre de Fromet no le conociera, sino el amor que se profesaban mutuamente. Con su opinión, Mendelssohn se situaba casi dos siglos por delante de su época. “Warum will man die angenehme Pflicht in einem Zwang verwandeln? Soll ich bei jeder Gefälligkeit, die ich meiner Frau erweisen will, immer den Ehevertrag nachsehen, was dort stipuliert ist?”³²⁶ (Knobloch, 1996: 121) El amor era para él más importante que los papeles firmados. Ambos eran una pareja de enamorados moderna. No obstante venció, como era de esperar, la convención más fuerte, la económica. Únicamente cuando Mendelssohn hubo firmado el acuerdo de ambas partes se hizo público el compromiso en Hamburgo.

Entre mediados de mayo de 1761 hasta el día del enlace el 22 de junio de 1762 Moses y Fromet no se vieron físicamente. Tampoco tenían fotografías ni teléfono. Lo único que tenían eran las cartas. Incluso el hecho de mantener correspondencia por carta era para una pareja de novios judía de aquella época completamente inusual y sin precedentes. Se escribían con naturalidad lo que tuvieran que decirse dos veces a la semana. Esta conducta contradecía la costumbre de la vida judía de aquel tiempo, donde el novio y la novia mantenían hasta el día de la boda una gran reserva y permanecían en la extrañeza más absoluta. Sin embargo, Mendelssohn tenía una personalidad

³²⁴ “Si el suegro no me conoce ¡qué más da! Solamente no tiene que haberla comprendido durante largo tiempo, y esto, sin duda, me sorprende, pero es posible.”

³²⁵ Cf. Forester, 2001: 115.

³²⁶ “¿Por qué se quiere convertir un deber agradable en una obligación? ¿Debo, por cada deferencia que quiera tener con mi esposa, consultar siempre en el contrato matrimonial lo que allí está estipulado?”

muy fuerte y no hizo caso ante este tipo de presiones sociales. Así pues, en su relación y en su boda posterior, nadó una y otra vez contra corriente.

En esta época, Mendelssohn tenía varios problemas. No quería hacerse rico de manera injusta. Su honestidad le impidió participar en el sospechoso negocio estatal de la falsificación de moneda. Tras la victoria en Torgau de la Guerra de los Siete Años, Federico II arrendó la moneda berlinesa por siete millones de táleros a sus judíos ordinarios protegidos Ephraim e Itzig, los cuales, en lo sucesivo, acuñaron moneda de valor inferior. Ambos judíos se hicieron mucho más ricos de lo que eran en un principio y cargaron con la vergüenza pública a sus espaldas de haber fabricado dinero de valor inferior y de haberlo puesto en circulación. El tálero tenía al final de la guerra un 28% de su valor original. Por esta razón, los ciudadanos afectados del Berlín de aquel entonces, así como los de Brandeburgo, Prusia y Sajonia y también su descendencia maldecían a los judíos estafadores y no al rey, que era el que había deseado y autorizado la estafa. Federico II se vanagloriaba con frecuencia de que la falsificación de la moneda era la obra de sus propias reflexiones y no la de sus financieros y nunca había pensado en hacerles responsables de la infracción cometida con respecto a la moneda.

“Er hat ihnen 1762, zu der Zeit der schlimmsten Münzverschlechterung, die Rechte der christlichen Kaufleute und Bankiers verliehen und schützte sie ‘uneingeschränkt’ gegen alle Verleumdungen , schreibt Selma Stern in ihrer Studie *Der preußische Staat und die Juden*.”³²⁷ (Knobloch, 1996: 124-125). A pesar de todo, únicamente los judíos fueron acusados de falsificar moneda. Nuestro Mendelssohn no participó afortunadamente en este negocio, ya que lo odiaba y lo consideraba injusto. Aunque recibió propuestas tentadoras de participar en la falsificación, siempre se negó a ello y por este motivo fue odiado por muchos judíos que sí participaron. No obstante, Mendelssohn se sentía feliz, en una carta a Fromet del 23 de febrero de 1762, de no haber participado en la falsificación de la moneda:

³²⁷ “Él les otorgó en 1762, simultáneamente a la peor falsificación de la moneda, los derechos de los comerciantes y banqueros cristianos y les protegió ‘ilimitadamente’ contra todas las calumnias, escribe Selma Stern en su estudio *El estado prusiano y los judíos*.”

Ich danke Gott, Er sei gesegnet, daß ich von dem Münzen weggeblieben bin, wie leicht wäre ich mit dem Strom fortgeschwommen. Alle Welt beschuldigt mich, ich hätte nur die Gelegenheit zunutzt machen sollen, ein reicher Kerl zu werden. Aber ich kenne meine Schwachheit und weiß, daß ich recht getan habe.³²⁸ (Forester, 2001: 119)

En este fragmento podemos ver la satisfacción de una persona que ha hecho lo justo y lo correcto. Nuevamente Mendelssohn nadó contra corriente. Su honestidad sin tacha contrastaba con la fama de estafadores y usureros que tenían los judíos.

Mendelssohn era además un ejemplo de modestia. En 1763 obtuvo un premio de la Academia Real de las Ciencias de Berlín (Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin). La Academia había organizado un concurso con el título *Si las ciencias metafísicas son capaces de la misma evidencia que las matemáticas (Ob die Metaphysischen Wissenschaften einer solcher Evidenz fähig sind wie die mathematischen)* y Mendelssohn ganó este concurso con su tratado *Sobre la evidencia en las ciencias metafísicas (Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften)*. Immanuel Kant obtuvo el segundo premio. Más tarde Mendelssohn escribió a Thomas Abbt:

Glauben Sie aber ja nicht, daß ich mir einbilde, gesiegt zu haben, weil die Akademie mir den Preis zuerkannt hat, ich weiß gar wohl, daß im Kriege nicht selten der schlechtere General den Sieg davondrängt.(...) Wenn ich Sie nicht überzeuge, so ist dieses Beweis genug, daß meine Gründe die erwünschte Evidenz nicht haben.³²⁹ (Altmann, 1969: 290)

La conducta de Mendelssohn, como muestra esta cita, está llena de modestia. A pesar de haber obtenido el primer premio de la academia y de haber superado al mismo Kant, no considera su tratado como el mejor. Para él

³²⁸ “Doy gracias a Dios, bendito sea, que me he mantenido lejos de las monedas. ¡Qué fácil hubiera nadado sin cesar con la corriente. Todo el mundo me acusa de que habría tenido que aprovechar la ocasión de convertirme en un tipo más rico. Pero yo conozco mi debilidad y sé que he hecho lo correcto.”

³²⁹ “Sin embargo no crea usted que yo me imagino haber ganado porque la Academia me ha concedido el primer premio. Sé bien que en la guerra no es extraño que el mal general se lleve la victoria. (...). Si no le convengo, entonces esta es suficiente prueba de que mis motivos no tienen la evidencia deseada.”

su tratado puede ser completamente evidente, pero es muy consciente de que no puede convencer a todos. Asimismo se compara con un mal general que vence en la guerra. Mendelssohn no se considera en absoluto un ganador.

El 26 de octubre de 1763 consiguió por fin la carta de protección, pero exclusivamente para su persona y no para su familia. Por la carta de protección el tesoro público exigía 1000 táleros de impuestos, pero él no los podía pagar. Entonces tuvo que presentar de nuevo una solicitud a las autoridades. Al año siguiente se eximió a Mendelssohn de esta tasa y obtuvo finalmente la carta de protección. Tan sólo en 1787 el nuevo rey Federico Guillermo II otorgó a la viuda de Mendelssohn y a sus seis hijos la protección: “wegen der bekannten Verdienste Ihres Mannes und Vaters.”³³⁰(Knobloch, 1996: 153)

La fama de Mendelssohn aumentó cada vez más. En 1765 ya trabajaba en su *Fedón*. *Fedón, o sobre la inmortalidad del alma, en tres diálogos (Phädon oder die Unsterblichkeit der Seele, in drei Gesprächen)* se publicó en 1767 y según las propias palabras de Mendelssohn es “ein Mittelding zwischen einer Übersetzung und eigner Ausarbeitung.”³³¹ (Knobloch, 1996: 157). Esta obra de Mendelssohn se inspiró en el *Fedón* de Platón (427 al 347 a.C), un diálogo ingenioso sobre la inmortalidad del alma.

En su tiempo, Mendelssohn se vio envuelto con la publicación de su libro *Fedón* y en el momento oportuno en una discusión que él no había comenzado. Sus contemporáneos buscaban apoyo interno, ya que ellos por una parte ya no podían creer más en la revelación divina, por otra parte retrocedían espantados ante el materialismo y querían resistirlo. Por ello el *Fedón* no sólo era una enseñanza filosófica, sino también una edificación religiosa y un consuelo para sus contemporáneos. “Mit seiner Neufassung des *Phaidon* leistet Mendelssohn einen Beitrag als Jude nicht nur zur Kultur, sondern auch zum politischen Denken der Mehrheitsgesellschaft, denn seine philosophische Reflexion impliziert als einzig vernünftige Konsequenz den Anspruch auf volles Bürgerrecht aller Religionsparteien, da die aus dem Unsterblichkeitgedanken abgeleitete Pflicht zur staatsbürgerlichen Tugend eben nicht vom

³³⁰ “debido a los conocidos méritos de su marido y padre.”

³³¹ “una cosa intermedia entre una traducción y una composición propia.”

Glaubensbekenntnis tangiert ist”.³³² La obra tuvo un enorme éxito, no solo entre los eruditos, sino también entre el público corriente. Este éxito general era debido, ante todo, a la novedosa claridad de las palabras y de los argumentos y a que estaba dirigida de igual modo tanto hacia el público cristiano como hacia el judío.³³³ La cuestión de la inmortalidad del alma había sido tratada frecuentemente hasta el momento, pero la idea de reescribir a los antiguos griegos y presentarlos de nuevo bien reflexionados y examinados a fondo era completamente innovadora y eficaz. Nadie hasta el momento había presentado pruebas de la inmortalidad de manera tan sensata, clara y transparente. Ante todo, lo que cautivó a los lectores fue el lenguaje, el cual, redactado en una prosa poética comprensible y seductora, carecía galimatías filosóficos.³³⁴ Moses Mendelssohn fue el primer escritor que probó, mediante su *Fedón*, que la lengua alemana podía desarrollarse y llegar hasta el grado más alto de la dicción perfecta y elegante incluso utilizándola como medio de expresión de las ideas más abstractas y profundas. Como la lengua alemana era para Mendelssohn una lengua extranjera, su *Fedón* tiene un doble mérito. Fue tan grande el éxito de la obra que al año siguiente se publicó una nueva edición. En 1769 se publicó la tercera y en 1776 la cuarta. El *Fedón* fue traducido al holandés (1769), al francés (1772), al italiano (1773), al ruso, húngaro, polaco, danés, sueco e inglés (1778). Así pues, se considera al *Fedón* como uno de los primeros bestsellers europeos producidos en Alemania,³³⁵ en una época, en la que la venta de libros no estaba tan desarrollada como en la actualidad.

En 1769, cuando Mendelssohn se encontraba en el punto más álgido del éxito de su *Fedón*, cuya tercera edición ya había sido publicada, no se podía ni imaginar lo que le esperaba. El teólogo Johann Caspar Lavater (1741-1801)

³³² Fick, Monika. “Königreiche von dieser und jener Welt: Mendelssohn und Lessing über die Unsterblichkeit der Seele”, en: *Lessing Yearbook* 39 (2010/2011), p. 288.

“Con su nueva versión del *Fedón* Mendelssohn contribuye como judío no solo a la cultura, sino también al pensamiento político de la sociedad mayoritaria, porque su reflexión filosófica implica como única consecuencia razonable la demanda del pleno derecho de ciudadanía de todos los miembros de diferentes religiones, ya que la obligación de virtud cívica derivada de las ideas de inmortalidad no afecta precisamente a la confesión religiosa.”

³³³ Cf. Jasper, 2001: 220.

³³⁴ Cf. Forester, 2001: 149.

³³⁵ Cf. Jasper, 2001: 220.

tuvo la osadía de comprometer y provocar al ya famoso autor del *Fedón*. En aquel tiempo vivía en Suiza el escritor y teólogo Johann Caspar Lavater, el cual era muy conocido por su teoría: “el carácter humano se puede conocer mediante la observación de las líneas de la cara”. En 1763 Lavater estuvo en Berlín de visita. Allí había visitado a todo tipo de personas y también conoció a Moses Mendelssohn. A Lavater le impresionó rápidamente la personalidad. Mendelssohn era para él:

Ein Mann von scharfen Einsichten, feinem Geschmack und ausgebreiteter Wissenschaft. Ein großer Verehrer denkender Genies und selbst ein metaphysischer Kopf; ein unparteiischer Beurteiler der Werke des Geistes und Geschmacks; vertraulich und offenherzig im Umgange; bescheidener in seinen Reden als in seinen Schriften und beim Lobe unverändert.(...) Ein Bruder seiner Bruder, der Juden, gefällig und ehrerbietig gegen sie, auch von ihnen geliebt und geehrt.³³⁶ (Knobloch, 1996: 168-169)

Para Lavater, Mendelssohn era una buena persona que solo gozaba de buenas cualidades. Lo encontraba extremadamente culto y lo consideraba un crítico completamente neutral y justo, un íntimo amigo, modesto y en modo alguno ansioso por el éxito. A pesar de que Mendelssohn había adquirido una gran popularidad y era por tanto muy conocido, permaneció siempre en mismo lugar. Siete años más tarde Nicolai confesó a Lessing que Lavater no era un amigo de Mendelssohn en su justo sentido. Lavater tan solo le había visitado simplemente algunas veces. Seguramente tuvieron conversaciones privadas sobre cuestiones religiosas, sobre las cuales Mendelssohn expresó abiertamente su opinión, confiando en que sus palabras no serían utilizadas en público. Sin embargo, Mendelssohn causó tanto entusiasmo y admiración en Lavater que éste no podía creer que un judío pudiera ser un sabio ilustrado, ya que en su

³³⁶ “un hombre de conocimientos agudos, de gusto fino y ciencia extensa. Un gran admirador de genios pensantes y él mismo una cabeza metafísica; un juez imparcial de las obras del espíritu y del gusto, familiar y franco en el trato, más modesto en sus discursos que en sus escritos e inalterado ante la alabanza. (...) Un hermano de sus hermanos, los judíos, complaciente y respetuoso hacia ellos, también amado y respetado por ellos.”

opinión: “nur die Christen besaßen den Schlüssel zu aufgeklärter Einsicht.”³³⁷ (Forester, 2001: 164). De este modo ocurrió lo que Mendelssohn no se podía ni imaginar. En 1769 se publicó la versión alemana del libro *Investigación filosófica de las pruebas del cristianismo* (*Philosophische Untersuchung der Beweise für das Christentum*) de Charles Bonnet (1720-1793), que Lavater había traducido al alemán. El 4 de septiembre de este año, Lavater envió el libro a Berlín con una dedicatoria a Mendelssohn. En ella alababa la erudición del judío, su amor por la verdad y su imparcialidad. Las palabras del suizo llegaron a la cumbre del atrevimiento: Mendelssohn debía rebatir públicamente el libro de Charles Bonnet *Investigación de las pruebas del cristianismo* y si esto no era posible debido a la gran cantidad de pruebas, convertirse por lo tanto al cristianismo. Mendelssohn hubiera tirado seguramente la dedicatoria a la papelera si ésta no estuviera impresa en el mismo libro. Se trataba pues de una terrible provocación para un hombre afable como Mendelssohn que no tenía interés alguno en llevar a cabo disputas públicas sobre religión.³³⁸ Mendelssohn había descubierto en este momento al fanático exaltado de Lavater, que, poseído de su conciencia misionera, quería convertir a todo el mundo. Mantener una disputa pública con el influyente diácono de Zúrich Lavater no solo implicaba para Mendelssohn correr un gran riesgo personal, sino que también las consecuencias podían afectar a toda la comunidad judía.³³⁹

En todo caso Mendelssohn se vio forzado a responder al requerimiento público de Lavater con una publicación propia. Para ello Mendelssohn tenía que arriesgarse excesivamente. Si él no se cambiaba de religión, entonces tenía que dar en su respuesta argumentos contra la religión cristiana. Para él era muy peligroso como judío opinar contra la religión dominante del país en el cual se le permitía vivir. Debido a que ya había tenido algunas experiencias negativas con su reseña sobre los versos reales, preguntó mejor primero a cuál de los señores consejeros tenía que mostrar su respuesta a Lavater, y si bastaba con algunas páginas o si debía mostrar todo el documento. La autoridad berlinesa respondió que Moses Mendelssohn podía llevar a la imprenta su documento sin

³³⁷ “Solo los cristianos poseían la clave del entendimiento ilustrado.”

³³⁸ Cf. Jasper, 2001: 240.

³³⁹ Cf. Jasper, 2001: 240.

mostrar a la censura ni algunas páginas ni el documento completo, ya que estaba convencida de su sabiduría y su modestia.³⁴⁰ La autoridad sabía de antemano que él no escribiría nada que pudiera provocar un escándalo público. Esta respuesta de la autoridad constata de qué grado de prestigio y consideración gozaba Mendelssohn.

El 12 de diciembre de 1769 Mendelssohn contestó al requerimiento de Lavater. Él escribió moderadamente, de forma tranquila y un poco triste. Mendelssohn reivindicó su derecho al silencio: Todo hombre debería practicar la religión de sus padres sin ser molestado, sin tenerse que justificar ante la sociedad. La vida pública no era el lugar donde había que discutir el tema de la religión. Únicamente podían existir excepciones a esta regla si las ideas religiosas ponían en peligro la felicidad de la sociedad.³⁴¹ Por profundo convencimiento, decía Mendelssohn, él era y seguiría siendo judío. Asimismo había leído mejores defensas de la religión cristiana. Por último, Mendelssohn pensaba que con los argumentos de Bonnet a favor del cristianismo se podían defender todas las religiones. Como dijo Mendelssohn en su escrito, “Die verächtliche Meinung, die man von einem Juden hat, wünschte ich durch Tugend und nicht durch Streitigkeiten widerlegen zu können”³⁴² (Forester, 2001: 166). Esta frase es una de las frases más dignas de Mendelssohn. Él no quiere probar nada sobre la verdad de su religión, eso no le interesa. En lugar de eso quiere probar mediante su existencia que los judíos buenos también son posibles. Mendelssohn continuó escribiendo:

O mein wertgeschätzter Menschenfreund! Der Stand, welcher meinen Glaubensbrüdern im bürgerlichen Leben angewiesen worden, ist so weit von aller freien Übung der Geisteskräfte entfernt, daß man seine Zufriedenheit gewiß nicht vermehrt, wenn man die Rechte der Menschheit von ihrer wahren Seite kennenlernt.-Ich vermeide auch über diesen Punkt eine nähere Erklärung. Wer die Auffassung kennet, in

³⁴⁰ Cf. Jasper: 2001: 240.

³⁴¹ Cf. Jurewicz, Grażyna. “Wäre der Jude Mendelssohn ohne Lessing denkbar? Von der Herausforderung der Geschichtsphilosophie und wie sie Moses Mendelssohns Denken des Judentums beeinflusste”, en: *Lessing Yearbook* 39 (2010/2011), p.186.

³⁴² “La opinión despectiva que se tiene sobre un judío desearía poderla rebatir mediante la virtud y no mediante disputas.”

welcher wir uns befinden, und ein menschliches Herz hat, wird mehr empfinden, als ich sagen kann.³⁴³ (Knobloch, 1996: 173)

Mendelssohn hace aquí una pequeña alusión a las limitaciones vitales e intelectuales que tenían que sufrir los judíos diariamente. Él denuncia de manera muy moderada la ausencia de derechos para los judíos. Solo quien está provisto de un corazón humano que es capaz de reconocer la injusticia puede notar esta ausencia. Mendelssohn quiere evitar profundizar sobre este tema, ya que, con toda probabilidad, no le estaba permitido por aquel entonces expresarse clara- y abiertamente sobre ese tema. Durante toda su vida él fue un luchador a favor del reconocimiento de derechos humanos para los judíos. Con su respuesta a Lavater, Mendelssohn tenía el triunfo en sus manos. Pudo responderle hábil- y sabiamente: “Nach den Grundsätzen meiner Religion soll ich niemand, der nicht nach unserm Gesetz geboren ist, zu bekehren suchen”³⁴⁴ (Knobloch, 1996: 174). Mendelssohn está convencido de los principios de su religión pero, a diferencia de Lavater, no intentará convertirlo. Mendelssohn también reconoce que en su religión percibe abusos que oscurecen mucho su esplendor.³⁴⁵ Si alguien es amigo de la verdad, no cree que su religión esté libre de reglamentos humanos vergonzosos. En todas las religiones se puede encontrar hipocresía y superstición, y son los amigos de la verdad, de los cuales forma parte Mendelssohn, los que desean poderlas limpiar sin perjuicio de lo verdadero y bueno. A pesar de estar convencido de su fe, Mendelssohn se atreve a afirmar que ninguna religión es la perfecta. Todas las religiones tienen defectos. Mendelssohn demuestra con estas frases que no es un fanático, sino un simple amigo de la verdad, a la cual busca permanentemente.

El mismo Lessing se interesó en enero de 1770 por los problemas de Mendelssohn en una carta a Nicolai: “Was macht unser Moses? Ich bedaure ihn,

³⁴³ “¡Oh mi apreciado filántropo! La situación que ha sido asignada a mis correligionarios en la vida civil está tan alejada de todo ejercicio libre de las facultades intelectuales, que su satisfacción ciertamente no crece si, por su parte, son conocidos los derechos de la humanidad. Yo también evito una explicación más concreta sobre este punto. Quien conoce la percepción del mundo en la que nos encontramos y tiene un corazón humano, percibirá más de lo que yo puedo decir.”

³⁴⁴ “Según los principios de mi religión no debo intentar convertir a nadie que no haya nacido bajo nuestra ley.”

³⁴⁵ Cf. Forester, 2001: 166.

daß er von einem Menschen so kompromittiert wird, von dem er sich seine Freundschaft nicht hätte sollen erschleichen lassen. Lavater ist ein Schwärmer”³⁴⁶ (Forester, 2001: 167).

Lavater respondió a Mendelssohn en febrero. Se disculpó y lamentó haber herido a su estimado Mendelssohn. El 9 de marzo de 1770 Mendelssohn escribió a Lavater:

Kommen Sie, wir wollen uns in Gedanken umarmen! Sie sind ein christlicher Prediger und ich ein Jude! Was tut dieses! Wenn wir dem Schafe und den Seidenwurm widergeben, was sie uns geliehen haben, so sind wir beide Menschen. Wir wollen uns einander aufrichtig alle Unruhe vergeben, die wir uns wechselweise gemacht haben.³⁴⁷ (Knobloch, 1996: 174-175)

La postura de Mendelssohn es la cumbre de su magnanimidad. Pese a que Lavater lo comprometió de forma muy peligrosa le perdonó y le ofreció su amistad sincera. En la cita se puede advertir cómo Mendelssohn considera a las personas. Su carencia de prejuicios provocó que él pudiera contemplar a un predicador cristiano como ser humano y posible amigo y que fuera igualmente capaz de olvidar la diferencia de fe entre ambos. Mendelssohn se comportó con clemencia. Devolvió a Lavater bien por mal y actuó mejor que un cristiano. Lavater estaba tan impresionado con Mendelssohn que no se podía imaginar que, en su intento de conversión, un hombre tan excepcional como Mendelssohn pudiera seguir siendo judío. Él creyó que Mendelssohn tan solo necesitaba un empujón para convertirse al cristianismo. Sin embargo esto no sucedió tal y como Lavater esperaba. Esta disputa religiosa fue la primera en la que un judío resultó ser el ganador moral. Esto significó bastante para la reivindicación de los derechos de igualdad civil de los judíos. En calidad de espectador, Lessing plasmó seguramente esta disputa en su obra *Nathan el sabio*.

³⁴⁶ “¿Qué hace nuestro Moses? Lo compadezco, que sea comprometido tanto por un hombre, de quien no debería haberse dejado ganar su amistad. Lavater es un exaltado.”

³⁴⁷ “¡Venga, abracémonos en pensamientos! ¡Usted es un predicador cristiano y yo un judío! ¡Qué más da! Si devolvemos a la oveja y al gusano de seda lo que nos han prestado, entonces ambos somos seres humanos. Perdonémonos sinceramente toda la intranquilidad que nos hemos causado mutuamente.”

En estas páginas he analizado algunos episodios de la vida de Moses Mendelssohn que ejemplifican suficientemente su grandeza moral e intelectual. Moses Mendelssohn, sin recursos, viajó a Berlín con el único deseo de aprender. Con mucho valor se esforzó en ser un hombre sumamente culto y superó todos los obstáculos que aparecieron en su camino. Lessing fue su amigo más profundo tanto en el terreno personal como en el intelectual. Él le facilitó contactos con gente erudita y le introdujo tanto en la vida intelectual como en la vida pública. Mediante su virtud, honradez, modestia y erudición el judío impresionó a sus contemporáneos. Como se discutirá en el capítulo 4, Lessing, tomó ejemplos de la vida y de la personalidad de Mendelssohn para su *Nathan*. Mendelssohn era un ejemplo de reconciliación entre ideas, personas y religiones diferentes y representaba una constante refutación de los prejuicios antsemita

4. *Nathan el sabio*

En julio de 1778, tras una acalorada polémica sobre religión con el pastor de Hamburgo Johann Melchior Goeze (1717-1786), Lessing es condenado al silencio al serle impuesta la prohibición de publicar artículos sobre cuestiones religiosas por el Duque de Brunswick. La llamada *Disputa de los fragmentos* (*Fragmentenstreit*, 1778) había llegado a su fin. El polifacético pensador, figura emblemática de la Ilustración alemana, no podrá, a partir de este momento, continuar con la discusión pública sobre la religión y la tolerancia religiosa, ni tampoco podrá justificar la necesidad racional de aceptar las discrepancias en materia religiosa.³⁴⁸

Sin embargo, Lessing tampoco puede silenciar su pensamiento, iluminado por la luz que le aporta el empleo de la razón; debe ofrecerlo a las gentes para que así brille entre ellas y las ilumine. Afortunadamente, el escritor encontrará otros caminos para hacer fluir sus pensamientos. Lessing abandona el ensayo polémico y utiliza el poema dramático para exponer sus ideas religiosas, y de este modo aparece *Nathan el sabio* (1779), su última obra teatral dedicada a la defensa de la tolerancia religiosa, en la que además podemos descubrir una reflexión sobre la religión en su conjunto.³⁴⁹

³⁴⁸ Para más información sobre la Disputa de los fragmentos: cf. Rötzer, Gerd. “Lessings *Nathan*- ein provozierender Widerspruch?: Einige Anmerkungen zum Verhältnis zwischen der Ringparabel und der Schluss-Szene”, en: *Wirkendes Wort* 63.2 (2013), pp. 203-211.

Cf. Guthke, Karl. S. “Die Geburt des *Nathan* aus dem Geist der Reimarus-Fragmente”, en: *Lessing Yearbook* 36 (2004/05), pp. 13-49.

³⁴⁹ Para una discusión de la actitud de Lessing en comparación con la de sus contemporáneos véase: Springer, Bernd F. W. “‘So glaube jeder sicher seinen Ring den echten’- Die Verbindung von absoluten Wahrheitsanspruch und Toleranzforderung in Lessings *Nathan der Weise*”, en: Springer, Bernd (ed.). *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur: eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung*. Viena. Lit Verlag, 2009, pp. 209-231.

Una contestación indirecta la ofrece Axel Schmitt con su interpretación de la parábola del anillo. Véase: Schmitt, Axel. “‘Die Wahrheit rühret unter mehr als einer Gestalt’: Versuch einer Deutung der Ringparabel in Lessings *Nathan der Weise* ‘more rabbinico’”, en: Engel, Eva J., Ritterhof, Claus (eds.). *Neues zur Lessing Forschung*. Tübinga. Niemeyer, 1998, pp. 69-104.

4.1. Argumento de la obra

El contexto histórico en el que se enmarca la acción de *Nathan el sabio* es la ciudad de Jerusalén durante la Tercera cruzada (1189-1192), una época de profunda intransigencia religiosa. La obra describe cómo el sabio judío Nathan, el Sultán Saladino, y un Templario salvan las diferencias existentes entre el Judaísmo, el Islam y el Cristianismo.

El mercader judío Nathan vuelve de un viaje de negocios en el que su hija adoptiva, Recha, ha sido salvada de morir abrasada en un incendio por un caballero de la Orden del Temple. Este cristiano es, a su vez, el único superviviente de un grupo de caballeros de su orden, a los cuales, una vez hechos prisioneros, el sultán musulmán, Saladino, había ordenado ejecutar. Sin embargo, el Sultán había perdonado excepcionalmente a este caballero por poseer un inmenso parecido con su hermano desaparecido, Assad. Tras salvar a Recha, el Templario rechaza la gratitud de Nathan debido a sus prejuicios antisemitas y declara que sólo cumplió con su deber.

La adopción de Recha es realmente un secreto conocido por muy pocas personas en la obra. Tan solo tienen conocimiento de ello Nathan, su criada Daja, y un monje cristiano, que entregó la niña a Nathan cuando era bebé. Hacía pocos días que Nathan había perdido a toda su familia (mujer e hijos) en una matanza propiciada por cristianos, pero decidió acoger a la niña, hija de un amigo cristiano, y educarla como a su propia hija.

Mientras tanto, Saladino, muy apurado por asuntos económicos, planea apoderarse de la enorme fortuna de Nathan. Para ello, hace llamar al judío con el pretexto de poner a prueba su sabiduría, y le pregunta sobre cuál cree que es la religión verdadera. De este modo espera que Nathan se mantenga fiel a la suya y responda que el Judaísmo es el verdadero credo, dándole así la excusa para embargar sus bienes. No obstante, el sabio Nathan le ofrece como respuesta la Parábola del Anillo, con la que responde que ninguna de las tres religiones monoteístas es realmente verdadera aunque sus fundamentos sean

comunes. Sorprendido por esa respuesta, el Sultán ofrece su amistad a Nathan, quien, a su vez, agradecido, le ofrece desinteresadamente un préstamo.

Por su parte, el caballero cristiano, venciendo sus propios prejuicios contra los judíos, se ha enamorado de Recha, y desea casarse con ella. Nathan recibe la propuesta de matrimonio con frialdad y se muestra muy reservado. El Templario se entera mediante Daja, la criada cristiana de Nathan, de que Recha es únicamente la hija adoptiva de Nathan, y de que sus padres biológicos eran cristianos. Sabiendo esto, el caballero decide consultar este caso al Patriarca de Jerusalén. A pesar de que el Templario le presenta el problema al Patriarca como un asunto hipotético, el Patriarca estalla en ira y reclama que le traigan al judío culpable de haber educado a una cristiana en una falsa religión, para condenarlo a la hoguera. Por fortuna, un monje cristiano bondadoso (el mismo que entregó a Nathan a su hija adoptiva) aporta pruebas de que Recha, educada como judía, es en realidad la hermana del caballero cristiano, y que ambos son hijos de Assad, el hermano de Saladino, que se había convertido al cristianismo. La obra concluye con los abrazos de la familia reencontrada, una familia compuesta por miembros de diferentes religiones y que simboliza a una familia humana capaz de vencer sus diferencias religiosas.

4.2. La modestia de Nathan

En su libro *Grenzen der Toleranz* (2000), Klaus L. Berghahn sugiere que Lessing, al redactar la obra que nos ocupa pudo haberle hecho un homenaje a su amigo judío Moses Mendelssohn.³⁵⁰ Con el análisis de su obra póstuma *Nathan el sabio* (1779) se va a demostrar que Lessing tomó parte del carácter y parte de aspectos fundamentales de la vida de Moses Mendelssohn como ejemplo para construir la figura del judío Nathan.³⁵¹

³⁵⁰ Cf. Berghahn, 2000: 84.

³⁵¹ Otros críticos como Jill Anne Kowalik han leído la obra de *Nathan* en clave autobiográfica, como resultado del luto de Lessing por la muerte de su esposa Eva y de su hijo recién nacido. Cf. Kowalik, Jill Anne. “*Nathan der Weise* as Lessing’s Work of Mourning”, en: *Lessing Yearbook* 21 (1989), pp. 1-17.

La experiencia vital del personaje de Nathan, la modestia que muestra y la sabiduría que desarrolla como consecuencia de su actitud humilde nos recuerdan a Moses Mendelssohn.³⁵² También Mendelssohn, al abandonar con 14 años su ciudad natal Dessau para seguir a su maestro y cultivarse, tuvo que dejar atrás a su familia, tuvo que perder a su familia para ir a vivir a Berlín como inmigrante sin papeles, condición que le impedía volver a Dessau para visitar a los suyos. En Berlín tiene que vivir de la caridad de la comunidad, pasa hambre y frío, viste con ropas viejas y sucias. Esta adversidad convierte a Mendelssohn en un hombre modesto y le da fuerzas para seguir adelante, para superarse y aprender diferentes disciplinas en secreto. Todas estas circunstancias son la clave de su posterior erudición y sabiduría. Así pues, tanto la sabiduría de Mendelssohn como la del personaje Nathan están marcadas por la experiencia vital de la pérdida y del sufrimiento. Lessing advierte que la adversidad y el sufrimiento han convertido a Moses Mendelssohn en un ser moral- e intelectualmente superior y crea a su personaje Nathan siguiendo el modelo de su amigo. Tanto el personaje real de Mendelssohn como el personaje ficticio de Nathan se encuentran, tras su sufrimiento, en un nivel espiritual más elevado.

Al comienzo de la obra, Nathan regresa a Jerusalén después de un largo viaje de negocios. A su llegada, Daja, la cuidadora cristiana de su hija, le informa de todo lo acontecido en su ausencia. Su casa ha sido pasto de las llamas y su hija Recha hubiera perecido de no haber sido por un joven templario, que entró a la casa durante el incendio y salvó a la joven de una muerte segura. Influenciada por las ideas de Daja, Recha se encuentra sumida en una especie de exaltación o de enfermedad espiritual, y cree firmemente que aquel que la ha salvado de morir abrasada no es un ser humano, sino un ángel que había bajado del cielo para rescatarla. Nathan, que no está dispuesto a creer en la manifestación de seres fantásticos o celestiales y considera que este tipo de manifestaciones fantasiosas son el resultado de una percepción deficiente de

³⁵² Al contrario, Patrice Djoufack define la sabiduría según las categorías de Aristóteles, especialmente en las páginas 87-90 del artículo citado a continuación. Cf. Djoufack, Patrice. "Adoption oder jenseits der Toleranz. Zu Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise*", en: *Acta Germanica* 41 (2013), pp. 83-102.

la realidad,³⁵³ explica a Recha que ese ala blanca que ella atribuye a su ángel salvador debe ser más bien la capa blanca del caballero templario que la arrancó del fuego. Nathan hace ver a su hija que su salvador es un ser humano real, de carne y hueso, que quizás se encuentre en apuros, puesto que, como Templario en Jerusalén, no puede esperar ayuda de nadie. Con sus argumentos, Nathan ayuda a su hija a despertar de su sueño exaltado y la exhorta a presuponer posibilidades reales y no ficticias. Al tratarse de un ser humano, Recha tiene la posibilidad de mostrarle su agradecimiento o de socorrerle si está en apuros, mostrándole su compasión. De este modo Nathan libera a su hija de su embelesamiento y la anima a permanecer activa: “¿Pero comprendes bien que es más fácil abandonarse a una exaltada devoción que actuar bien?”³⁵⁴ Nathan se presenta pues como adversario de la fe dogmática y estrecha de miras. Para Nathan, el verdadero milagro es que un cristiano, nada menos que un Templario, haya salvado a su hija de las llamas, ya que años atrás los cristianos quemaron a toda su familia. Se trata de un hecho real y tangible que no sucede todos los días:

Si pareciera completamente natural, cotidiano, que fuera el Templario en persona quien te salvara: ¿sería por ello menos milagro?— El más grande de los milagros es que los verdaderos, los auténticos milagros, puedan y deban llegar a sernos cotidianos. (...) ¿No sería para mi pobre Recha suficiente milagro el haber sido salvada por un hombre cuya salvación antes ha requerido de un milagro, y no de los menores? ¡Sí, un milagro y no de los menores! ¿Quién en efecto, ha oído decir que Saladino haya jamás indultado a un Templario? ¿O que alguna vez a él haya pedido gracia a un Templario? ¿O que lo haya esperado? ¿O que haya ofrecido por su liberación algo más que la cinta de cuero que sujeta su espada o, como mucho, su puñal? (*Nathan*, 2004:18)

³⁵³ Cf. Kubik, Silke. “Religion für Aufgeklärte – Lessings Vorstellung einer humanen Religion”, en: Tholen, Toni, Moeninghof, Burkhard, von Bernstoff, Wiebke (eds.). *Literatur und Religion*. Hildesheim. Hildesheim Universitätsverlag, 2012, pp. 39-40.

³⁵⁴ Lessing, Gotthold Ephraim. *Nathan el sabio*. Traducido por Hans Bolt y Antonio Palao. Valencia. Aletheia, 2004, p. 23.

El hecho real de que Saladino haya indultado a un Templario es ya de por sí un gran milagro y, según Nathan hemos de ser capaces de reconocer estos verdaderos milagros que ocurren a veces en nuestro día a día y no esperar sucesos mágicos o fantasiosos. “Das Wunder, auf das Nathan hier anspielt, ist das Wunder der freien Entscheidung für das Gute - der Mensch kann sich entschließen, jenseits aller Bestimmtheiten durch Rollen und soziale Zusammenhänge, allein aufgrund seiner freien Entscheidung, aus sich heraus, aus seiner Einsicht, aus seinem Willen, aus seiner Erkenntnis dessen, was gut und richtig ist, herauszuhandeln”³⁵⁵ (Kubik, 2012: 41). Para él, el hecho de que su hija crea en la posibilidad de haber sido rescatada por un ángel es fruto del orgullo, puesto que ella misma cree tener más valor ante Dios que el resto de seres humanos: “¡Orgullo, puro orgullo! La olla de hierro quiere ser sacada del fuego con tenazas de plata y así imagina ser ella misma de plata!” (Nathan, 2004: 20). Pero si ella cree que es un ser humano el que la ha salvado, se muestra más humilde ante Dios y tiene la posibilidad de socorrer a ese ser humano si lo necesita, o de mostrarle su agradecimiento, en definitiva de “actuar bien”, de hacer lo correcto. Mediante la razón, Nathan hace que desaparezca en Recha la exaltación que la había embaucado.

Nathan atribuye este milagro a “Aquel que se complace en suspender de los hilos más endebles las decisiones más rigurosas, los proyectos más extravagantes de los reyes—cuando no para burlarse—para jugar con ellos” (Nathan, 2004: 19). De este modo, Nathan concibe a Dios como una grandeza imprevisible que actúa a su libre albedrío sobre el destino de los hombres y que es capaz de intervenir y burlarse de las decisiones de los soberanos. Por lo tanto, el poder de este Dios está muy por encima del de los príncipes y su

³⁵⁵ “El milagro al cual se refiere aquí Nathan es el milagro de la libre decisión por el bien. El ser humano puede decidirse, más allá de las limitaciones por relaciones y papeles sociales, simplemente a causa de su libre decisión resultante de su razón, de su voluntad, de su propio reconocimiento de aquello que es bueno y justo, por actuar bien.”

distancia con los hombres es tal que no cambiaría sus designios aunque éstos quisieran modificarlos mediante alabanzas o buenas obras.³⁵⁶

Nathan acentúa la pequeñez de los hombres y refleja con estos pensamientos una concepción de Dios ya plasmada en el libro de Job del Antiguo Testamento.³⁵⁷ La historia de la matanza de su familia y la desesperación posterior tras su exterminio recuerdan en muchos puntos al sufrimiento de este servidor de Dios: También el desesperado Nathan discute con su Dios y se rebela contra él y su decisión. Tres días y tres noches tras la pérdida de su mujer y de sus hijos estuvo Nathan postrado ante Dios llorando entre las cenizas y el polvo. “¿Llorando? En esta ocasión también ajustando cuentas con Dios, llevado por la cólera, el furor, maldiciéndome, a mí y al universo; jurando a la cristiandad odio implacable” (*Nathan*, 2004: 138). En este trance, la razón apareció con su voz suave y le llevó a aceptar este desastre como la voluntad de Dios:

¡En verdad, Dios existe! ¡En verdad, eso fue decreto de Dios! ¡Vamos! ¡Ven! Pon en práctica lo que desde hace mucho tiempo comprendiste; lo que seguramente no es más difícil de poner en práctica que de comprender, solo si tú quieres. ¡Álzate!”— ¡Me alcé! Y gritaba a Dios: “¡Quiero! ¡Sólo si tú quieres que yo quiera!” — Fue entonces cuando vos descendisteis del caballo y me entregasteis a la niña, envuelta en vuestra capa. (...) Lo que sé es que tomé a la niña, la llevé a mi lecho, la besé, caí de rodillas y sollocé: “¡Dios mío! ¡De siete, uno me ha sido devuelto ya! (*Nathan*, 2004:138)

Una vez ocurrido lo peor, el Dios de Nathan es el único que puede provocar un cambio feliz de destino, si lo desea. Al igual que Job en el judaísmo (y también en el cristianismo), Nathan se nos presenta como el

³⁵⁶ Koebner, Thomas. “*Nathan der Weise*. Ein polemisches Stück?”, en: Koebner, Thomas. *Zurück zur Natur. Ideen der Aufklärung und ihre Nachwirkung*. Heidelberg. Winter, 1993, p. 250.

³⁵⁷ Kaiser argumenta que la obra de Nathan tiene sus raíces profundas en el judaísmo y la historia del personaje bíblico de Job. Cf. Kaiser, Gerhard. “Aufklärung und Christentum in Lessings *Nathan der Weise*”, en: *Spätlese* (2008), pp. 123-145.

protagonista de una historia de sufrimiento, en el que las penas y padecimientos no provocan un odio y una amargura duraderos en el tiempo. Más bien aparece en su interior la confianza de que gracias a Dios vuelve a él la fuerza de querer vivir de nuevo, gracias a un Dios, que él considera el prototipo de poder superior. El sufrimiento y la experiencia de la pérdida de su familia hacen a Nathan más consciente de su pequeñez y le transforman en un ser más modesto. Esta modestia de la persona que se entrega a la voluntad de Dios, hace que Nathan adopte la actitud de un hombre resignado y le capacita para transformar su odio hacia los cristianos en amor y perdón. Nathan, que en los tres días de gran desesperación, juró a la cristiandad un odio inextinguible, tiene la intención de criar a una niña cristiana. El sentimiento de pequeñez, la modestia, que surgen de su experiencia de pérdida y del desmoronamiento de su felicidad y de sus esperanzas, convierten a Nathan en un hombre sabio, que ha podido transformar sus sentimientos de odio y venganza destructiva en amor y le capacitan para acoger y educar a una niña cristiana como a su propia hija. Nathan no se comporta en este momento de su vida como un hombre decepcionado, como un enemigo de la humanidad, sino con sabiduría, sabiduría que está marcada por la experiencia vital de la pérdida de sus seres queridos. Esta sabiduría le proporcionará cierta calma ante el miedo, presente en toda la obra, de perder a su hija de nuevo, y le otorgará la capacidad de adaptarse al transcurso de los acontecimientos, aceptando finalmente entregar a Recha a su recién descubierta nueva familia. El comportamiento de Nathan al acoger a Recha desmonta el prejuicio tan extendido socialmente de que los judíos ansían robar algo a los cristianos o de que quieren hacerles algo malo. Como ya hemos visto en el primer capítulo, circulaban desde hacía muchos siglos entre la población historias en las que judíos robaban a niños cristianos para matarlos. Nathan da la vuelta por completo a la estructura de estas historias: Él adopta a una niña cristiana para salvarla de la muerte después de que los cristianos provocaran un baño de sangre entre sus propios niños. Como judío, Nathan rompe pues la cadena de sangre y venganza mediante su fe en Dios y su humanidad.³⁵⁸

³⁵⁸ Cf. Kuschel, Karl-Joseph. *“Jud, Christ und Muselmann vereinigt”? Lessings Nathan der*

La modestia, y como resultado de la misma, la sabiduría, que Nathan ha adquirido y madurado tras sus padecimientos vitales marcarán sus acciones durante toda la obra. Tras regresar de su viaje de negocios y enterarse del incendio y de la salvación de su hija, Nathan siente la obligación moral de expresar su agradecimiento al caballero templario. Esto no le va a resultar nada fácil, puesto que el caballero ya ha mostrado a su criada Daja un gran desprecio por los judíos, y no está dispuesto a tener trato con ellos, ni a visitar sus casas. Nathan, que perdió a toda su familia a manos de cristianos, y sabiendo que va a ser rechazado, va en busca del Templario y se dirige a él con toda humildad y respeto, adoptando la actitud propia del hombre modesto: “Permitidme que ose dirigiros la palabra” (*Nathan*, 2004: 62). A pesar de que el trato entre judíos y cristianos estaba prohibido, Nathan osa dirigirle la palabra a un cristiano, porque para él es más importante agradecer la vida de su hija que las normas sociales establecidas, por lo tanto, Nathan se atreve a saltarse estas normas. Como era de esperar, el Templario recibe a Nathan con gran hostilidad verbal, pero Nathan, lejos de ofenderse, persevera en su modestia y a la vez actúa con sabiduría, puesto que es consciente de que solo adoptando una actitud modesta podrá vencer las hostilidades del caballero hacia él y hacia su pueblo. De este modo, Nathan alaba la grandeza y la humildad de su buena acción, aunque sólo fuese, según el Templario, arriesgar su vida por la vida de una judía: “¡Grande! ¡Tan grande como abominable!— Pero la maniobra se deja pensar. La grandeza humilde se refugia tras lo abominable, para escapar a la admiración” (*Nathan*, 2004:63). Ante la animadversión del caballero, Nathan le ofrece su fortuna y sus servicios y estos son rechazados. Sin embargo, la bondad y la humildad de Nathan, cuando llora al ver su capa chamuscada conmueven al Templario. Tal conmoción se acentúa cuando Nathan, modestamente, sugiere que, ante la negativa de visitar su casa, el Templario les envíe su capa, para que su hija bese la mancha chamuscada y pueda expresar así su agradecimiento. Poco a poco el caballero va relajando su actitud hostil y puede mantener una conversación con el judío, que sabe identificar en él valores morales y respetuosos, al no visitar a Recha en ausencia de su padre. Para el caballero,

Weise. Düsseldorf. Patmos, 2004, p. 81.

estos valores los encarnan los Templarios, pero Nathan no está de acuerdo: “¿Sólo los Templarios? ¿Deberían sólo? ¿Y sólo porque las reglas de la orden lo ordenan? Sé cómo piensan los hombres buenos, sé que todos los países dan hombres buenos” (*Nathan*, 2004: 65). Nathan, en su sabiduría, no atribuye a los templarios la exclusividad de estos valores, sino que estos valores los encarnan todos los hombres buenos, a pesar de las diferencias de color, vestuario, aspecto o religión. Nathan pues da prioridad al ser humano frente a lo religioso.³⁵⁹ El Templario expresa sin reparos su desprecio por el pueblo judío, al que califica de orgulloso, por creerse el pueblo elegido, por creerse mejor que el resto, por creerse en posesión de la verdad. Sin embargo, Nathan, no se siente molesto ante estas afirmaciones y tiende su mano al caballero, ofreciéndole su amistad.

¡Ah! No sabéis cuánto voy ahora a unirme más estrechamente con vos. — ¡Venid, nosotros deberíamos, sí, deberíamos ser amigos!—Despreciad a mi pueblo tanto como queráis. Ni el uno ni el otro hemos escogido a nuestro pueblo. ¿Somos nuestro pueblo? ¿Qué quiere decir eso de pueblo? ¿Son el cristiano y el judío antes cristianos o judíos que seres humanos? ¡Ah! ¡Si hubiese encontrado en vos a uno a quien bastase llamarse humano! (*Nathan*, 2004: 66)

Nathan no coincide con la descripción de ese pueblo orgulloso que se considera poseedor de la verdad. Con la sabiduría que le proporciona su profunda humildad relativiza las afirmaciones del caballero. No se considera miembro exclusivo de un pueblo. Para él la pertenencia a un pueblo no tiene demasiada importancia, sino más bien para él es relevante el hecho de ser un ser humano, independientemente de la religión a la que ese ser humano pertenezca, ya que el ser humano y la reivindicación de sus derechos naturales existen mucho antes que las religiones.³⁶⁰ Por eso, Nathan ofrece al Templario su amistad, puesto que si todos somos seres humanos, no deberían existir normas absurdas que impidieran la amistad entre ellos. Nathan se salta las

³⁵⁹ Cf. Kuschel, 2004: 85.

³⁶⁰ Cf. Arendt, Dieter. “Lessings *Nathan der Weise* und das opus supererogatum – oder: Der Mensch als Rolle des Menschen in der Aufklärung”, en: *Diskussion Deutsch* 16 (1985), p.250.

normas sociales ofreciendo su amistad a un cristiano, porque sabe que la amistad es la única capaz de derribar las barreras religiosas.

La actitud humilde y afable de Nathan conmueve definitivamente al Templario y provoca admiración y deseo de amistad por parte del mismo. El caballero reconoce que Nathan es un ser excepcional, toma la mano del judío, y acepta la amistad que se le ha brindado. Esta sorpresa ante la grandeza moral de Nathan por parte del Templario nos muestra cuán negativa era en la sociedad la imagen del típico judío.³⁶¹ En esta escena entre Nathan y el Templario reside una clara similitud con la vida real del autor. También Lessing quedó profundamente impresionado ante la humildad, inteligencia y erudición de Moses Mendelssohn, y decide ser su amigo. Reconoce en él a un ser humano excepcional, que va más allá de las limitaciones del gueto, que no se siente miembro exclusivo de un pueblo y que sabiamente busca la verdad porque no cree estar en posesión de la misma.

Es también la modestia la que une a Nathan con el personaje del monje cristiano. Ambos son personas humildes y gracias a esta humildad son capaces de analizar sabiamente la realidad que les rodea. Así pues, ninguno se considera poseedor exclusivo de la verdad y los dos anteponen el amor y la ética a los dogmas y normativas de sus respectivas religiones. El monje cristiano es un antiguo caballero que entregó a Nathan un bebé (hija de un amigo cristiano) para que lo criara como suyo. Después dejó de ser monje para convertirse en ermitaño y vivir su devoción religiosa alejándose así del mal mundano y entregándose piadosamente a la oración. Tras sufrir un ataque de unos bandoleros árabes que arrasaron su ermita, el monje pidió refugio en casa del Patriarca hasta que éste le proporcionara una ermita disponible en la que continuar con su vida ascética, pero mientras espera la asignación de su anhelada ermita, el Patriarca le emplea en todo tipo de tareas intrigantes, que le repugnan, puesto que nada tienen que ver con el amor y la caridad cristianas. De estas misiones tiene “gran asco” (*Nathan*, 2004: 134), porque se trata de un personaje piadoso, con una moral. Por lo tanto, a pesar de la apariencia externa

³⁶¹ Cf. Kuschel, 2004: 83.

de su obediencia al Patriarca, encontrará la manera de no convertirse en instrumento del mal, y con su inocencia y sinceridad hará que los planes del Patriarca fracasen, advirtiéndole abiertamente a Nathan de los planes del prelado para descubrirle y acabar con su vida. No puede fingir, ni mentir, ni engañar. Su carácter piadoso y su honestidad le conceden la dignidad del incorruptible.³⁶² Al igual que Nathan, su humildad le lleva a reflexionar y a no creerse en posesión de la verdad, a no creerse superior, en su condición de cristiano, a otras religiones y a anteponer el amor al prójimo a los dogmas, hecho que define su sabiduría. Por eso no puede entender cómo se puede acusar a Nathan, por haber criado a una niña cristiana como a su propia hija en la fe judía, de haber cometido un grave sacrilegio contra el Espíritu Santo, cuando la mayoría de ellos, los cristianos, no saben ni en qué consiste. Para él es ilógico y contrario a bases de la fe cristiana en el amor que una buena obra de este tipo pueda ser calificada de sacrilegio y castigada con la hoguera, puesto que esta acción es un acto supremo de amor al prójimo.³⁶³

Era, ciertamente, muy natural que queriendo criar de la mejor forma a la pequeña cristiana: la criaseis como a vuestra propia hijita. — Esto lo habríais hecho con todo amor y con toda sinceridad. ¿Y deberíais ser recompensado de esta forma? Esto no puedo comprenderlo. Y seguro que hubieseis sido más prudente si hubierais hecho criar a la cristiana como cristiana a través de otros: pero, actuando así, no habríais amado a la hija de vuestro amigo. Y los niños necesitan amor, aunque solo sea el amor de una bestia salvaje, que el cristianismo. Para el cristianismo, ya tendrán tiempo. Mientras la joven crecía sana y piadosa bajo vuestros ojos, permanecía a los ojos de Dios, siendo lo que era. ¿No está el cristianismo entero construido sobre el judaísmo? A menudo me ha irritado, me ha costado demasiadas lágrimas, el que los cristianos pudieran olvidar hasta tal punto que Nuestro Señor era él mismo judío (*Nathan*, 2004: 136-137).

³⁶² Cf. Koebner, 1993: 283.

³⁶³ En la crítica literaria existen opiniones divergentes sobre el diálogo que mantiene Nathan con el monje cristiano y la reflexión de Bonafides sobre la conducta de Nathan. Cf. Strohschneider Kohrs, Ingrid. *Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing*. Tübinga. Max Niemeyer, 1991, p. 68 ss.

El monje cristiano reconoce en Nathan un acto de amor inmenso al criar a su hija adoptiva como judía, ya que si no lo hubiera hecho así, no la hubiera amado lo suficiente. De este modo, el hermano Lego antepone el amor al cristianismo. El amor es más importante que haberse criado en una fe u otra, lo que realmente le importaba a Dios es que la niña creciera sana y piadosa. Finalmente el monje expresa un gran respeto por el judaísmo, cuando reconoce que el cristianismo se basa en él y recuerda que Jesucristo también fue un judío. Para él ambos credos son respetables. Como cristiano no desprecia al judaísmo y considera las persecuciones contra los judíos totalmente irracionales. Así pues, Nathan y el monje cristiano, llenos de humildad, coinciden en considerar al amor más importante que las diferentes religiones, ya que es el amor el que garantiza el bienestar de los seres humanos y el que derriba barreras entre los mismos.

En el trato hacia su hija, también podemos percibir la modestia y el amor de Nathan. En la obra queda claro que Nathan, ante la propuesta del Templario de entregarle su hija en matrimonio, siente miedo ante la idea de perderla. En su día también perdió a su familia a manos de cristianos y Nathan teme perder de nuevo a su hija, aunque sea de otro modo, en este caso para entregarla en matrimonio a otro hombre. Su vacilación está también condicionada por los parecidos que el Templario tiene con el padre de Recha. Sentir miedo a perder a un familiar es un sentimiento completamente humano, pero gracias a su modestia Nathan es capaz de actuar con sabiduría y transformar su miedo en generosidad: Nathan, a diferencia del caballero, no considera a su hija como una posesión o mercancía que se puede regalar y en una observación a solas nos informa de sus deseos: “(¿Permanecería tan a gusto siendo el padre de Recha!— ¿No puedo, en verdad, seguir siéndolo, incluso aunque deje de llamarme así?— Ella, ella misma continuará llamándose con el nombre de padre, cuando sepa cuán a gusto lo sería)” (*Nathan*, 2004: 132). Nathan expresa su temor de que, al hacerse público el secreto sobre el verdadero origen de Recha, se la arrebaten y la distancien de su lado. Ante esta posibilidad, Nathan no pretende imponer en absoluto su legitimidad moral como padre imponiendo a su hija seguir siéndolo, sino que, desde su humildad y sensación

de pequeñez, será Recha quien decida libremente si él seguirá siendo para ella su padre o no.³⁶⁴ Existe un claro paralelismo entre esta cita y la escena de sumisión a la voluntad de Dios tras la matanza³⁶⁵: Nathan hace depender de Dios o de la voluntad de otra persona (ya que Nathan trata a su Dios como una persona) sus deseos para el futuro. Dios tiene que querer lo que quiere Nathan, entonces quiere él. Recha tiene que reconocer cuánto le gustaría a él seguir siendo su padre, entonces continuará siendo su padre, incluso cuando para los demás él ya no siga llamándose padre.³⁶⁶ Este miedo que tortura a Nathan se apacigua mediante un intento de autodominio por su parte, autodominio que logrará gracias a la calma que le proporciona su sabiduría. Desde su modestia, Nathan quiere mostrarse ante Dios y ante su hija como digno y al hacerlo, reconoce asimismo la dignidad de Recha. Nathan considera más importante pues el ser humano que Recha encarna que el hecho de que ésta sea su hija adoptiva.³⁶⁷ Él ya no ve en ella a una niña, sino a un ser humano independiente, en las mismas condiciones de igualdad, a pesar de ser mujer, que debe decidir libremente si quiere conservar a ese padre como padre. Para Nathan es este acuerdo entre seres autónomos tan importante, que, en la última escena, cuando Recha ya ha sido conducida al palacio del Sultán, el judío falta a la educación apropiada al entrar a las dependencias de Saladino y le interrumpe para dirigirse a Recha y preguntarle si ella todavía seguía siendo su hija. Nathan se salta las normas sociales desairando al máximo poder soberano, a la más alta figura en el rango jerárquico, y así atender a su hija, que está triste y llora, muerta de miedo. Nathan antepone el amor por su hija a todo lo demás y consuela a Recha asegurándole: “¡Serénate! ¡Ten valor! ¡Mientras tu corazón aún sea tuyo! ¡Mientras ninguna otra cosa te ponga en peligro de perder tu corazón! ¡Tu padre no está perdido para tí!” (*Nathan*, 2004: 167).

³⁶⁴ Sanna, Simonetta. “Lessings *Nathan der Weise*. Die Figuren im Spannungsfeld von Intoleranz und kritischer Toleranz”, en: *Kritische Fragen an die Tradition. Festschrift für Claus Traeger zum 70.Geburtstag*. Marquardt, Marion, Stoerner-Caysa, Uta, Heimann-Seelbach, Sabine (eds.), Stuttgart. Hans-Dieter Heinz, Akademischer Verlag, 1997, p. 368.

³⁶⁵ Cf. Koebner, 1993: 262.

³⁶⁶ Cf. Koebner, 1993: 262.

³⁶⁷ Cf. Arendt, 1985: 252.

En esta última escena, parece que Nathan va a perder de nuevo a su familia, parece que su familia se va a romper de manera inminente. Recha quiere permanecer siendo su hija a pesar del transcurso de los acontecimientos. Recha considera a Nathan digno de ser su padre, puesto que para ella no solo la sangre hace al padre, sino el amor y los cuidados. Recha vuelve a elevar a Nathan a la categoría de padre, aunque éste no sea biológico. Al final de la obra aparecen parientes: hermano, tía, tío, que reclaman derechos familiares sobre Recha. Nathan respira tranquilo, ya que sabe que Recha, en calidad de sobrina del Sultán, está salvada de la intervención de cristianos fanáticos y ya no se siente amenazado a causa de su secreto. El extraño final invita a la reflexión: Aparentemente se trata de un equilibrio armónico: Recha y el Templario resultan ser hermana y hermano, ambos hijos de Assad, el hermano desaparecido de Saladino y Sittah. Así pues tiene lugar un reencuentro entre hermanos y entre sobrinos y tíos. Se da, con este final, toda la importancia a las relaciones familiares, pero se omiten las relaciones entre hombre y mujer. Tras esclarecer que Recha y el caballero son hermanos, Nathan se dirige a ambos con toda ternura y les trata como a sus propios hijos, olvidando todas las hostilidades del caballero hacia él. Poco después se abrazan el Sultán, su hermana y los dos jóvenes, tras descubrir que existen lazos directos de sangre entre ellos. Desde el momento en el que Nathan hace entrega del breviario al Sultán, éste no tiene nada más que decir a la familia de nuevo reunida, al igual que su hija, que calla también. Este silencio llama la atención, y es debido al descubrimiento de una nueva estructura familiar, que inevitablemente modificará la antigua relación entre padre e hija. Sin embargo, a pesar de haber encontrado a su otra familia, Nathan seguirá siendo el padre de Recha porque ella misma lo ha decidido así, porque, en su opinión, no solo la sangre hace al padre, sino el amor. Es el amor que Nathan siente por Recha el que le legitima como padre. Es su modestia y su amor por el prójimo en general, el que legitima a Nathan además a ser el padre espiritual de toda la familia, puesto que es Nathan quien les ha vuelto a reunir.

La imagen de la familia final que se abraza, que difiere de la típica familia de padres e hijos, nos lleva a interpretar el final de una manera

simbólica: como unión de las religiones. En el nuevo concepto de familia que aparece en esta escena, el principio de la sangre no posee superioridad alguna con respecto al nuevo principio de la educación y del afecto. Es el amor, como bien he mencionado anteriormente, el que legitima las relaciones familiares, por lo tanto, al antiguo modelo de familia, determinado por la autoridad paterna y la obediencia de los hijos, se antepone un nuevo modelo de familia, caracterizado por el cuidado afectuoso y el entendimiento entre iguales. Este nuevo modelo de familia, reflejado en la relación entre Nathan y Recha, rompe con las relaciones familiares tradicionales burguesas de la época y representa un nuevo orden de relaciones igualitarias y fraternales para el futuro.³⁶⁸

Las relaciones familiares del personaje de Nathan evocan al judío Moses Mendelssohn, que también rompe con las convenciones sociales en sus vínculos de parentesco. Esta vez se trata de amor entre hombre y mujer, pero esta relación entre Mendelssohn y su esposa se basará en el afecto y el amor mutuo, y no en intereses económicos y sociales. No los casaron otras personas, sino que se prometieron ellos mismos, sin contar en un principio con el consentimiento del padre de la novia, saltándose por completo la tradición judía. Para mantener su afecto y amor en la distancia, Moses y su entonces prometida se escribieron cartas, algo completamente inusual en la sociedad judía, donde novio y novia se comportaban como extraños hasta el día de su boda. De este modo podemos percibir similitudes entre las relaciones familiares afectuosas de Moses Mendelssohn y el nuevo concepto de familia que Lessing nos plantea en su obra *Nathan el sabio*.³⁶⁹

³⁶⁸ Para una lectura novedosa y crítica del concepto de familia y género véase el análisis de Michael Thomas Taylor.

Cf. Taylor, Michael Thomas. "Same/Sex: Incest and Friendship in Lessing's *Nathan der Weise*", en: *Embracing the other: Conceptualizations, Representations and Social Practices of [In]Tolerance in German Culture and Literature* 48.3 (2012), pp. 333-347.

³⁶⁹ Volker Hoffmann interpreta el *Nathan* como una reorganización en el concepto de familia. La típica familia patriarcal burguesa se sustituye por una familia formada por hermanos, amigos y parientes. Este nuevo orden familiar se basa en el afecto mutuo y en las relaciones igualitarias entre sus miembros.

Cf. Hoffmann, Volker. "Tod der Familie und Toleranz. Lessings *Nathan der Weise* (1779, 1783) und Goethes *Iphigenie auf Tauris* (1787) als Programmstücke der Goethezeit", en: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 85.3 (2011), pp. 367-379.

La imagen final del drama en la que miembros de diferentes religiones se abrazan fraternalmente hace realidad en el presente de la época las enseñanzas de la parábola del anillo, eje central de la obra. Esta narración surge a raíz de una situación en la que Nathan es puesto a prueba. Los espectadores y lectores saben que Sittah y Saladino quieren hacer que el judío les preste dinero, ya que se encuentran en un momento económico muy complicado. Heiner Weidmann ve el préstamo en *Nathan* como la nueva praxis de una economía dinámica que obliga a las personas a entenderse. La necesidad de dinero, de préstamo, se convierte pues en el motor del diálogo entre Saladino y Nathan.³⁷⁰ Considerado por Sittah como un judío perteneciente al grupo de los débiles, Nathan será forzado a prestar ese dinero si se da el caso de que éste no ofrece el crédito voluntariamente, hecho que parece ser muy común en un ambiente de persecución general. En una especie de examen, el judío, conocido por su sabiduría y su riqueza, tiene que confesar, cuál de las religiones es la verdadera y por qué él mismo ha permanecido en su religión y no ha corregido la casualidad de su nacimiento mediante reflexiones y causas lógicas. Esta doble pregunta hace que Nathan reflexione en su monólogo y provoca que le cuente al Sultán la parábola de los tres anillos. El soberano explica que no ha tenido tiempo de meditar sobre la verdad de las religiones e insta a Nathan a darle una respuesta, ya que él es un hombre sabio. Tras escuchar las palabras del Sultán, el judío se da cuenta de que le han tendido una trampa. Nathan reflexiona a solas y emplea su sabiduría para poder salir airoso de esta encerrona. Al contestar al Sultán, debe mostrarse prudente: ni puede presentarse ante él como judío ortodoxo, ni como no judío, ya que él no es ninguna de las dos cosas, y esto resultaría inverosímil. No puede expresar su opinión directamente, porque así caería en la trampa y se comprometería ante Saladino. Nathan, al contrario que miembros de otras religiones, no puede reivindicar en público la verdad de su religión, puesto que esto significaría su muerte.³⁷¹ Además Nathan no se

³⁷⁰ Cf. Weidmann, Heiner. "Ökonomie der 'Großmuth'. Geldwirtschaft in Lessings *Minna von Barnhelm* und *Nathan dem Weisen*", en: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68.3 (1994), pp. 447- 453.

³⁷¹ Cf. Kuschel, 2004: 142-144. Karl- Joseph Kuschel argumenta que un judío como Nathan no puede reivindicar la verdad de su religión ya que esto significaría el fin de su existencia. De este modo uno de los motivos por los cuales Nathan cuenta su parábola del anillo es el miedo a

considera capaz de responder con precisión a la pregunta del soberano, y decide, con toda humildad contarle una historia³⁷², en la que pone en boca de otros sus pensamientos. Inmediatamente al principio de la narración, Nathan exhorta al mundo entero a escucharle: con ello no trata únicamente de acentuar su importancia, sino que muestra también la garantía de su propia imparcialidad e integridad. Esto significa dramáticamente un giro hacia el público, una ligera salida del papel. Igualmente se puede deducir de esta fórmula introductoria que el modesto individuo Nathan quiere ocultarse mediante su narración.³⁷³

En la primera fase de la narración se habla de un anillo con una piedra preciosa que tenía el poder secreto de hacer a su portador “agradable ante Dios y ante los hombres” (*Nathan*, 2004: 93). Sin embargo, Lessing añade a esta explicación una limitación que anula de inmediato la creencia en la magia del anillo: este poder solo venía al anillo, si el portador del anillo lo llevaba “con esta convicción” (*Nathan*, 2004: 93). Desde el principio, Lessing anula en su narración el carácter del objeto misterioso y sagrado. En realidad, el anillo y el ópalo que éste contiene son irrelevantes, ya que el poder no es realmente del anillo, sino más bien de su portador. De todos modos, la concesión del anillo al hijo preferido por parte del padre rompe con las reglas tradicionales de la transmisión hereditaria. Sin considerar en modo alguno el orden de nacimiento se elige al portador del anillo, que no tiene por qué tratarse del hermano más mayor. Este tipo de decisiones no tienen lugar alguno en la legalidad tradicional. ¿De qué modo se elige entonces al jefe, al “primero de la casa”? El anillo es realmente un símbolo externo de poder, y este poder no se ha obtenido ejerciendo la violencia y opresión sobre otros hombres, sino que, por el contrario, se ha obtenido mediante la suave ganancia de su afecto y amor. Bajo estas circunstancias es perfectamente comprensible que los otros hijos no sientan envidia aunque se les rebaje a favor de su hermano, puesto que éste es

ser perseguido o exterminado. La muerte y la persecución han marcado ya la historia personal de Nathan y éste no quiere volver a vivir la misma desgracia.

³⁷² Como bien es conocido, Lessing toma la historia de una narración presente en el *Decamerón* (1351-1353) de Giovanni Boccaccio (1313-1375).

³⁷³ Cf. Koebner, 1993: 252.

agradable y querido para ellos. Debemos creer que en aquellos tiempos la competencia con los demás estaba regulada de manera adecuada gracias a la amabilidad, la pureza moral y la Gracia de Dios.

En la segunda fase de la narración salimos de una situación paradisíaca para introducirnos en una situación histórica. Esta vez nos encontramos con un padre de tres hijos que le son obedientes de igual modo, pero que no podía decidirse, “no podía menos que quererlos con un mismo amor” (*Nathan*, 2004: 93). Los hijos que únicamente son obedientes de igual manera no muestran cualidad alguna que provoque un amor especial del padre por uno de ellos. Por lo tanto, el padre se prescribe a sí mismo una especie de justicia en sus sentimientos, que debe favorecer a sus tres hijos por igual. La tierna debilidad del padre tendrá la culpa de que éste prometa a cada uno de sus hijos el anillo. Tras hacer esta promesa, el padre se ve obligado a ordenar a un orfebre la elaboración de dos anillos tan parecidos al original, que ni él mismo es capaz de distinguir una vez acabados. Es previsible, pues, lo que sucede al morir el padre: los hijos comienzan a reñirse, ya que cada uno quiere ser el jefe de la casa. Este comportamiento prueba que ninguno de ellos muestra las cualidades que originalmente debían caracterizar al portador del anillo: ser agradable ante Dios y ante los hombres. El anillo mismo, que hasta entonces era un símbolo indicador de una autoridad adquirida desde dentro, se convierte en una posesión disputada. A partir de ahora comienza la época del egoísmo y del afán de legitimación, mientras que se olvida por completo la legitimación del “ser agradable”. Nathan termina su narración alegando que, así como para el padre y para sus hijos es imposible distinguir cuál es el verdadero anillo, es “casi igual de imposible para nosotros probar hoy — la verdadera fe” (*Nathan*, 2004: 94).

El modesto Nathan no se atreve a distinguir entre los anillos cuál es el verdadero, ya que el padre los mandó hacer precisamente con la intención de que no se pudieran distinguir. Escondiéndose tras su narración, Nathan nos muestra su humildad al no osar señalar a una religión concreta como verdadera, al no creerse tampoco estar en posesión de la verdad por pertenecer a un credo

específico y pone a su vez de manifiesto un profundo respeto por las diferentes creencias.³⁷⁴

Saladino, que no se espera en absoluto una respuesta así, se conmueve profundamente, pero a su vez reacciona malhumorado y debe protestar, puesto que, en su opinión, existen entre las religiones peculiaridades que saltan a la vista, incluso en el vestido, en las comidas y en las bebidas. Nathan comprende en este momento que el juego de símbolos y metáforas no será capaz de convencer al Sultán completamente puesto que éste se niega a trasladar a la realidad la lógica de la narración. Entonces Nathan opta por otro método y rompe con la esfera de lo parábólico. Desde el punto de vista de sus motivos, las religiones no se pueden diferenciar, ya que éstas se basan en la historia, más exactamente en la transmisión por un grupo específico:

¿No están todas ellas fundadas en la historia? ¡Escrita o transmitida!—
¿Y la historia no debe ser creída sólo por la buena fe?— ¿no es así? —
¿Entonces, de quién ponemos menos en duda la buena fe? ¿De los nuestros? ¿De los de nuestra sangre, no es así? ¿De aquellos que nos han dado desde nuestra infancia pruebas de su amor, no es cierto? ¿De aquellos que no nos han engañado nunca salvo en lo que era para nosotros mejor permanecer engañados? — ¿Cómo creería menos a mis padres que tú a los tuyos? O al revés: — ¿Puedo exigirte que acuses a tus ancestros de mentira para así no contradecir a los míos? O al revés. Esto vale igual para los cristianos. ¿No? (*Nathan*, 2004: 95)

De este modo, el hecho de profesar una religión u otra viene motivado por el amor y la cercanía con los que los padres enseñan a sus hijos normas y consejos para la vida. Son los padres, pues, los que nos dan desde la más tierna infancia pruebas de su amor, y el proceso de familiarización cultural a determinadas normas e ideas está ligado a este amor que los padres sienten por sus hijos. A su vez, el amor que los hijos sienten por sus padres les impide acusarlos de mentirosos. Por lo tanto, las razones para permanecer en un credo

³⁷⁴ Silke Kubik analiza la parábola del anillo para definir la actitud de Lessing con respecto a las diferentes religiones y su reivindicación de la verdad. Cf. Kubik, 2012: 25-38.

o en otro son puramente sentimentales. El impulso ilustrado, ese que pretende someter a un examen crítico y razonable a las enseñanzas para la vida y que hace temblar a la autoridad dogmática mediante preguntas curiosas y valientes, ese impulso que llevó a Lessing a polemizar con Goeze, parece haber sido eliminado de repente con esta respuesta. La contestación de Nathan, en la que expresa su confianza en la fe de sus padres, limita a los principios de la razón, y antepone a la misma el amor y la solicitud. Si las condiciones de amor y solicitud fallan en las religiones, también peligrará el número de adeptos a las mismas. Es pues para Nathan más importante el amor y la ternura con las que sus padres le enseñaron los valores para la vida propios de su religión que el análisis razonable de sus dogmas. De nuevo antepone Nathan el amor a todo lo demás. Nathan traslada también la solidaridad familiar a las comunidades religiosas. Es la lealtad adquirida mediante el amor y la consagración al bienestar de los otros la que obtiene una mayor relevancia que el análisis racional del credo religioso.³⁷⁵

Condición indispensable para que exista la tolerancia religiosa es la consideración y el respeto ante la estructura de sentimientos y el desarrollo histórico de un grupo que representa a otras creencias. Lessing entiende que esta tolerancia solo es alcanzable mediante el reconocimiento de la solidaridad familiar, mediante el amor que los miembros de cada credo profesan a sus padres y que les impide poner en duda sus enseñanzas. Debido a su experiencia vital y a su modestia, Nathan pone límites a los métodos de la Ilustración. Su experiencia es la experiencia de la persecución, de la debilidad, de la impotencia y no está dispuesto a analizar racionalmente su religión, y por solidaridad con su pueblo, no está dispuesto a dejarlo en la estacada o a negarlo. Su modestia y su amor le prohíben poner en duda la fe de sus padres o calificar de mentira las creencias que se han formado en otras comunidades. La sabiduría de Nathan, que se origina a partir de su modestia, rompe con la violencia que provocan las jerarquías, concretamente con el derecho tiránico de hegemonía que reclama la razón. Lessing nos presenta a un Nathan, para el cual el amor es más importante que los principios de la razón, para el que el

³⁷⁵ Cf. Koebner, 1993: 254.

amor se antepone a la propia Ilustración. Al ser fiel a la comunidad de sufrimiento a la cual uno mismo pertenece se crea un nuevo valor, que se define mediante una historia en común y que considera indigna la traición a esa historia sufrida en común. Los argumentos que utiliza Nathan para apaciguar el enfado del Sultán reclaman un equilibrio entre grupos y la misma protección para ellos. Para con los otros grupos la tolerancia no está ligada al abandono de la propia familia o de la propia comunidad religiosa, no surge más allá de las religiones, sino dentro y mediante las religiones.³⁷⁶

El Sultán expresa su disconformidad ante la idea de que las religiones sean iguales y duda de la validez de esta simplificación. Nathan, en la tercera parte de su narración, tiene que hacer hincapié en la intención del padre de que no se debía hacer diferenciación alguna en el tratamiento de los tres anillos. Los tres hijos llevan su disputa ante un juez, que es calificado expresamente de modesto por Nathan. No hay que olvidar que Nathan, en su primera conversación con Saladino muestra su modestia repetidas veces, al expresar su reserva ante las opiniones de los demás, que, en su opinión, le sobrevaloran. El juez de la narración se muestra al principio tan malhumorado como el propio Nathan cuando el Sultán le pide información sobre la verdad de las religiones: “¿Pensáis que estoy aquí para resolver acertijos?” (*Nathan*, 2004: 95-96). Existe pues un paralelismo claro entre la situación real en la que el Sultán reclama a Nathan una sentencia sobre la verdadera religión y la situación ficticia de la narración, en la que los tres hijos reclaman al juez un veredicto sobre el verdadero anillo. El juez recuerda entonces que el anillo había sido realmente un símbolo externo que se asignaba a la persona que se lo ganara mediante su buen comportamiento y buenas obras. Para hacerse comprensible ante los hijos, el magistrado retoma la ficción de la fuerza milagrosa del anillo que consistía en hacerse agradable ante Dios y ante los hombres. Como los hijos se han distinguido por sus ganas de disputa y su disposición a sospechar mutuamente de engaño, ninguno de ellos ha recibido el anillo verdadero. Según el juez, probablemente ninguno de los tres anillos sea el verdadero y el verdadero se haya perdido. Y el padre haya querido reemplazar esta pérdida haciendo

³⁷⁶ Cf. Kuschel, 2004: 172.

fabricar tres anillos nuevos. En este momento, el juez percibe que tiene que explicarse con mayor claridad ante los litigantes ante él congregados, y no dicta sentencia, sino que da consejos:

Que cada uno considere, con certeza, su anillo como el verdadero. (...) ¡Que cada uno, con todo su celo, imite su amor incorruptible y libre de todo prejuicio! ¡Que cada uno de vosotros compita en el deseo de manifestar en su anillo el poder de la gema! ¡Que ayude a ese poder mediante la dulzura, la cordial tolerancia, las buenas obras, y que se encomiende a Dios! (*Nathan*, 2004: 96)

El juez exhorta a los hijos a no olvidar el sentido original de la posesión del anillo al querer tenerlo únicamente como símbolo externo de un poder que solo anhelan para alimentar su vanidad. Él interioriza el mensaje de la narración del anillo y lo lleva al punto del cual Lessing ha partido. No se trata de poseer el anillo, sino de encarnar su valor, y para ello el anillo en sí no es necesario. Para hacer este mensaje más comprensible, Nathan pone en boca de su juez una suposición: “¡Podría ser que vuestro padre no haya querido tolerar por más tiempo en su casa la tiranía de este único anillo!” (*Nathan*, 2004: 96). El juez menciona pues un último deseo del padre y este es un motivo histórico por el que los hijos se deben considerar iguales, con los mismos derechos. Las virtudes que los hijos deben cultivar, muestran una mentalidad pacífica, antijerárquica y se oponen a competir por la necesidad de legitimación y afán de posesión: amor libre de prejuicios, dulzura y trato afable, buenas obras y entrega a Dios; puesto que no es la disputa lo que hace agradable ante Dios y ante los hombres, sino la concurrencia por el bien.³⁷⁷ De este modo, Nathan hace pronunciar al juez lo que él mismo piensa modestamente: ninguna religión puede pretender estar en posesión de la verdad absoluta, pero todas coinciden en sus valores morales y beneficiosos para la humanidad. Por lo tanto, los miembros de las diferentes religiones deberían esforzarse en practicar estos valores y no disputar entre ellos sobre cuál es la religión legítima o no, o sobre los dogmas de las mismas, ya que para estas cuestiones no existe una

³⁷⁷ Cf. Kuschel, 2004: 171.

respuesta razonable. Por amor a sus hijos Dios mismo ha querido la igualdad de las religiones y por lo tanto ha querido también eliminar la jerarquía de algunas religiones sobre otras.³⁷⁸ El juez anima a los creyentes de diferentes religiones a practicar la tolerancia mutua y el trato afectuoso entre iguales. El modesto juez exhorta a que este comportamiento tolerante se vaya practicando desde el momento de la narración de generación en generación y convoca a los litigantes para dentro de mil veces mil años ante el mismo tribunal, donde un juez, más sabio que él, tendrá su sede.

Saladino, tras la conmoción que ha provocado la respuesta del judío en su interior, olvida los motivos económicos por los que ha convocado a Nathan a su presencia, y quiere dejarle marchar sin más. El Sultán olvida también su posición en la jerarquía, sus privilegios y su arrogancia en el poder e invita a Nathan a ser su amigo, algo impensable entre miembros de diferentes religiones y distinto rango social. Durante la narración, el Sultán se comporta con desconfianza y distanciamiento hacia Nathan, llamándole judío. Sin embargo, una vez acabada la narración, Saladino le llama por su nombre. De la distancia y la frialdad, el Sultán pasa al abrazo amistoso, del estereotipo despectivo “judío”, Saladino pasa a llamar al judío “Nathan”³⁷⁹: “¡Nathan, querido Nathan — Los mil veces mil años de tu juez no se han cumplido aún. — Su tribunal o es el mío. — ¡Ve!— ¡Ve!— Pero sé mi amigo” (*Nathan*, 2004: 97). Nathan, con su actitud modesta de no considerar su propia religión ni las demás como verdadera, con su profundo respeto por los credos ajenos, es capaz de derribar barreras religiosas y sociales, es capaz de provocar un trato afectuoso y amistoso entre miembros de diferentes religiones y de hacer realidad las enseñanzas de su narración.

Al final de la obra, miembros de diferentes religiones se abrazan afectuosamente como una gran familia humana. Han dejado atrás sus diferencias porque el amor y el respeto mutuo eliminan todas las barreras existentes anteriormente. A pesar de que Nathan es el único personaje que no está emparentado con los demás por lazos de sangre, está hermanado con ellos

³⁷⁸ Cf. Kuschel, 2004: 164-165.

³⁷⁹ Cf. Kuschel, 2004: 82.

como ser humano.³⁸⁰ Nathan, al anteponer el bien de los demás a su egoísmo propio, ha hecho posible esta unión y forma parte también de esta familia.³⁸¹ Lessing, al final de la obra, al contrario del argumento de David Hill³⁸², hace realidad al final de su drama la utopía del mensaje de tolerancia que difunde la parábola y nos muestra que ya en el aquí y ahora, ya en el presente, la tolerancia religiosa puede practicarse y cumplirse, puesto que, para el autor, la tolerancia religiosa no es un ideal, sino una realidad en su vida personal, al haber entablado una amistad con el judío Moses Mendelssohn y haberla conservado de por vida. Lessing introduce pues en su drama el modelo de familia y sociedad intercultural que tan presente está hoy en día, tal y como lo muestra Karl Niererk en su artículo: “Lessings Entwurf ist radikal, weil er (...) das gemeinsame Erbe aller Menschen hervorhebt, wobei dasjenige, was sie unterscheidet, die Hautfarbe oder der kulturelle Kontext, weniger wichtig ist und letztendlich nur als Produkt räumlicher und zeitlicher Differenzen verstanden werden kann.”³⁸³

Esta situación tan comprometida de la obra en la que el Sultán pone a Nathan nos recuerda a la embarazosa situación en la que el teólogo Lavater puso a Moses Mendelssohn en la vida real. Como bien he descrito en el capítulo anterior, Lavater, al igual que Saladino, alabó la sabiduría, la imparcialidad y el amor por la verdad de Mendelssohn, y desafió al judío a defender la verdad de su propia religión refutando los dogmas de la religión del teólogo. Si bien es cierto que Mendelssohn no respondió con una parábola, su respuesta fue ante todo conciliadora. Al igual que Nathan, Mendelssohn no

³⁸⁰ Arendt, 1985: 252.

³⁸¹ Por el contrario Barbara Fischer analiza cómo otros directores de escena han excluido a Nathan de esta familia, intentando reproducir la situación de aislamiento del Judaísmo, concretamente en la representación de *Nathan der Weise* de 1933 bajo la dirección de Karl Löwenberg, donde se muestra a un Nathan aislado en su habitación mientras los miembros de la familia recién encontrada se abrazan mutuamente. Cf. Fischer, Barbara. “Jüdische Reaktionen auf Nathan”, en: *Lessing Yearbook* 32 (2000), p. 333.

³⁸² Cf. Hill, David. “Configurations of Utopia: Lessing’s *Nathan der Weise* and Lenz’s *Der neue Mendoza*”, en: *English Goethe Society* 77 (2008), pp. 61-67.

³⁸³ Niererk, Karl. “Der anthropologische Diskurs in Lessings *Nathan der Weise*”, en: *Neophilologus* 88.2 (2004), p. 240.

“El esbozo de Lessing es radical porque él subraya la herencia común de todos los seres humanos, donde aquello que los diferencia, el color de la piel o el contexto cultural es menos importante y finalmente solo puede ser entendido como producto de diferencias espaciales y temporales.”

entró a probar racionalmente los dogmas de su religión ni intentó en modo alguno rebatir los dogmas de la fe cristiana o de cualquier otra, ya que un debate público de esta naturaleza hubiera sido peligroso y además, mostrando su gran humildad, tampoco se sentía capaz de responder a esta pregunta, debido a que, en su opinión, ninguna religión es perfecta. En su respuesta, Mendelssohn continúa siendo judío por propio convencimiento, pero, al igual que sucede en el drama, alega razones sentimentales y no racionales a la hora de seguir perteneciendo a este credo. El judío declara tener derecho a permanecer fiel a la fe de sus padres, por amor hacia ellos y a los valores que le han inculcado. Mendelssohn muestra su imparcialidad y sabiduría al afirmar que con los argumentos que da Bonnet para probar la religión cristiana se pueden probar todas las religiones. Finalmente Mendelssohn, como el juez de la parábola, apela a cultivar la virtud personal interior, a ser agradable ante Dios y ante los hombres mediante la puesta en práctica de las buenas obras, haciendo así de la ejemplaridad de su vida una herramienta para combatir los prejuicios antisemitas. Tal y como muestra Axel Schmitt en su análisis de la parábola del anillo, Lessing se ha inspirado en los argumentos de tolerancia de Moses Mendelssohn para crear el personaje de Nathan.³⁸⁴ Al igual que Nathan a Saladino, Mendelssohn devuelve a Lavater bien por mal y, olvidando la ofensa que éste le ha causado, le ofrece su amistad en un acto de magnanimidad invitándole a vencer sus prejuicios antijudíos y a anteponer a éstos su mutua condición de seres humanos. Con esta actitud, Mendelssohn se salta las barreras sociales al ofrecer su amistad a un cristiano, al igual que Saladino y Nathan, cuando después de la narración pretenden ser amigos. Por lo tanto existe un claro paralelismo entre la comprometida situación en la que el Sultán pone a Nathan y la difícil situación que se produce entre Lavater y Mendelssohn, de la que Lessing fue testigo.

4.3. El entorno de Nathan

Como ya he mencionado anteriormente, los diálogos que mantienen algunos personajes de la obra con Nathan así como sus sabias enseñanzas

³⁸⁴ Cf. Schmitt, 1998: 100-104.

conmueven a estas figuras, transforman su interior y las convierten en más ilustradas³⁸⁵, posibilitando de este modo que superen sus diferencias religiosas y se abracen como una gran familia. Analicemos pues más detalladamente la evolución de los personajes que, al mismo tiempo que se encuentran en el entorno de Nathan, participan de este simbólico abrazo.

4.3.1. Recha

Como hija de una cristiana europea y un musulmán convertido al cristianismo, educada por un judío no ortodoxo y una dama de compañía viuda de un Templario cristiano, se encarna en el personaje de Recha el encuentro superficial de diferentes pueblos y religiones en el escenario bélico palestino de cruzadas, así como también, el reencuentro de las religiones en su proceso de aprendizaje hacia una humanidad ilustrada. Aunque Simonetta Sanna interpreta el personaje de Recha como una figura completamente desarrollada,³⁸⁶ Recha es, en mi opinión, un personaje con evolución propia. Recha no es en modo alguno un personaje tipo, sino que experimenta en el transcurso de la obra un proceso de aprendizaje que analizaré a continuación.

En la segunda escena del drama aparece Recha en actitud soñadora. Durante la ausencia de Nathan, el joven Templario ha rescatado a Recha de las llamas. Recha sueña y se deja llevar por la creencia de que su salvador había sido un ángel. Esta llamativa locura supersticiosa se debe a la influencia de Daja, la cual, en ausencia de Nathan, ha aumentado considerablemente. La vuelta del padre, que somete sus fantasías a un riguroso examen, la saca de esta atmósfera narcotizante en la que la religión cristiana nubla su claro entendimiento y su nítida visión de la realidad y que amenaza con arrebatarle la objetividad que su padre siempre le ha enseñado.

Nathan sabe reactivar en ella al mismo tiempo la razón y la actividad compasiva. Por un lado, siguiendo las premisas de la razón, Nathan contrapone a su creencia trascendental y milagrosa en el ángel salvador, que la tienta a

³⁸⁵ Cf. Rötzer, 2013: 207-208, Kubik, 2012: 38.

³⁸⁶ Cf. Sanna, 1997: 374.

albergar en su interior sentimientos peligrosos y abortos sueños, los verdaderos milagros de la acción de Dios; milagros que podemos encontrar en las leyes de la naturaleza y en los sucesos cotidianos, y que a su vez nos proporcionan la ocasión para actuar bien con el prójimo. En este caso concreto el caballero templario es su prójimo y existe la posibilidad de que éste pudiera estar enfermo o necesitar ayuda. Así pues, Recha “actuaría bien” socorriendo a su salvador, y de este modo podría expresarle su agradecimiento. Tras esta reflexión, Recha se da cuenta de lo ilógico de creer que su salvador es un ángel y, al pedirle a su padre que no la deje nunca más sola, reconoce la mala influencia que Daja ha ejercido sobre ella en su ausencia. Recha aprende la enseñanza de su padre y a partir de este momento ya no se apoderarán de ella en toda la obra ni la exaltación religiosa ni la superstición.

En las primeras tres escenas del acto tercero, Recha toma la palabra de manera muy detallada. Las enseñanzas de Nathan han madurado en su interior. En su discusión con Daja deja claro que no está dispuesta a causa de una religión a desarraigarse o a dejarse arrancar de casa de Nathan. Metafóricamente hablando, Recha compara la semilla de la razón que su padre ha sembrado en ella con las flores del mensaje cristiano que emanan un aroma dulce-amargo y que narcotizan y debilitan su espíritu. La joven rechaza este “narcótico” cristiano para perseverar en las enseñanzas de Nathan, basadas en la razón y que le permiten pensar con autonomía y sentirse más segura de sí misma.

“Recha erweist sich als aufmerksame Schülerin Nathans”³⁸⁷ (Koebner, 1993: 266). De manera sincera y autocrítica Recha habla de su transitoria confusión causada por las sugerencias de Daja para finalmente rechazar su concepto de Dios: “¿A quién pertenece Dios? ¿Qué especie de Dios es el que pertenece a un ser humano? ¿El que deja que por él tengan que combatir?” (Nathan, 2004: 78). Un Dios que une a los hombres para que combatan por él le desagrade bastante. Recha cuestiona también el derecho de posesión de Dios que reclaman otras religiones, afirma que la entrega a Dios no depende de

³⁸⁷ “Recha se muestra como una atenta alumna de Nathan.”

ninguna creencia religiosa³⁸⁸ y se avergüenza al final de este diálogo de haber creído, influenciada por la exaltación de Daja, en la existencia de ese ángel salvador.

La dureza con la que Recha se aparta del entusiasmo ilusorio de Daja nos hace prever que en su siguiente encuentro con el Templario no aparecerá como una enamorada insensata. Gracias a las enseñanzas de su padre, Recha se defiende de los intentos de adoctrinación de Daja y desaparece de ella la añoranza amorosa por el Templario, adoptando una actitud más sensata frente a él, que nada tiene que ver con el tierno afecto entre hombre y mujer. Recha muestra en este pasaje que es hija espiritual de Nathan y continúa con la lección irónica del judío contra la mera ética de la obligación: “Los Templarios están forzados a actuar así, forzados como los perros, un poco mejor amaestrados, para ir a sacar a las gentes tanto del fuego como del agua” (*Nathan*, 2004: 80). El Templario, que repetidas veces ha justificado la valiente acción de salvar a Recha como una obligación impuesta por su Orden y que por ello no tenía derecho a recibir agradecimientos, tiene que escuchar que Recha exagere irónicamente su supuesta ética para hacer reaccionar en él al ser humano, para provocar que sea capaz de reconocer los sentimientos humanos que le motivaron a arrancarla de las llamas. De este modo, Recha compara en la cita al caballero con perros amaestrados. Sorprendido por las palabras de Recha y admirado por su ingenio, el Templario teme haberse enamorado de ella y sale precipitadamente del escenario.

Después de haber dialogado con el caballero, Recha nos muestra en la siguiente escena una total claridad de espíritu. La tormenta de su corazón se ha transformado en calma y tranquilidad. Esta calma le ayuda a interpretar sus sentimientos hacia el joven y los sucesos de su entorno de manera más razonable, abandonando su exaltación: “Él será ya para mí eternamente valorado, eternamente más valorado que mi vida: aunque ya mi pulso no se altere sólo con oírlo nombrar, aunque ya mi corazón no lata ni más deprisa ni más fuerte tan solo con pensar en él” (*Nathan*, 2004: 85). “Ahora veré de

³⁸⁸ Cf. Fischer, Barbara. “To Each His Nathan: On the Theological Instrumentalization of Lessing”, en: *Lessing Yearbook* 37 (2006/2007), p. 109.

nuevo las palmeras, y no sólo a él bajo las palmeras” (*Nathan*, 2004: 85). Recha se da cuenta de que no está enamorada del Templario y de que el cariño que le profesa se debe al mero hecho de haberla salvado. Las enseñanzas de Nathan le proporcionan la calma necesaria para percibir la realidad de un modo más objetivo, para “ver al Templario, pero también a las palmeras”.³⁸⁹

Al final de la obra, en su conversación con Sittah, se nos presenta a Recha como una joven inocente, piadosa e inteligente. Como bien afirma ante la princesa, su formación humana y su sabiduría no proceden de los libros³⁹⁰, sino únicamente de su padre Nathan y recuerda también las situaciones concretas en las que su padre le ha enseñado algo, por lo que estas enseñanzas se basan en experiencias reales y no en entes abstractos. “Recha selbst stellt sich in ihrer anziehenden Lauterkeit als Produkt einer völlig gelungenen Erziehung vor”³⁹¹ (Koebner, 1993: 266). La revelación de Daja de que Nathan no es su padre biológico la sume en una profunda crisis personal. Se pone en duda su idiosincrasia e identidad y Recha tiene que mantener la serenidad adquirida gracias a las enseñanzas de Nathan. Recha es capaz, en medio de esta conmoción, de ponerse en el lugar de Daja e intentar entender los motivos de su afán misionero y reconoce que antes ese afán la atemorizaba y la torturaba, pero también provocaba en ella pensamientos buenos y útiles para poder tratar este afán con paciencia y reflexión, es decir, usando la razón. Gracias a la calma que le proporciona su sabiduría, Recha acepta y abraza efusivamente a Nathan como padre espiritual y se adapta a la nueva situación que la vida le depara aceptando a sus recién encontrados tíos y hermano como a su familia. Educada en una libertad que le permite poder elegir a Nathan como padre, Recha se acerca por tanto al ideal de una humanidad emancipada.³⁹² Recha es el resultado de la educación de su padre, educación que en ella ha llegado a buen puerto y que la hace “hija de Nathan”. Nathan la ha formado en un

³⁸⁹ Cf. *Nathan*, 2004: 85.

³⁹⁰ Karl-Joseph Kuschel afirma que en el rechazo de Nathan por “la fría erudición de los libros” que Recha menciona existe una crítica implícita a la ortodoxia religiosa y su fijación por el libro sagrado (Tora, Talmud etc.) y muestra el distanciamiento de Nathan y su hija de todo lo oficial e institucional en las religiones, también del Judaísmo. Cf. Kuschel, 2004: 84.

³⁹¹ “Recha se presenta a sí misma en su atractiva sinceridad como el producto de una educación completamente exitosa”.

³⁹² Cf. Sanna, 1997: 376.

judaísmo que ni limita ni oprime la humanidad del ser humano, sino en una forma de fe que fomenta dicha humanidad.³⁹³ Se trata pues de una educación basada en el análisis racional de los sucesos cotidianos y naturales y que le proporciona la capacidad suficiente para carecer de prejuicios y poder abrazar a miembros de diferentes religiones como a su propia familia.³⁹⁴ En este sentido, tal y como apunta Simonetta Sanna, Recha es el complemento esencial de la sabiduría de su padre.³⁹⁵ Recha puede pertenecer a esta familia tan heterogénea porque ha aprendido bien las enseñanzas de Nathan. Su historia personal (hija de un matrimonio mixto, educada por un judío no ortodoxo y una cristiana, hermana de un cristiano y sobrina de musulmanes) y ante todo la educación de Nathan,³⁹⁶ que ella ha asimilado con atención, la convierten en un ser carente de prejuicios que hace realidad la existencia de una humanidad más ilustrada y tolerante y que encarna en sí misma el reencuentro entre diferentes religiones.

4.3.2. El Templario

En la obra, el Templario salva audazmente a Recha del incendio producido en su casa, sin embargo, al principio rechaza fría- e insensiblemente los agradecimientos y contactos con la familia judía y se mofa de la cristiana Daja, que le suplica que le acompañe a casa de Nathan: Él “no irá a casa de ningún judío” (*Nathan*, 2004: 31) “un judío es un judío, yo soy un tosco suabo” (*Nathan*, 2004:42). En estas citas el caballero muestra su soberbia nacional alemana y su desprecio hacia los creyentes de otras religiones. Es pues, un cristiano lleno de prejuicios antisemitas. Sin embargo, cuando el monje cristiano le comunica el intrigante encargo del Patriarca de espiar las fortalezas de Saladino y, en la medida de lo posible, hacer prisionero al Sultán o asesinarlo, se pone de manifiesto el buen fondo del caballero. Por orgullo caballeresco y agradecimiento hacia Saladino el joven rechaza ser artífice de las pretensiones del Patriarca. El Sultán le ha indultado y para él éste ya no es su enemigo, aunque se trate de un musulmán, sino su benefactor. Al decidir no

³⁹³ Cf. Kuschel, 2004: 86.

³⁹⁴ Cf. Djoufack, 2013: 98.

³⁹⁵ Cf. Sanna, 1997: 373-375.

³⁹⁶ Cf. Djoufack, 2013: 93-94.

matar al soberano “ni por el bien de la Cristiandad”, el Templario nos muestra que dentro de su ser residen los verdaderos valores cristianos, valores que le impiden matar a una persona que le ha hecho tanto bien. El caballero refleja por tanto en su carácter una gran impetuosidad, irreflexión e intransigencia religiosa, fruto de su juventud y de su educación tradicional cristiana, pero al mismo tiempo alberga en su interior valores y sentimientos buenos y afines a la esencia del cristianismo.

Ya al principio de su primer encuentro Nathan percibe esta contradicción interna en la mirada del Templario al acercarse, mirada que le parece “buena” y “orgullosa” (*Nathan*, 2004: 62). Tan solo “la corteza puede ser amarga: el fruto seguramente no” (*Nathan*, 2004: 62). Al comienzo de la conversación que ambos mantienen, el Templario trata a Nathan de manera hostil. Poco a poco esta actitud cambia. La manera humilde y conciliadora en la que Nathan se dirige a él transforman su actitud. Nathan saca al caballero de su obstinado desprecio por los judíos, cuestiona cómo justifica el Templario su buena acción, al afirmar que lo único que le había motivado a salvar a Recha era una obligación impuesta por su Orden “aunque solo fuese la vida de una judía” (*Nathan*, 2004: 63) y lo introduce en el pensamiento lógico de los hombres buenos, hombres que se pueden encontrar en todos los lugares. Nathan le transmite su idea de la unión de los hombres como seres humanos. El Templario se da cuenta con sorpresa y admiración de que Nathan, con sus palabras y sobre todo con sus actos, no encaja en las ideas preconcebidas sobre los judíos que él hasta el momento tenía en mente. Como bien argumenta Susan E. Gustafson, no es solamente la retórica de Nathan, sino la actuación humilde de Nathan al besar su capa chamuscada la que impresiona al Templario. Es pues un signo visual el que derriba los prejuicios del caballero y le convence de que Nathan es también un ser humano.³⁹⁷ Conmovido, se atreve a abrirse a Nathan y a exponerle sus ideas sobre el pueblo judío de manera impetuosa y vehemente: El pueblo judío es, en su opinión, un pueblo orgulloso que fue el primero que se designó a sí mismo como el elegido y que afirma que

³⁹⁷ Cf. Gustafson, Susan E. “‘Der Zustand des stummen Staunens’: Language Skepticism in *Nathan der Weise* and *Ernst und Falk*”, en: *Lessing Yearbook* 28 (1986), p. 11.

sólo su Dios es el verdadero. Por lo tanto, debido a su orgullo, el caballero desprecia al pueblo judío. El Templario acusa pues a Nathan de su propio pecado, el orgullo. Nathan, lejos de ofenderse ante estos reproches, le invita a olvidar la pertenencia de ambos a un pueblo concreto y a reconocer lo humano en ellos mismos. Nathan le ofrece su amistad: entre ellos no deben existir barreras, ya que les une el hecho de ser seres humanos y este hecho está por encima de toda religión. El caballero, impresionado y al mismo tiempo avergonzado de su actitud ante las palabras del judío, toma la mano de Nathan y acepta su amistad. Este diálogo ha afectado a la evolución del caballero en dos aspectos: por una parte, ha debilitado los fuertes prejuicios antisemitas arraigados en el joven desde su infancia, por otra parte, el Templario ha aprendido que todos somos seres humanos, independientemente de si pertenecemos a un pueblo o de si somos miembros de alguna religión. Al final de este encuentro con Nathan, el Templario parece estar encaminado a encontrar una nueva identidad mediante un nuevo conocimiento y un nuevo papel en la sociedad. Su esquema de valores está cambiando al aprender de las enseñanzas de los que le rodean y su papel social como Templario tiene que cambiar necesariamente. Con su humilde actuación Nathan muestra pues al Templario el camino a seguir, un camino muy alejado de comportamientos altivos y orgullosos.

Cuando en el acto tercero se encuentra con Recha el Templario continúa desempeñando el papel de aprendiz, a pesar de encontrarse confundido a causa del amor creciente que siente por la joven judía. Recha continúa de manera irónica y juguetona la lección de Nathan contra la ética de la obligación. El caballero se conmueve ante la piedad, inocencia e inteligencia de la joven, y se queda prendado de ella. Recha, al igual que Nathan, tampoco concuerda con la idea preconcebida acerca de los judíos que él tenía. Ante Recha, el Templario hace alusión a un conflicto interior, a un conflicto de conciencia: “estoy donde no tendría que estar” (*Nathan*, 2004: 81). Esta cita revela que él mismo comienza a enfrentarse interiormente a las normas de fe y castidad de su Orden, que prohíben estrictamente el amor a una mujer y el matrimonio y más aún la unión con una judía. El caballero reconoce en su interior que se ha

enamorado de una judía y al hacerlo se ha saltado las prescripciones de su Orden y las normas religiosas, legales y sociales, puesto que el contacto sexual o el matrimonio entre judíos y cristianos estaba prohibido. El Templario se debate internamente entre el amor hacia Recha que ha descubierto sentir y las normas religiosas y de su Orden. La pasión inflamada le hace pasar de la timidez propia de una visita decente y formal a una repentina despedida. El caballero parece huir, ya que la presencia de la joven hace peligrar un esquema de valores arraigado desde su niñez. Durante el monólogo del acto tercero, se decide relativamente rápido a favor del amor en su lucha interna y tempestuosa. Decide amar a la joven judía a pesar de todas las normas a las que está supeditado. Sus encuentros con Nathan y posteriormente con Recha le han liberado de sus prejuicios. Asimismo, la captura, condena a muerte y posterior indulto a manos de Saladino han influido en él sobremanera, han cambiado su vida. Este indulto provoca claramente en el Templario una conmoción en su propia identidad. El caballero ha perdido su identidad anterior, ha perdido la integración social que le proporcionaba el papel de Templario. Esta identidad se ve confundida y debilitada gracias al comportamiento benevolente del “enemigo” musulmán. Este indulto le ha liberado pues de sus obligaciones como Templario y le ha convertido en mejor ser humano:

¡Me he despojado de más prejuicios! — Pero también, ¿qué quiere de mí la Orden? En tanto Templario, estoy muerto, lo estuve desde el momento en el que me hizo prisionero Saladino. ¿Y esta cabeza que me ha regalado Saladino será la misma que la antigua? — Es una nueva, que nada sabe de todo cuanto se le repetía a la antigua, ni de todo cuanto le encadenaba, — y es una mejor, más fiel al cielo de mi padre. (*Nathan*, 2004: 100)

El Sultán, que, al ser musulmán y encontrarse en un contexto bélico de Cruzadas debía ser su enemigo más acérrimo, en un acto de magnanimidad y bondad indulta al Templario, practicando el amor al prójimo. Este acto de amor y sentimiento, transforma la vida y el interior del caballero que, como ya he mencionado anteriormente, dejará de considerar al soberano como un enemigo

de religión. En otro acto de amor al prójimo, el caballero rechazará la propuesta del Patriarca de espiar, traicionar y matar a Saladino. Un acto de amor (el de Saladino) ha provocado otro acto de amor (el del Templario). El amor es por tanto un arma capaz de superar barreras, odios, intransigencias, capaz de vencer, en definitiva, prejuicios. El acto de amor de Saladino ha hecho del caballero un hombre nuevo, con una mente nueva, que poco a poco se va liberando de los prejuicios que le habían encadenado desde su infancia. El Templario considera pues el indulto de Saladino como una especie de resurrección de la muerte a una nueva vida en la que solamente cuenta la primacía del amor.³⁹⁸ De igual modo ha aprendido en los encuentros con Nathan y Recha el valor de su propia bondad como ser humano, ha aprendido que el denominador común de los hombres buenos es que son seres humanos y no la religión que profesan. Al reconocer su amor y desear estar para siempre unido a una joven judía ha aprendido que esa mujer es un ser humano al que puede amar, profese la religión que profese. Los encuentros con Nathan y Recha le han despojado pues de más prejuicios.

Después de haber hablado con Recha por primera vez, los esfuerzos del caballero se concentrarán en una idea fija: convertir a Recha en su esposa.³⁹⁹ El Templario persigue ciegamente esta meta y a partir de este momento comete una serie de actos discutibles e irreflexivos que surgen de la confusión interna que sufre. Quiere tener nuevas experiencias que antes le estaban prohibidas y busca impetuosamente una nueva compañía que rompe con su vida anterior.⁴⁰⁰

De manera vehemente pide la mano de Recha y, todavía inseguro en su nuevo papel, parece buscar en Nathan a un nuevo padre. “¡Padre mío!” (*Nathan*, 2004: 102). Ante esta petición Nathan se muestra cauteloso, ya que sospecha que el joven podría tener cierto grado de parentesco con su hija, y no accede inmediatamente a entregar a Recha en matrimonio. Prudentemente prefiere más bien no tomar en serio en esos momentos al caballero. La reserva de Nathan frente a esta petición supone para el Templario el bloqueo de su

³⁹⁸ Cf. Kuschel, 2004: 91.

³⁹⁹ Cf. Koebner, 1993: 269.

⁴⁰⁰ Cf. Koebner, 1993: 269.

incorporación en un nuevo círculo vital y la posterior confesión de Daja sobre el origen cristiano de Recha le hacen dudar ahora de la sinceridad del judío y le sumen nuevamente en una profunda confusión, que le lleva a no confiar en su propio criterio personal. Así pues, la enseñanza que había aprendido de Nathan sobre la posibilidad de una humanidad tolerante que abarcara todas las religiones comienza a tambalearse.

Su primera reacción ante la confesión de Daja es la reacción de la vehemencia, sus argumentos están dominados por el miedo de perder a Recha. “So versteht er Nathans Handlungsweise als Ausdruck konfessioneller Engstirnigkeit, die ihm Recha nicht gönnt. Nathan verschweige auch der Erwachsenen ihre Herkunft, um die Heirat mit ihm, dem Christen, und die Rückkehr in eine christliche Familie zu hintertreiben”⁴⁰¹ (Fick, 2000: 417). En esta escena el Templario reprocha a Nathan (en su ausencia) el hecho de “falsificar la voz de la naturaleza” y de “desviar así la corriente de un corazón que, librado a sí mismo, tomaría otros caminos” (*Nathan*, 2004: 109); es decir, el camino hacia él. El Templario cree que Nathan le rechaza como yerno por ser cristiano y que éste no reconoce en él al ser humano, al igual que tampoco quiere que Recha se convierta al cristianismo al casarse con él. Al interpretar de este modo la negativa del judío, el caballero considerará a Nathan a partir de este momento como un hipócrita que predica que los seres humanos están por encima de la religión, pero que impide en su propia familia un matrimonio mixto.

Su marcha hacia el palacio del Patriarca muestra que el Templario busca ahora una nueva orientación en otra autoridad, una autoridad que pertenece a su propia comunidad religiosa, a pesar de que el Patriarca, tras su intrigante pretensión ya ha dado muestras al joven de su mezquindad. En la conversación que mantiene con el hermano Lego se vuelve a vislumbrar de nuevo en el interior del Templario el peligro de recaer en el pensamiento de grupo religioso

⁴⁰¹ “Así pues él entiende la manera de actuar de Nathan como expresión de la estrechez de miras confesional que no le concede a Recha. Nathan oculta también su origen a su hija adulta para evitar su matrimonio con él, que es cristiano y a la vez frustrar su retorno al seno de una familia cristiana.”

y en la intolerancia fanática: “hay ciertas cosas que prefiero hacer mal, siguiendo la voluntad de otros, que bien, siguiendo solo la mía.(...) La religión, también ella, es partido, y pese a lo imparcial que uno se crea en esta materia, en el fondo, toma aun sin saberlo, el partido de los suyos” (*Nathan*, 2004: 113). El Templario busca pues el consejo de un cristiano experimentado, el Patriarca, porque no se siente seguro en su interior. Sin embargo, el boato del Patriarca, sus intrigantes exigencias y su intolerancia extremadamente dogmática (“¡Eso no importa! ¡El judío será quemado!” (*Nathan*, 2004: 117)) provocan su rechazo. El Templario comienza a aprender nuevamente de este encuentro y se da cuenta rápidamente que la exposición del caso al Patriarca (un judío cría a una niña bautizada como judía) puede traer para Nathan consecuencias muy peligrosas. Al igual que cuando se le propuso convertirse en espía y asesino por el bien de la Cristiandad, el Templario rechaza ahora la sed de sangre del dignatario cristiano. Por ello no facilita el nombre concreto de Nathan y expone el caso como una hipótesis. Se trata pues de una acción de amor al prójimo en la que muestra de nuevo su buen fondo cristiano, puesto que intenta salvar a Nathan de una muerte segura.

Tras su encuentro con el Patriarca, el Templario busca ahora encontrar apoyo en Saladino. Está dispuesto a poner su vida a su servicio, vida que le ha sido concedida recientemente por el soberano. La humanidad tolerante y pacífica de Saladino le impresionan y provocan su admiración. No obstante, cuando Saladino le pregunta por Nathan el Templario reacciona fríamente. De nuevo al acusar a Nathan afloran sus ideas cristianas de fanatismo de grupo. El Templario le acusa de hipocresía, le acusa de negarle a Recha por su condición de cristiano, le acusa de dogmatismo religioso, afirma con vehemencia haber “¡descubierto al charlatán de la tolerancia!” (*Nathan*, 2004: 126) y expresa deseos de practicar la violencia sanguinaria e intransigente contra él: “¡A ese lobo judío metido en la piel de cordero filosófico, bien sabría yo lanzar los perros para que lo zarandeasen!” (*Nathan*, 2004: 126). Tan solo la repetida reprimenda prudente y cuidadosa de Saladino invitándole a la calma le enseña a reconocer su recaída en el prejuicio, la intolerancia y la obstinación. El Sultán le insta a calmarse, le recomienda no entregar a Nathan a los fanáticos, y el

Templario, apesadumbrado, reconoce haber ido a ver al Patriarca “¡en el ímpetu de la pasión, en el remolino de la indecisión!” (*Nathan*, 2004: 127). Su visita al Patriarca ha sido pues un acto de completa irreflexión y vehemencia, que podría acarrear fatales consecuencias para Nathan. El Templario ha aprendido, tras su encuentro con Saladino, a reconocer la peligrosidad de sus actos irreflexivos y a desaprender a ser un cristiano perseguidor de creyentes de otras religiones, especialmente si suponen un obstáculo para sus fines (Nathan es el obstáculo que impide su matrimonio con Recha).

En su siguiente aparición, esta vez en un monólogo, el Templario reconoce que Recha debe sus elevados valores morales a Nathan como su padre espiritual. También vuelve a reconocer la peligrosidad para padre e hija que puede acarrear su charla con el Patriarca y decide tomar nuevas decisiones, a pesar de que su aprendizaje no ha llegado todavía al punto álgido de madurez. En su nuevo encuentro con Nathan, el Templario se sincera con total transparencia ante el judío, le cuenta su visita al alto dignatario cristiano y le pide perdón de todo corazón. Está dispuesto a enmendar su falta, pero para ello exige impulsivamente a Nathan que le entregue a su hija Recha en matrimonio para salvarla. Si bien es el amor de un hombre hacia una mujer el que motiva esta petición, el caballero reclama a Recha como si se tratara de una posesión o mercancía que puede cambiar de dueño. El Templario quiere ahora salvar a Recha y a su piadosa educación del fanatismo cristiano. Si Recha se convierte en su mujer, no caerá en manos del Patriarca y sus subordinados. En esta escena es el amor el que triunfa sobre todas las ideologías de exclusión,⁴⁰² y el que derriba los prejuicios religiosos del Templario, puesto que ya no le importa en absoluto la religión que profese Recha, él solo sabe que la ama y quiere casarse con ella:

— por lo tanto — ¡dádmela! Dádmela y dejadle venir. ¡Ah! Más vale que no intente quitarme a la mujer. — ¡Dádmela, rápido! — ¡sea o no vuestra hija! ¡Sea o no cristiana o judía, o nada de esto! ¡Da lo mismo! ¡Da lo

⁴⁰² Kuschel, 2004: 94.

mismo! No os lo preguntaré ni ahora ni en ningún momento de mi vida. ¡Sea lo que sea! (*Nathan*, 2004: 154).

En su diálogo con Nathan, el amor está por encima completamente de cualquier parcialidad religiosa excluyente. Es el amor el que posibilita su transformación de una estrechez de miras confesional a una dimensión humano-religiosa.⁴⁰³ Cuando Nathan le confiesa que se ha encontrado un hermano cristiano de Recha con el cual habría que hablar, el caballero pierde de nuevo el autodomínio que tanto esfuerzo le había costado conseguir y duda de la honestidad de Nathan. Si anteriormente se había apoyado en la intransigencia cristiana contra judíos y musulmanes, ahora se sitúa en el extremo opuesto al despreciar todo lo cristiano, presentándose ante Nathan como el salvador de su hija frente a la intolerancia cristiana y haciendo alusiones a una posible conversión al Islam por su parte. Su encuentro con el Patriarca ha provocado esta reacción de repulsa a todo lo cristiano. En las palabras del Patriarca no puede reconocer actos de amor al prójimo, sino villanía y maldad. Sin embargo, en el Sultán, de cuya honestidad no duda y le sirve como modelo, el Templario ha encontrado amor, bondad, magnanimidad y respeto, por lo que cree que quizás, rompiendo con su religión y convirtiéndose a una nueva, la de Saladino, pueda encontrar el camino correcto a seguir acorde con su moral.

No será hasta el final de la obra cuando el Templario culmine su proceso de aprendizaje con éxito. En la última escena, el caballero interpreta la confesión de amor de Recha hacia su padre como un desprecio a su mismo amor. Saladino reprende al joven, calificando esta interpretación de necedad y le hace cuestionar ese derecho de poseer a Recha que reivindica constantemente. Ante la nueva alusión de Nathan a la existencia del hermano de Recha, el Templario vuelve a enfurecerse y cree que Nathan es un mentiroso que ha inventado esa historia para no concederle a su hija en matrimonio. Es el Sultán quien de nuevo vuelve a recriminarle tales sospechas y a recordarle su ciega intolerancia.

⁴⁰³ Kuschel, 2004: 95.

El Templario experimenta todavía una última confusión al descubrir que Recha es su hermana. El último cometido de su aprendizaje es renunciar al amor que siente por Recha como mujer y transformarlo y aceptarlo como amor fraternal, cometido que realizará con éxito. A pesar de su sorpresa inicial, expresa efusivamente su agradecimiento a Nathan; ahora ya está seguro de su honestidad y de la sabiduría de sus enseñanzas. Gracias a ellas es capaz de transformar toda su pasión en un amor de directo parentesco, de adaptarse y ver el lado positivo de la nueva situación: “¡Vos me tomáis y me dais, Nathan! ¡Ambas cosas con las manos llenas!— No, ¡me dais más de lo que tomáis de mí! ¡Infinitamente más! (*Abrazando el cuello de Recha.*) ¡Ah, mi hermana! ¡Mi hermana!” (*Nathan*, 2004: 172). Es pues la tolerancia humana que ha aprendido de Nathan la que le lleva a reconocer y aceptar a Recha como su hermana.⁴⁰⁴ Nathan abraza a ambos hermanos y el Templario, al igual que Recha, le acepta como tal, borrando de su mente toda desconfianza sobre el judío. Como hemos visto en este análisis, el caballero sufre la transformación psicológica más compleja y radical de toda la obra.⁴⁰⁵ Tras un proceso de aprendizaje costoso, lleno de altibajos, dudas y contradicciones internas, el Templario ha transformado su inocente creencia en la autoridad y en la ética de la obligación en un nuevo nivel de conciencia, nivel impregnado por la creencia en la existencia de hombres buenos en todos los lugares y en todos los credos. Este nuevo nivel de conciencia, producto de su complejo proceso de aprendizaje, le llevará a ser capaz de abrazar a su recién encontrada familia de sangre (Recha, Saladino y Sittah), familia en la que se ven representados los diferentes credos. El abrazo a sus parientes confirma simbólicamente la aceptación en su interior de su verdadero origen y de una nueva identidad como miembro de la gran familia de la humanidad.

⁴⁰⁴ Cf. Schneider, Jost. “Toleranz und Alterität in Lessings *Nathan der Weise*”, en: Zielke, Oxana (ed.). *Nathan und seine Erben. Beiträge zur Geschichte des Toleranzgedankens in der Literatur*. Würzburg. Königshausen & Neumann, 2005, p. 26.

⁴⁰⁵ Cf. Kuschel, 2004: 90.

4.3.3. Saladino

La tradición histórica que Lessing conoció describe a Saladino (1137/1138-1193) como la encarnación del gobernante bueno, magnánimo, justo, generoso; personalmente modesto, compasivo, valiente y tolerante. Para crear su personaje, Lessing leyó escritos sobre la vida de Saladino,⁴⁰⁶ como por ejemplo la *Historia de las cruzadas* de Voltaire (1694-1778). La imagen de Saladino que Voltaire describe es la de la generosidad, tolerancia religiosa y caridad social frente a los miembros de otras religiones.⁴⁰⁷ Asimismo, la representación que el autor hace del Sultán en su drama se aproxima mucho a la que encuentra en el retrato de Saladino que proporciona el historiador francés François Louis Claude Marin (1694-1778) en su obra *Histoire de Saladin Sultan d' Égypte et de Syrie* (1758).⁴⁰⁸ Marin afirma que Saladino fue uno de los soberanos más generosos de su tiempo, capaz de la compasión frente a los prisioneros, capaz de la generosidad frente a los sometidos y de la tolerancia frente a los creyentes de otras religiones. Según Marin, entre las cualidades de su carácter destacaban: moderación, caridad, amor al prójimo, religión (ya que Saladino era un musulmán piadoso), justicia y generosidad.⁴⁰⁹ Lessing se sirve pues de algunos de los elementos transmitidos sobre este personaje real para crear a su personaje tipo del gobernante bondadoso, si bien no se trata de un personaje tipo puro, sino que, al experimentar esta figura una pequeña evolución psicológica cuando aprende de Nathan, podemos considerarlo un personaje mixto. Saladino es en la obra el antagonista del personaje típico del rey rodeado por la pompa decadente de la corte. Tampoco la figura real heroica de Saladino encaja en la trama ficticia de una comedia, puesto que pone en peligro la jocosidad de la misma. Lessing pues, salva este obstáculo convirtiendo a Nathan en el héroe de su comedia y no al personaje histórico de Saladino y desplazando lo histórico en favor de lo familiar. De este modo, Saladino no aparece en la obra como el conquistador de Jerusalén, sino

⁴⁰⁶ Cf. Kuschel, 2004: 111.

⁴⁰⁷ Cf. Voltaire. "Geschichte der Kreuzzüge", en: Schmidt, E. (ed.). *Übersetzungen aus dem Französischen Friedrichs des Großen und Voltaires von G.E. Lessing*. Berlín. 1882, pp. 173-205.

⁴⁰⁸ Kuschel, 2004: 113.

⁴⁰⁹ Kuschel, 2004: 112.

como “el héroe que preferiría ser el jardinero de Dios” (*Nathan*, 2004: 123). Lessing nos presenta a Saladino en su ámbito familiar privado, “in den Pantoffeln des Privatmenschen”,⁴¹⁰ al cual parecen importarle más sus problemas familiares que los asuntos de gobierno. Ante los espectadores y los lectores aparece Saladino jugando al ajedrez, aparece en diálogos divertidos con su hermana Sittah, se nos presenta como un buen hijo preocupado por las posibles penurias de su padre, también como un hombre mayor que ya piensa en su muerte; al final de la obra aparece también como una figura cómica que, en un afán casi exagerado, pretende reconciliar a las personas y hacerlas felices. Otro aspecto cómico de éste personaje es su anarquismo económico. Saladino es derrochador, regala a todo el mundo y sabe que los demás, como por ejemplo su tesorero o su padre, intentan mermar no sin dificultad las consecuencias nocivas de este expolio financiero. “Ans Geld zu denken, erscheint diesen Fürsten niedrig, daher verhält er sich nie so, wie es der Zustand leerer Kassen eigentlich erforderte”⁴¹¹ (Koebner, 1993: 276). Su respuesta a este tipo de situaciones límite es su disgusto personal, pero no una planificación razonable para solucionar el problema, demostrando así ser poco hábil para el gobierno. El drama por tanto no idealiza en modo alguno la figura de Saladino,⁴¹² sino que nos presenta a un soberano con fortalezas y debilidades. El rechazo a la realidad, la irritación y la espontaneidad marcan su carácter de gobernante, como por ejemplo, cuando tira al suelo el tablero de ajedrez al sentirse amenazado por el hecho de poder ganar, ya que quiere conceder a su hermana la suma de dinero que le correspondería como ganadora. Este acto, aunque espontáneo e irreflexivo, encarna una gran magnanimidad por parte del Sultán. Y es que muchos de los actos del Sultán, a pesar de su espontaneidad, están marcados por la bondad, la magnanimidad y la tolerancia. Al perdonar la vida al Templario porque se parece a su hermano, Saladino comete un acto tolerante lleno de clemencia, grandeza moral y amor

⁴¹⁰ Demetz, Peter. “Lessings *Nathan der Weise*: Wirklichkeiten und Wirklichkeit”, en: Bohnen, Klaus (ed.). *Lessings Nathan der Weise*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p. 186.

“En las zapatillas del hombre privado.”

⁴¹¹ “A éste príncipe le parece una bajeza pensar en el dinero, por eso no se comporta como realmente exige una situación de arcas vacías.”

⁴¹² Kuschel, 2004: 114.

al prójimo y nos muestra el gran afecto que le profesaba a su hermano desaparecido Assad. Este comportamiento magnánimo, sin embargo, se presenta como una excepción, fruto de la subjetividad del Sultán, puesto que la conducta del soberano frente a los otros prisioneros es cruel y despiadada.⁴¹³ Asimismo, ante el plan de Sittah de tenderle una trampa a Nathan para conseguir dinero, Saladino se muestra reticente, pues no quiere causar daño al judío con las astucias de su hermana, mostrando así su bondad. Saladino es pues “voluntad y corazón”.⁴¹⁴ Tras escuchar las enseñanzas de Nathan en la parábola de los anillos, el Sultán se conmueve moralmente, se avergüenza de su comportamiento al haberle tendido una trampa al judío, es capaz de reconocer la sabiduría de Nathan y de aprender de sus enseñanzas sobre la similitud de las razones que motivan la fe en las diferentes religiones. Saladino, a pesar de ser ya anteriormente a su encuentro con Nathan un ser tolerante, asimila las enseñanzas de tolerancia que éste le brinda, convirtiéndose así en un ser todavía más condescendiente. Entusiasmado con la narración del judío, Saladino le ofrece espontáneamente a Nathan su amistad, saltándose las normas sociales y dando un primer paso para crear una humanidad más transigente, transigencia que ya nos enseña más tarde al afirmar que hace donativos a los peregrinos cristianos que visitan el Santo Sepulcro, a pesar de ser musulmán, actuado así de una manera profundamente respetuosa con los creyentes de otra religión. En el acto IV, durante su segundo encuentro con el Templario, e influenciado por las enseñanzas de Nathan, vuelve a poner de manifiesto su magnanimidad y tolerancia religiosa, al concederle al Templario la libertad y al permitirle, si lo desea, permanecer a su servicio como cristiano o como musulmán. La religión que profese el Templario cuando se encuentre a su servicio no le importa demasiado, ya que, tal y como el Sultán afirma, nunca exigió que todos los árboles tuviesen *una* misma corteza.⁴¹⁵ Saladino considera pues que el buen fondo de las personas es mucho más relevante que su religión y estaría encantado de tener al Templario a su servicio como ser humano, con toda su valía, restándole importancia al hecho de que sea cristiano o musulmán.

⁴¹³ Cf. Kuschel, 2004: 114.

⁴¹⁴ Cf. Sanna, 1997: 377.

⁴¹⁵ Cf. *Nathan*, 2004: 122.

Esta postura de Saladino corresponde exactamente a la del judío ideal (Nathan) y a la del cristiano ideal (monje Bonafides) en la obra. Al igual que Nathan y Bonafides dan prioridad al amor frente al hecho de ser cristiano o judío, para Saladino es más importante el ser humano que su religión. Esta actitud le convierte en el musulmán ideal, que viviendo los principios del Islam, es capaz de obrar con humanidad. Saladino encarna pues una humanidad impregnada de islamismo.⁴¹⁶ Además de comportarse de forma tolerante, Saladino aconseja al caballero como un amigo, casi como un padre; intenta siempre ser conciliador y lo llama a actuar de forma tolerante con respecto a Nathan, dando al Templario una lección en amistad⁴¹⁷ y mostrando así que no es en absoluto un fanático religioso ya que su postura se distancia bastante de la del clero institucionalizado.⁴¹⁸

Sin embargo es mi amigo y ninguno de mis amigos debe reñir con otro.
— ¡Déjate instruir! ¡Ve con cuidado! ¡No lo entregues en seguida a los fanáticos de tu chusma! ¡Guarda silencio sobre lo que tu clero me apremiaría a vengar en él! ¡No seas cristiano a despecho de un judío, de un musulmán! (*Nathan*, 2004: 127)

Movido por una bondad y generosidad elogiadas, Saladino desempeña al final del drama un papel de pacificador y conciliador, ofreciéndose espontáneamente a Recha como padre y esforzándose por convertir a Recha y al Templario en marido y mujer. Sin embargo, las nobles intenciones de Saladino no siempre se orientan en la dirección correcta, puesto que el soberano no tiene en cuenta la situación psicológica de Recha, ni tampoco hace caso al principio a los reparos de Nathan hacia este matrimonio. Saladino debería haber notado que Recha no ama al Templario (aunque al final acaba percibiéndolo), y atribuye a la juventud de la chica su timidez ante este asunto amoroso. En el momento en que Nathan confiesa que Recha tiene un hermano, el Sultán vuelve a jugar un papel moderador frente a la desconfianza expresada por el Templario hacia el judío, haciéndolo consciente de la bajeza de sus

⁴¹⁶ Cf. Kuschel, 2004: 118-119.

⁴¹⁷ Cf. Kuschel, 2004: 94.

⁴¹⁸ Cf. Kuschel, 2004: 117.

sospechas. Cuando se descubren los lazos de parentesco que unen a Recha y al caballero y posteriormente a Saladino y Sittah, el Sultán es capaz de abrazarlos a todos como a personas de su propia sangre y de formar parte de la familia simbólica de la humanidad, y puede hacerlo porque, a pesar de no ser un perfecto gobernante, a pesar de cometer actos espontáneos e irreflexivos en los que a veces se equivoca, aprende de las sabias enseñanzas tolerantes de Nathan, de sus observaciones reflexivas acerca de la realidad y actúa de acuerdo con el código ético de los hombres buenos.

4. 3.4. Sittah

La hermana del Sultán, encarna al personaje tipo de la mujer inteligente, astuta e intrigante que no experimenta en su carácter ningún cambio ni evolución. De hecho Simonetta Sanna afirma que Sittah es la encarnación del poder y de la razón.⁴¹⁹ En el transcurso de la obra juega un papel muy independiente. Frente a Saladino actúa de igual a igual, también cuando juega con él al ajedrez, donde con sus jugadas comienza ya a revelarnos su inteligencia. El Sultán no decide nada sin haberlo hablado antes con ella. En estos diálogos Sittah no solo se muestra como una mujer sumamente inteligente y experimentada en la vida, sino que se nos presenta como la más activa compañera y pensadora.⁴²⁰ Sittah es mucho más que una confidente, puesto que ella trama planes y consigue que su hermano el Sultán los convierta en realidad. Dentro de las cualidades humanas de Sittah se encuentran las cualidades de gobierno. De hecho en la economía política de la obra juega un papel primordial. Lessing concede a Sittah características propias del gobernante absolutista, de las que Saladino carece: Ella es la que toma medidas para conseguir dinero y llenar las arcas del estado, así como la que pronuncia la amenaza de quitarle a Nathan a su hija. Karl-Josef Kuschel argumenta que Sittah se comporta con sus súbditos más bien de manera plácida y soberana que despectiva y sin escrúpulos. Para él el proceder de Sittah no es en modo alguno frío y calculador.⁴²¹ Por el contrario, en mi opinión, Sittah maneja las cosas a

⁴¹⁹ Cf. Sanna, 1997: 377.

⁴²⁰ Cf. Kuschel, 2004: 104.

⁴²¹ Cf. Kuschel, 2004: 105.

su manera: en el trato con sus subordinados, criados o personas débiles procede de modo frío y calculador. Es así como Nathan, en calidad de súbdito, será tratado en dos ocasiones: La primera vez Sittah tiende una trampa al judío para conseguir que éste le preste dinero al Sultán; la segunda Nathan se ve obligado a aceptar que Recha sea escoltada hasta Palacio porque Sittah siente curiosidad de conocer a la chica que le ha robado el corazón al Templario. Saladino está acostumbrado a asignarle a su hermana el papel de astuta, papel en el que el soberano se siente torpe y que se resiste a desempeñar. Él mismo teme que Sittah no tenga ningún reparo de ejercer la violencia sobre el judío para conseguir sus objetivos y le pide expresamente que le trate bien. La inteligencia política de Sittah es, de hecho, considerable, puesto que tiene la capacidad de convencer al Sultán para que se comporte como ella quiere que lo haga, incluso por el interés de ambos. Sittah adula a su hermano como un instrumento para hacer realidad sus planes y le da la confianza en sí mismo comparándolo con un león que se avergüenza cuando caza con zorros⁴²² (denominándose a sí misma zorro) y aceptando que éste atribuya la astucia exclusivamente a la mente de una mujer. De nuevo es Saladino en esta escena el inseguro, mientras Sittah es la mujer decidida que da a su hermano, “como hombre”, una lección de liderazgo humano y de hábil negociación.⁴²³ “In alldem erweist sich Sittah gegenüber ihrem Bruder als die Aktivere, Drängendere, Planendere, kurz: als politisch intelligente Frau”⁴²⁴ (Kuschel, 2004: 106). Sittah es mentalmente mucho más rápida que el Sultán y percibe con gran celeridad lo que pasa a su alrededor, como por ejemplo cuando se da cuenta de las verdaderas intenciones del Dérvice al describir tan fríamente a Nathan.⁴²⁵ Además Sittah posee un inteligente sentido de la realidad que muestra al expresar su escepticismo ante las visiones políticas de su hermano:

¿No me he reído desde siempre de tu hermoso sueño? No conoces a los cristianos, no quieres conocerlos. Su orgullo es el de ser cristianos, no el

⁴²² Cf. *Nathan*, 2004: 87.

⁴²³ Cf. Kuschel, 2004: 106.

⁴²⁴ “Con todo Sittah se muestra frente a su hermano como la más activa, la más inaplazable, la más planificadora, en resumen: como una mujer políticamente inteligente.”

⁴²⁵ Cf. *Nathan*, 2004: 58.

de ser humanos. Pues incluso aquello que les viene de su fundador, y que sazona de humanidad su superstición, lo aman no porque sea humano, sino porque Cristo lo enseñó, porque Cristo lo practicó.— ¡Qué suerte para ellos que haya sido tan buena persona! ¡Qué suerte para ellos que pudieran aceptar, con confianza y fe, su virtud!— Pero qué digo, ¿virtud?— No es su virtud; es su nombre el que debe extenderse por todas partes; su nombre, el que debe desacreditar el nombre de todas las buenas personas. El nombre, solo el nombre es su quehacer. (*Nathan*, 2004: 47)

Lessing pone en boca de Sittah unos argumentos muy presentes en la tradición musulmana, puesto que en el Corán está muy presente la alabanza a Jesucristo, pero también la crítica a los cristianos. En la opinión de Sittah, el plan de Saladino de crear un estado mixto mediante un doble matrimonio de sus hermanos con los hermanos del rey inglés Ricardo Corazón de León tiene como obstáculo el orgullo y el afán de poder de los cristianos, que solo quieren ser cristianos y no seres humanos, y a los que únicamente les importa la propagación del nombre de Cristo y no su virtud. Los cristianos, en lugar de vivir según la virtud de su fundador, quieren obligar a los creyentes de otras religiones a creer en su fe. Esta práctica de propagación de la fe cristiana trae consigo la difamación del nombre de todas las demás buenas personas. No es precisamente el amor hacia los demás seres humanos, que permitiría la coexistencia pacífica de otros credos, lo que caracteriza a las prácticas cristianas, sino la aspiración a la extinción de los otros credos mediante la conversión y el bautismo, imponiendo, si es necesario, la religión cristiana como la única religión exclusivamente verdadera.⁴²⁶ Es por este motivo por lo que los cristianos quieren instaurar un reino exclusivamente cristiano en Jerusalén renunciando así a una paz que obtendrían mediante la consumación de dos matrimonios mixtos. Que ambos cónyuges sean cristianos es pues más importante para los cristianos que el amor que ambos se profesen o que el bienestar social y económico que generaría una paz duradera. Los cristianos pues únicamente permiten que exista amor, si éste se vive entre cristianos.

⁴²⁶ Cf. Kuschel, 2004: 108.

Quien quiera ser amado por cristianos tiene que convertirse primero en cristiano⁴²⁷, por lo tanto el amor entre cónyuges de diferentes religiones es para los cristianos imposible. Con estas afirmaciones Sittah demuestra que es una persona instruida e ilustrada, ya que conoce la doctrina cristiana tanto como la islámica, y que no es una musulmana radical, puesto que está dispuesta a casarse con un miembro de otra religión para lograr la paz al igual que sabe reconocer que existen hombres buenos en todos los lugares independientemente de la religión que profesen.

A pesar de su comportamiento en ocasiones despótico y desconsiderado para con los débiles, Sittah revela su buen fondo, generosidad y compenetración en el trato hacia su hermano. En este caso la fraternidad entre el Sultán y su hermana se entiende como una “disposición al diálogo en la amistad y el afecto mutuos”.⁴²⁸ Sin que éste lo sepa vuelve a poner en las arcas del estado los regalos monetarios que obtenía al jugar al ajedrez y mantiene de sus ingresos a toda la corte. Con esta acción muestra también su responsabilidad política y económica y sus excelentes dotes de gobierno. También muestra su benevolencia en el último acto al escuchar a una Recha triste y aturdida tras enterarse de su verdadero origen así como al ayudarla a superar su desesperación. Sittah secunda las decisiones de su hermano al ofrecerse a Recha como padre o al intentar emparejarla con el Templario. Asimismo apoyará conmovida al Sultán cuando éste, tras enterarse de los lazos de sangre que los unen, abraza a ambos jóvenes como a sus sobrinos inmediatamente después de Saladino. Sittah, que es ya de antemano una persona ilustrada y tolerante, aprende también de las enseñanzas de Nathan al espiar la conversación de la parábola del anillo⁴²⁹ y es capaz de abrazar a sus sobrinos porque ha aprendido que el amor familiar y entre seres humanos es más importante que cualquier doctrina religiosa que Recha y el Templario puedan profesar. Sittah no tiene prejuicios y antepone el bien común y el amor a los dogmas. Por eso puede formar parte de la gran familia de la humanidad.

⁴²⁷ Cf. Kuschel, 2004: 108.

⁴²⁸ Cf. Kuschel, 2004: 104.

⁴²⁹ Cf. Kuschel, 2004: 103.

4.3.5. Daja

La cristiana Daja, que ha cuidado a Recha desde niña, se sitúa con toda su inocencia e irreflexión en la tradición del personaje tipo cómico de la criada intrigante que se desliza sigilosamente, que espía y que finge sorpresa o ingenuidad para conseguir sus fines.

Su afán principal consiste en que Recha vuelva a ser miembro de la comunidad cristiana que la vio nacer, pero considera a Nathan un obstáculo para alcanzar este objetivo e intentará por todos los medios mermar la influencia de Nathan sobre su protegida. En su frecuente contacto con Recha intentará educarla en la fe cristiana, aunque no siempre tendrá éxito. Todos los actos de Daja estarán motivados por una sola idea: Recha ha de ser cristiana y salvar su alma, porque para ella el cristianismo es la única religión verdadera y solo en esta fe se encuentra la salvación eterna. Daja representa pues en la obra al creyente cristiano dogmático. Podemos percibir en Daja un doble carácter. Por una parte posee un buen fondo personal, ha criado a Recha como una madre⁴³⁰ y sabe reconocer la bondad y generosidad de Nathan, por otra parte el cristianismo y sus dogmas están para ella por encima del amor al prójimo practicado por el judío. A pesar de reconocer su buena obra, Daja considera que Nathan es un “pecador” al haber educado a Recha como judía y haberla privado de la fe verdadera y de la salvación. Al igual que el Templario, Daja se encuentra dividida en su interior:⁴³¹ por un lado siente la obligación de ser agradecida con Nathan, ya que ha sido su benefactor durante muchos años, por otro siente que debe ser fiel a su fe y a la misión que ésta le encomienda. Finalmente vencerá la fidelidad a su dogmatismo religioso: hará todo lo posible para que el Templario se case con Recha y ésta se convierta en cristiana. Daja piensa que ambos se han encontrado por un designio divino: el de que Recha vuelva con los suyos y cree tener la misión de hacer posible la conversión al

⁴³⁰ Simonetta Sanna destaca al Patriarca como figura paterna negativa, como símbolo del poder patriarcal intransigente sobre los cristianos, al igual que subraya en Daja un papel materno negativo, basado en la extinción del individuo y reducido a una función meramente biológica y doméstica que la tornará incapaz de reconocer las causas y las consecuencias de sus actos. Cf. Sanna, 1997: 369-371.

⁴³¹ Cf. Kuschel, 2004: 90.

cristianismo de su protegida; la única manera de conseguirlo es pues que el matrimonio entre Recha y el Templario se lleve a cabo. Tras enterarse del recelo de Nathan ante la idea de este casamiento, Daja revelará al Templario que Recha es una cristiana criada por Nathan como judía. Al confesar este secreto Daja comete un acto muy peligroso e irreflexivo, puesto que Nathan puede ser apresado y quemado en la hoguera y Recha perdería a su padre, al que adora, y sería además arrancada de su hogar para ser probablemente encerrada en un convento a merced de cristianos, que jamás le proporcionarían el amor de un padre. Daja no tiene en cuenta el sufrimiento que puede provocar y antepone el dogmatismo cristiano y la verdad de su fe al amor que debería profesar a la familia judía que durante tantos años la ha acogido. Cuando Daja cree que Recha es llamada ante Saladino para convertirse en la esposa del Sultán, decide contarle ella misma, sin contar con Nathan, la verdad sobre su origen. Cree firmemente que al contárselo a Recha podrá evitar su enlace con el soberano musulmán y su posible conversión al Islam. Para ella es más importante que Recha sea cristiana a toda costa; convertirse a otra religión o continuar siendo judía sería su condena. Daja causa un profundo dolor a Recha al revelarle que Nathan no es su verdadero progenitor. En la corte del Sultán la joven cree haber perdido a su padre, por lo que siente miedo y desesperación, pero este dolor no ha importado a Daja, puesto que su prioridad es que Recha abrace la religión verdadera, el cristianismo. Por eso Recha la describe como la “buena malvada Daja” que le “ha hecho tanto bien — tanto mal” (*Nathan*, 2004: 161), detallando así su doble carácter: Daja es buena porque la quiere como una madre, pero al mismo tiempo es malvada, porque por amor a la doctrina cristiana es capaz de hacerla sufrir, tal y como lo describe ante Sittah:

¡Ay! La pobre mujer, (...) — es cristiana, tiene que torturar por amor. — ¡Es una de esas soñadoras que se imaginan conocer, para todos, el camino que conduce a Dios! (...) Y se siente en la obligación de orientar a ese camino a cualquiera que lo haya errado. — Ella apenas podría hacer otra cosa. Pues, si en verdad sólo ese camino es el correcto: ¿cómo podrían ellas ver con calma a sus amigos tomar otro, — que precipita a la perdición, a la perdición eterna? (*Nathan*, 2004: 162)

Daja es pues una exaltada cristiana (*Schwärmerin*) que cree estar en posesión de la verdad y a la que únicamente mueve su afán misionero, intentando evitar por todos los medios que Recha tome el camino equivocado que la precipite a la perdición eterna. Por eso Daja es para Recha una “pobre mujer”: si salva a Recha de la perdición, la tortura, si no la salva, se tortura a sí misma. Su Cristianismo conduce a Daja a una obligación de amar “torturadora-autotorturadora”, es decir, a una perversión del amor.⁴³² En el drama, Daja no experimenta ningún cambio ni desarrollo personal, ya que no ha aprendido nada de las enseñanzas de Nathan, pese a todos los años de mutua convivencia. Su dogmatismo se antepone a su buen fondo, puesto que a causa de la verdad de su religión es capaz de causar dolor y destrozar una familia e incapaz de vencer sus prejuicios y practicar el amor al prójimo. Por este motivo no puede formar parte, en la última escena, de la familia reunida, de la simbólica familia de la humanidad. Al pertenecer, en el sentido de tolerancia religiosa, a las figuras del drama que no aprenden, Daja nos muestra, a pesar de haber permanecido durante muchos años en el entorno del sabio Nathan, las limitaciones reales que existen en una educación orientada a conseguir una humanidad más tolerante.

⁴³² Cf. Kuschel, 2004: 90.

5. Conclusiones

En el contexto de la sociedad alemana del siglo XVIII donde los prejuicios antijudíos estaban profundamente anclados desde hacía más de un milenio, Lessing se atrevió a representar en sus obras teatrales *Los judíos* y *Nathan el sabio* a dos judíos virtuosos, algo inaudito hasta el momento, donde la escena estaba dominada por judíos con características negativas. Con la redacción y publicación de estas obras, Lessing comete un acto valiente y heroico, ya que rebatía un antisemitismo monstruoso.

Los judíos que Lessing nos presenta en escena son judíos que encarnan la virtud en su máxima expresión. Tanto el viajero en *Los judíos* como Nathan en *Nathan el sabio* son ilustrados, ricos, educados, generosos y utilizan la razón para resolver conflictos. Se trata de personas carentes de prejuicios y practican el amor al prójimo sin importarles el origen o la religión del mismo. Sus actos llenos de amor y magnanimidad provocan la admiración y los deseos de amistad por parte de las personas que les rodean e incentivan la práctica de la tolerancia religiosa. Se trata pues de personas socialmente atractivas y útiles a la sociedad. Mediante el ejemplo de su vida y su virtud, estas figuras rebaten los prejuicios de los personajes que les rodean. Estos prejuicios antisemitas están presentes en ambas obras. En *Los judíos* se muestran claramente muchos de los prejuicios y legislaciones antisemitas descritos en el primer capítulo de este trabajo, como por ejemplo, la idea de que todos los judíos actúan movidos por el afán de ganancia y que tienen una tendencia natural para la estafa y para la usura, el prejuicio de que los judíos siempre quieren hacer daño al pueblo cristiano, la idea difundida durante siglos por la Iglesia de que Dios ha maldecido a los judíos y los odia debido a que mataron a Cristo, legislaciones como la prohibición a los judíos de emplear cristianos a su servicio o la prohibición de los matrimonios entre judíos y cristianos. Lessing ridiculiza en *Los judíos* todos estos prejuicios y los rebate mediante el comportamiento y las palabras del viajero: éste salva a un barón cristiano de sus asaltadores, rebate con razonamientos lógicos la idea de que los judíos son culpables del asalto, ayudando así a capturar a los culpables, trata a su criado con generosidad y

educación, a pesar de su actitud despectiva al enterarse de que su amo es judío. Estos actos suavizan las posturas antisemitas de sus interlocutores y provocan un pequeño cambio de actitud de los mismos hacia los judíos. Así pues, *Los judíos* es una comedia centrada en desenmascarar y rebatir los prejuicios antisemitas existentes en la sociedad alemana del siglo XVIII con el objetivo de debilitarlos y provocar un cambio de postura de la sociedad hacia esta minoría. También en *Nathan* están presentes los prejuicios antijudíos. El caballero Templario expresa en ocasiones su antijudaísmo con gran violencia verbal, rechaza en un principio visitar la casa de un judío o frecuentar a su hija y trata a Nathan con desprecio a causa de su religión. El mismo Patriarca de Jerusalén expresa abiertamente sus deseos de quemar a Nathan en la hoguera, por haber arrastrado, en su opinión, a Recha a la apostasía, al recogerla y criarla como su hija. Daja, reconoce la bondad de Nathan, pero para ella sigue siendo un judío y su dogmatismo religioso la lleva a poner a su amo en peligro. Incluso el Sultán y Sittah ven al principio en Nathan a un judío como fuente de ingresos. Para ellos Nathan debe ser un judío como los demás, usurero y avaro, a pesar de lo bueno que han oído de él. Nathan rebate las actitudes antisemitas de su entorno con sus palabras y actitudes humildes, con su generosidad, su sabiduría y sus actos de amor. *Nathan* es por tanto una obra que rebate y denuncia prejuicios antisemitas, pero además está muy centrada en el tema de la tolerancia religiosa y ofrece una reflexión sobre la religión en su conjunto. En *Los judíos*, cuando se resuelve el acto final, los personajes de la obra son capaces de reconocer la virtud y la magnanimidad del judío viajero, aunque consideran al judío como una excepción entre su pueblo. Por lo demás, los prejuicios antisemitas de la sociedad permanecen inalterados. Con este final, Lessing plasma la realidad social de su tiempo. En esta comedia se rebaten prejuicios, pero la sociedad tiene límites a la hora de superarlos. Una sociedad más tolerante en materia religiosa no es posible. En cambio, Lessing plasma en el final de su *Nathan* una realidad diferente. “*Nathan der Weise* (...) presents the harmonious union of the religions as already achieved”.⁴³³ Gracias a las

⁴³³ Garloff, Katja. “Sublimation and Its Discontents: Christian-Jewish Love in Lessing’s *Nathan der Weise*”, en: *Lessing Yearbook* 36 (2004/2005), p. 58.

“*Nathan el sabio* presenta la unión armónica de las religiones como ya lograda.”

sabias y humildes enseñanzas de Nathan, gracias a sus lecciones de amor al prójimo y humanidad, algunos personajes de la obra se abrazan como una familia, olvidando sus diferencias religiosas y valorando su buen fondo como seres humanos. Este abrazo final simboliza también que una humanidad más tolerante en materia religiosa es posible. La creencia de Lessing en esta posibilidad plasmada en su obra póstuma *Nathan el sabio* viene también motivada por las vivencias personales del autor. Para Lessing, la superación de los prejuicios y la amistad entre miembros de diferentes religiones era posible, puesto que había mantenido de por vida una amistad íntima con el judío Moses Mendelssohn. Moses Mendelssohn era una persona excepcional tanto en el terreno ético como en el intelectual. Se trataba de un ser libre de prejuicios, humilde, afable, honesto, extremadamente inteligente y erudito, capaz de practicar el amor al prójimo, de perdonar las ofensas y de devolver bien por mal. La sabiduría y grandeza moral de Mendelssohn provocaban admiración, respeto y deseos de entablar una amistad con él entre sus contemporáneos, entre ellos Lessing, quien, conmovido por la excepcionalidad de este ser humano, plasma en su personaje Nathan muchas de las características personales y episodios de la vida de su amigo judío. Al igual que Mendelssohn, Nathan es humilde, al igual que él, Nathan ha desarrollado su carácter modesto a partir de situaciones vitales adversas y de sufrimiento, que le han incitado a superarse y que son la clave para la adquisición de su sabiduría posterior. Como Mendelssohn, Nathan es honesto, carece de prejuicios, trata a los demás como seres humanos, olvidando la religión que profesen, basa sus relaciones familiares en el amor y en el afecto, practica el amor al prójimo y con su actitud conciliadora y virtuosa suaviza los prejuicios de los que le rodean. Con su sabiduría y grandeza moral, Nathan provoca la admiración y el respeto de su entorno, exactamente igual que Mendelssohn en la realidad. La situación planteada por Lessing en su obra cuando, ante la pregunta del Sultán sobre cuál es la religión verdadera, Nathan se ve obligado a responder con la parábola del anillo, guarda un claro paralelismo con el polémico episodio que Mendelssohn vivió con el teólogo Lavater. Como Mendelssohn ante Lavater, Nathan se encuentra en un gran dilema ante la pregunta del Sultán, pues resultaría

peligroso argumentar contra la religión dominante del país, en este caso el Islam, para defender la suya. Al igual que Mendelssohn, Nathan rechaza someter a un juicio razonable a los dogmas religiosos y reivindica el derecho a permanecer en la fe de sus padres por amor hacia ellos y a la comunidad judía. Al igual que Mendelssohn, Nathan antepone el amor a la verdad de los dogmas de fe y reconoce que ninguna religión es perfecta, que ninguna es la verdadera. Tanto Mendelssohn como Nathan animan a sus interlocutores a olvidar mutuamente sus diferencias religiosas, a tratarse como seres humanos, y les tienden una mano amiga y reconciliadora, perdonando la provocación a la que han sido sometidos. Así pues, en este trabajo ha quedado demostrado que Lessing tomó como modelo a su amigo judío Moses Mendelssohn para crear a su personaje Nathan. Si bien no existen afirmaciones públicas documentadas donde el autor lo confirme, existen en Nathan indicios y alusiones muy claras a la personalidad y la vida de Mendelssohn que así lo corroboran.

Tanto en *Nathan el sabio* como en *Los judíos* Lessing nos hace claras propuestas de tolerancia a través del comportamiento y las palabras de sus protagonistas y nos proporciona las claves para lograr la tolerancia religiosa. En *Los judíos*, el personaje del viajero define los prejuicios como “allgemeine Urteile über ganze Völker”⁴³⁴ (*Die Juden*, 1982: 145) y, tras haber escuchado los prejuicios antisemitas del barón, formula su primera sentencia de tolerancia: “Ich sollte glauben, daß es unter allen Nationen gute und böse Seelen geben könne”⁴³⁵ (*Die Juden*, 1982: 145). Al final de la obra, ante la imposibilidad de su matrimonio con la hija del barón, el viajero decide descubrir su identidad y rechazar la fortuna que se le ofrece como premio a la noble acción de haber salvado al aristócrata, pronunciando así su segunda lección de tolerancia:

Zu aller Vergeltung bitte ich nichts, als daß Sie künftig von meinem Volke etwas gelinder und weniger allgemein urteilen. Ich habe mich nicht vor Ihnen verborgen, weil ich mich meiner Religion schäme. Nein! Ich sahe aber, daß sie Neigung zu mir, und Abneigung gegen meine

⁴³⁴ “juicios generales sobre pueblos enteros.”

⁴³⁵ “Me gustaría creer que en todas la naciones puede haber almas buenas y malas.”

Nation hatten. Und die Freundschaft eines Menschen, er sei wer er wolle, ist mir allezeit unschätzbar gewesen.⁴³⁶ (*Die Juden*, 1982: 165)

El viajero no cree pues en la exclusividad de bondad y honradez de un pueblo en concreto, ya sea el judío o el cristiano, y rechaza hacer juicios generales sobre pueblos enteros; rechaza por lo tanto los prejuicios porque éstos carecen de toda lógica. No desea recompensa material alguna, pero pide al barón que en el futuro juzgue a su pueblo de manera más moderada y menos generalizada. No ha ocultado su religión porque se avergüence de ella, sino porque sabía que el barón sentía una gran simpatía por él y una gran antipatía por su pueblo y su amistad le era muy preciada.

Lessing pues nos propone en su comedia que para que la tolerancia religiosa sea posible hay que eliminar primero los prejuicios de nuestro interior y para eliminarlos hay que reflexionar sobre ellos empleando la razón y comprender que no se basan en argumentos racionales y que en la mayoría de los casos no se ajustan a la realidad. Al eliminar nuestros prejuicios podemos considerar a los demás como seres humanos sin que nos importe la religión que profesen. Tratando a los demás como seres humanos podemos practicar el amor al prójimo con ellos y esta práctica del amor al prójimo suaviza tensiones entre personas de diferentes credos y es el primer paso para crear amistad entre ellos. En *Los judíos* un viajero judío sin prejuicios considera a un barón cristiano como a un ser humano, le salva de unos asaltadores, cometiendo así un acto de amor al prójimo y este acto provoca los deseos de amistad por parte del barón hacia el viajero. En la cita vemos como el viajero antepone su amistad con el barón a la religión que éste profesa. Lessing resalta el valor de la amistad entre seres humanos de diferentes religiones como herramienta de conocimiento mutuo y de superación de prejuicios. Para Lessing la amistad es fundamental para lograr la tolerancia entre religiones, porque la amistad proporciona un conocimiento cultural mutuo y este conocimiento mutuo

⁴³⁶ “Como recompensa no pido nada más que usted, en lo venidero, juzgue a mi pueblo un poco más moderadamente y de manera menos generalizada. No me he ocultado de usted porque me avergüence de mi religión. ¡No!, pero vi que usted tenía una inclinación hacia mí y sentía antipatía por mi nación. Y la amistad de un ser humano, sea quien sea, siempre ha tenido para mí un valor incalculable.”

desmonta los prejuicios, que se basan normalmente en el desconocimiento cultural y religioso. Lessing nos propone en *Los judíos* una profunda reflexión sobre nuestros prejuicios y un acercamiento amistoso entre seres humanos, acercamiento que en *Los judíos* ha sido posible, aunque la tolerancia religiosa no haya podido hacerse realidad. Del mismo modo, Lessing nos invita también en *Nathan el sabio* a reflexionar sobre los prejuicios y la figura de Nathan los rebate con sus palabras y comportamientos virtuosos, con su misma existencia. Sin embargo, Lessing nos ofrece también en esta obra una profunda reflexión religiosa y nos da una nueva clave para que la tolerancia religiosa sea posible: la modestia, una característica predominante en la personalidad de su personaje Nathan.

Es la modestia de Nathan, su sentimiento de pequeñez ante la pérdida de toda su familia, la que hace que Nathan acepte la voluntad de Dios y acoja a una niña cristiana como a su propia hija. Es la modestia la que proporciona a Nathan la sabiduría suficiente para transformar su odio a los cristianos en amor al prójimo, criando a Recha, renunciando así a la venganza, devolviendo bien por mal y actuando correctamente. Es la modestia la que lleva a Nathan a dirigirse a un caballero templario cristiano para agradecerle la salvación de su hija. Es su humildad la que le lleva a considerar al Templario como a un ser humano, a dialogar con él, a hacerle ver que existen hombres buenos en todos los credos, a olvidar sus diferencias religiosas y a ofrecerle su amistad.⁴³⁷ Son las palabras y las actitudes humildes de Nathan las que conmueven al Templario, las que le hacen dudar de sus prejuicios y suavizar su postura hacia el pueblo judío. Es también la modestia la que une a Nathan con el monje cristiano. Gracias a la humildad de ambos pueden analizar sabiamente la realidad que les rodea. Ninguno tiene el orgullo de considerarse en posesión de la verdad, de considerar a su religión como verdadera y los dos anteponen el amor al prójimo a los dogmas de sus propias religiones. Ambos son capaces de

⁴³⁷ Hans Gerd Rötzer, en su artículo “Lessings *Nathan*- ein provozierender Widerspruch?”, destaca que en *Nathan el sabio* los prejuicios y aversiones dominantes son debilitados poco a poco mediante la disposición de los personajes a mantener diálogos de carácter pedagógico. Cf. Rötzer, 2013: 209.

respetar profundamente la religión del otro y de reconocer los valores morales comunes en ambas religiones.

En el trato hacia su hija también podemos percibir la modestia y el amor de Nathan. Ante el miedo de perder a Recha, Nathan reacciona con generosidad gracias a la sabiduría que le proporciona su modestia. No pretenderá pues imponer a su hija su legitimidad moral como padre, sino que desde su humildad y sensación de pequeñez será Recha quien decida si él es digno de continuar siendo su padre y, al dejar esta decisión en manos de su hija, Nathan reconoce también la dignidad de Recha como ser humano. Nathan trata a su hija como a un igual y la consuela cuando ésta se siente triste y desconsolada al enterarse de la verdad sobre su origen. Ante la actitud humilde y afectuosa de Nathan, Recha quiere que éste continúe siendo su padre, porque no es solo la sangre la que legitima a un padre, sino el amor y los cuidados.

Es la modestia la que lleva a Nathan a responder con sabiduría a la pregunta del Sultán sobre cuál es la verdadera religión. Nathan decide contarle al Sultán con toda humildad una historia, la parábola del anillo, ya que no se siente capaz de responder con precisión a su pregunta. En la parábola, Nathan muestra su humildad al no osar señalar a ninguna religión como la verdadera, al no tener el orgullo de creer estar en posesión exclusiva de la verdad por pertenecer a un credo concreto y expresa su respeto por las diferentes creencias. Nathan afirma que las religiones no se pueden diferenciar puesto que se basan en la historia, en la transmisión de un grupo específico. El hecho de profesar una religión u otra viene motivado por el amor y la cercanía con que los padres enseñan a sus hijos normas y consejos para la vida, y la familiarización cultural a determinadas normas está ligada al amor entre padres e hijos, por lo que los motivos para permanecer en un credo o en otro son puramente sentimentales. Nathan antepone el amor y la solicitud a la razón, al análisis racional de los dogmas religiosos. Su modestia y su amor le prohíben poner en duda la fe de sus padres o calificar de mentira las creencias de su propia comunidad o de las que se han formado en otras comunidades. Nathan hace pronunciar al juez de su parábola lo que él piensa humildemente: ninguna

religión puede pretender estar en posesión de la verdad absoluta, pero todas coinciden en sus valores morales y beneficiosos para la humanidad. Por lo tanto, los miembros de las diferentes religiones deberían esforzarse en practicar estos valores y no disputar entre ellos sobre cuál es la religión legítima o no, o sobre los dogmas de las mismas, ya que para estas cuestiones no existe una respuesta razonable. Asimismo anima a los creyentes de diferentes religiones a practicar la tolerancia mutua y el trato afectuoso entre seres humanos iguales.

Tras escuchar la respuesta del judío, el Sultán se conmueve ante la modestia y la grandeza moral de Nathan, olvida los motivos económicos por los que le ha convocado, olvida su desprecio antijudío y arde en deseos de ser su amigo. Con su respuesta humilde y su profundo respeto por las demás religiones, Nathan es capaz de derribar barreras religiosas y sociales entre el Sultán y él y provoca un trato amistoso y afectuoso mutuo entre dos personas pertenecientes a diferentes religiones, algo que Nathan también logra al final de la obra. Gracias a sus actitudes y palabras humildes, a sus actos de amor y a sus enseñanzas de tolerancia y respeto hacia las diferentes creencias se produce en gran abrazo final, en el que miembros de diferentes credos se abrazan como una gran familia haciendo posible una tolerancia religiosa basada en el diálogo y en la aceptación de las diferencias.⁴³⁸ De este modo Lessing nos transmite en *Nathan el sabio* que la clave para lograr la tolerancia religiosa es que el ser humano adopte una actitud humilde y abandone la creencia de estar en posesión de la verdad. Solo eliminando nuestro orgullo al pensar que nuestra religión es la única verdadera y la mejor frente a la de los demás, podremos suavizar nuestras posturas, relativizar nuestras ideas preconcebidas, reflexionar sobre ellas, vencer, en definitiva, nuestros prejuicios y seremos capaces de considerar a miembros de otras religiones como seres humanos, y tratarlos con amor, solicitud y respeto. Únicamente venciendo esa idea de superioridad religiosa y cultural que en ocasiones nos domina podremos respetar a los creyentes de otras confesiones, establecer un diálogo y provocar un acercamiento amistoso que hará posible el conocimiento mutuo y la tolerancia religiosa, esa en la que Lessing creía porque él mismo la había hecho realidad

⁴³⁸ Cf. Sanna, 1997: especialmente pp. 358-362.

en su vida personal, esa en la que Lessing creía porque tenía una profunda fe en la humanidad y en sus capacidades para crear un mundo más humano.

Llama la atención que el argumento de esta obra maestra de la literatura de la Ilustración alemana no haya perdido un ápice de actualidad en los albores del siglo XXI, sino que por el contrario, el mensaje que alberga a favor del diálogo y la tolerancia entre los diversos pueblos y las doctrinas religiosas parezca ser hoy, lamentablemente, tan necesario como siglos atrás y más universal que nunca. Así lo aseguran varios autores que continúan destacando la actualidad de *Nathan el sabio*, como por ejemplo Karl-Joseph Kuschel, quien en su libro “*Jud, Christ und Muselmann vereinigt*”? hace especial hincapié en que el tema del conflicto entre las tres religiones monoteístas y el triálogo reconciliador entre las mismas que la obra plantea es de gran actualidad hoy en día. Asimismo Klaus H. Kiefer destaca con cierto escepticismo la gran actualidad de Nathan hoy en día en su artículo “Das Märchen von der Toleranz”. David G. John destaca también la gran actualidad de *Nathan el sabio* analizando la representación y la recepción de la obra que tuvo lugar en 1993 en Etiopía, un país con graves disputas religiosas.⁴³⁹ Y es que en el mundo actual, donde los conflictos religiosos entre Cristianismo, Judaísmo e Islam han resurgido con extraordinaria violencia en los últimos años, donde el fanatismo religioso parece revivir con gran fuerza; en una sociedad globalizada, que debe enfrentarse a sus estereotipos más arraigados a diario, *Nathan el sabio* invita a una reflexión inevitable sobre el entendimiento y la aceptación, reflexión a su vez muy útil para la sociedad y las generaciones más jóvenes de nuestro tiempo, incluida la española. En España, debido a los movimientos migratorios de finales del siglo XX y principios del XXI, la sociedad está compuesta de nuevo por otras minorías religiosas que viven en un entorno mayoritariamente cristiano. Los prejuicios y el desconocimiento mutuo entre miembros de diferentes religiones están muy presentes y en

⁴³⁹ Cf. Kuschel: 2004, especialmente pp. 9-13.

Cf. Kiefer, Klaus H. “Das Märchen von der Toleranz. Transreligiöse Hermeneutik in Lessings *Nathan* aus kultursemiotischer Sicht.”, en: *Wirkendes Wort* 57.2 (2007), pp. 195-196.

Cf. John, David G. “Lessing, Islam and *Nathan der Weise* in Africa”, en: *Lessing Yearbook* 32 (2000), pp.245-260.

muchas ocasiones es difícil lograr un acercamiento amistoso entre personas de diferentes credos. *Nathan el sabio* es todavía capaz de conmover y hacer reflexionar hoy a las generaciones más jóvenes de nuestro país, que deben aprender ya desde temprana edad (por ejemplo en las escuelas) a convivir en paz con otras culturas y religiones, en ocasiones tan opuestas entre sí, y puede hacerlo porque su mensaje de tolerancia religiosa es un mensaje universal, aplicable a todas las épocas. Por este motivo, sería interesante dar a conocer más esta obra e introducir su lectura en los colegios e institutos españoles, tal y como ya es el caso, por ejemplo, en Alemania, donde *Nathan el sabio* es una obra de referencia en el sistema educativo y vuelve a representarse una y otra vez.

6. Bibliografía

6.1. Fuentes primarias

Lessing, G. E. *Nathan der Weise. Text und Kommentar*. Kommentar von Wilhelm Große. Fráncfort de Meno. Suhrkamp, 2003.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Die Juden*, en: Wölfel, Kurt (ed.). *Lessings Werke* 1. Fráncfort de Meno. Insel, 1982, pp.133-166.

Lessing, Gotthold. Ephraim. *Dramaturgia de Hamburgo*. Traducido por Feliu Formosa. Madrid. Asociación de Directores de Escena de España, 1993.

Lessing, Gotthold. Ephraim. *Emilia Galotti*. Traducido por Jordi Jané. Madrid, Cátedra, 1998.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Hamburgische Dramaturgie*, en: Wölfel, Kurt (ed.). *Lessings Werke* 2. Fráncfort de Meno. Insel, 1982, pp. 121-533.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Minna von Barnhelm o la felicidad del soldado*. Introducción, cronología, bibliografía, notas y traducción inédita de Jordi Jané. Barcelona. Bosch, 1979.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Nathan der Weise*, en: Wölfel, Kurt (ed.). *Lessings Werke* 1. Fráncfort de Meno. Insel, 1982, pp.467-594.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Nathan el sabio*. Traducido por Hans Bolt y Antonio Palao. Valencia. Aletheia, 2004.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Theatralische Bibliothek* (1754) en: Mathes, Jürg (ed.). *Die Entwicklung des bürgerlichen Dramas im 18. Jahrhundert: Ausgewählte Texte*. Tübinga. Niemeyer, 1974.

Mendelssohn, Georg Benjamin.(ed.). *Moses Mendelssohn gesammelte Schriften in sieben Bänden. Fünfter Band*. Leipzig, 1844.

6.2. Crítica literaria

Albrecht, Wolfgang. *Gotthold Ephraim Lessing*. Stuttgart. Metzler, 1997.

Albrecht, Wolfgang, Schade, Richard E. (eds.). *Mit Lessing zur Moderne. Soziokulturelle Wirkungen des Aufklärers um 1900*. Kamenz. Lessing-Museum Kamenz, 2004.

Bahr, Ehrhard (ed.). *Geschichte der deutschen Literatur 2. Von der Aufklärung bis zum Vormärz*. Tübinga. Franke, 1998.

Barner, Wifried et al. *Lessing. Epoche-Werk-Wirkung*. Múnich. Beck, 1975.

- Bauer, Gerhard, Bauer, Sibylle (eds.). *Gotthold Ephraim Lessing*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- Berghahn, Klaus L. *Grenzen der Toleranz. Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung*. Colonia. Böhlau, 2000.
- Beutin, Wolfgang et al. *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart. Metzler, 2001.
- Beutin, Wolfgang, Ehlert, Klaus et al. *Historia de la literatura alemana*. Traducción de Manuel José González y Berit Balzer Haus. Madrid. Cátedra, 1991.
- Brenner, Peter J. *Gotthold Ephraim Lessing*. Stuttgart. Reclam, 2000.
- Böttcher, Kurt, Krohn, Paul Günter (eds.). *Aufklärung*. Berlín. Volk und Wissen Volkseigener Verlag, 1958.
- Bultmann, Christoph, Vollhardt, Friedrich (eds.). *Lessings Religionsphilosophie im Kontext. Hamburger Fragmente und Wolfenwütteler Axiomata*. Berlín/Nueva York. De Gruyter, 2011.
- De Vries, Theun. *Spinoza*. Traducido al alemán del holandés por Elisabeth Meter-Plaut. Hamburgo. Rowohlt, 1970.
- Dosenheimer, Elise. *Das deutsche soziale Drama von Lessing bis Sternheim*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
- Fetzer, Günther. *Die Klassiker der deutschen Literatur. Die 50 großen Autoren von der Aufklärung bis zum Realismus*. Düsseldorf. ECON Taschenbuch Verlag, 1983.
- Fick, Monika. *Lessing-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Weimar. Metzler, 2000.
- Forst, Rainer. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Fráncfort de Meno. Suhrkamp, 2003.
- Fritsch, Matthias. *Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung-konfessionelle Differenzen*. Hamburgo. Felix Meiner Verlag, 2004.
- Grimminger, Rolf (ed.). *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Deutsche Aufklärung bis zur französischen Revolution 1680-1789*. Vol. 3. Múnich. Carl Hanser, 1980.
- Guggisberg, Hans R. *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*. Stuttgart, Bad-Cannstatt. Frommann-Holzboog, 1984.
- Guthke, Karl S. *Lessings Horizonte. Grenzen und Grenzenlosigkeit der Toleranz*. Gotinga. Wallstein, 2003.

- Heftrich, Eckhard. *Lessings Aufklärung. Zu den theologisch-philosophischen Spätschriften*. Fráncfort de Meno. Vittorio Klostermann, 1978.
- Joachim Jungius Gesellschaft der Wissenschaften (ed.). *Lessing und die Zeit der Aufklärung*. Gotinga. Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- Jung, Werner. *Lessing zur Einführung*. Hamburgo. Junius, 2001.
- Lutz, Heinrich (ed.). *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Martini, Fritz. *Historia de la Literatura Alemana*. Traducido por Gabriel Ferrater. Barcelona. Labor, 1964.
- Mate, Reyes, Niewöher, Friedrich (eds.). *La Ilustración en España y Alemania*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- Mathes, Jürg (ed.). *Die Entwicklung des bürgerlichen Dramas im 18. Jahrhundert: Ausgewählte Texte*. Tubinga. Niemeyer, 1974.
- Mehring, Franz. *Die Lessing-Legende*. Fráncfort de Meno, Berlín, Viena. Ullstein, 1972.
- Metzger, Wolfgang. *Vom Vorurteil zur Toleranz*. Hannover. Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung, 1973.
- Nácar Fuster, Eloíno, Colunga Cueto, Alberto (eds.). *Sagrada Biblia*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- Rancés. Diccionario ilustrado de la lengua española*. Barcelona. Editorial Ramón Sopena, 1980.
- Rilla, Paul. *Lessing und sein Zeitalter*. Berlín. Aufbau, 1959.
- Ritzel, Wolfgang. *Lessing. Dichter- Kritiker- Philosoph*. Múnich. Heyne, 1978.
- Roetzer, Hans Gerd, Siguán Boehmer, Marisa. *Historia de la literatura en lengua alemana. Desde los inicios hasta la actualidad*. Barcelona. Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2012.
- Seidel, Siegfried. *Gotthold Ephraim Lessing 1729-1781*. Berlín. Neues Leben, 1963.
- Stenzel, Jürgen, Lach, Roman (eds.). *Lessings Skandale*. Tubinga. Niemeyer, 2005.
- Schmidinger, Heinrich. *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- Schultze, Harald. *Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie*. Gotinga. Vandehoeck & Ruprecht, 1969.
- Turk, Horst (ed.). *Klassiker der Literaturtheorie*. Múnich. Beck, 1979.

Villacañas Berlanga, José L. *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*. Madrid. Visor, 1993.

Von der Osten-Sacken, Peter (ed.). *Toleranz heute. 250 Jahre nach Mendelssohn und Lessing*. Berlín. Institut Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin, 1979.

Zeuch, Ulrike (ed.). *Lessings Grenzen*. Wiesbaden. Harrassowitz, 2005.

6.3. Historia del pueblo judío en Alemania hasta el siglo

XVIII

Allerhand, Jacob. *Das Judentum in der Aufklärung*. Stuttgart. Frommann-Holzboog, 1980.

Arias Pérez, Pablo Alejandro. “El Mannaseh Ashkenasí. Moses Mendelssohn: ilustrado y emancipador”, en: *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 17.1 (2014), pp. 371-398.

Bachrach, Bernard S. *Early Jewish Policy in Western Europe*. Minnesota. University of Minnesota, 1977.

Barton, Peter F. *Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen*. Viena. Institut für protestantische Kirchengeschichte, 1981.

Battemberg, Friedrich. *Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

Battemberg, Friedrich. “Judenordnungen der frühen Neuzeit”, en: *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben*. Wiesbaden. Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen, 1983, pp. 83-122.

Battemberg, Friedrich. “Reformation, Judentum und Landesherrliche Gesetzgebung. Ein Beitrag zum Verhältnis des protestantischen Landeskirchentums zu den Juden”, en: Mehl, Andreas, Schneider, Wolfgang Chr. (eds.). *Festschrift für Lothar Graf zu Dohna zum 65. Geburtstag*. Darmstadt. Technische Universität Darmstadt, 1989, pp. 315-346.

Battemberg, Friedrich. “Zur Rechtstellung der Juden am Mittelrhein im Spätmittelalter und früherer Neuzeit”, en: *Zeitschrift für Historische Forschung* 6 (1979), pp. 129-184.

Wolfgang Chr. (eds.). *Festschrift für Lothar Graf zu Dohna zum 65. Geburtstag*. Darmstadt. Technische Universität Darmstadt, 1989, pp. 315-346.

- Bauer, Alfredo. *Historia crítica de los judíos: Desde la antigüedad hasta la revolución de 1848*, 1. Buenos aires. Colihue, 2007.
- Beinart, Haim. *Los judíos en España*. Madrid. Mapfre, 1992.
- Ben Šašon, Hayim Hilel (ed.). *Geschichte des Jüdischen Volkes: von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Múnich. Beck, 2007.
- Bienert, Walther. *Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen*. Fráncfort de Meno. Evangelisches Verlagswerk, 1982.
- Buchner, Rudolf (ed.). *Zehn Bücher Geschichten 1-2 (Ausgewählte Quelle zur deutschen Geschichte des Mittelalters 3)*. Darmstadt, 1955-1956.
- Buttanoni, Susanna, Stanisław Musiał (eds.). *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*. Viena, Colonia, Weimar. Böhlau, 2003.
- Del Valle Rodríguez, Carlos (ed.). *La controversia judeocristiana en España. Desde los orígenes hasta el siglo XIII*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filología, 1998.
- Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente: (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Madrid. Taurus, 2012.
- Dubnow, Simon. *Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart 1-6*. Vol. 5. Traducido por A. Steinberg. Berlín. Jüdischer Verlag, 1925-1929.
- Eckert, Willehad Paul. “Hoch- und Spätmittelalter. Katholischer Humanismus”, en: Rengstorf, Heinrich, Kortzfleisch, Siegfried (eds.). *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*. Vol. 1. Stuttgart. Klett, 1968, pp. 210-306.
- Eisemberg, Josy. *Historia del pueblo judío*. Buenos Aires. Acervo, 1976.
- Ehrlich, Ernst Ludwig: *Geschichte der Juden in Deutschland (Geschichtliche Quellenschriften)*. Düsseldorf. Schwann, 1957.
- Elbogen, Ismar, Freimann, Aron, Tykocinsky, Halm (eds.). *Germania Judaica 1 (Von den ältesten Zeiten bis 1238)*, Breslau. Marcus, 1934. Reimpresión Tubinga 1963.
- Falk, Ludwig. “Glanz und Elend der mittelalterlichen Juden in Mainz”, en: Schütz, Friedrich, Schmidt-Heinike, Valy (eds.). *Juden in Mainz. Katalog zur Ausstellung der Stadt Mainz im Rathaus-Foyer. November 1978*. Maguncia. Mainz Stadtverwaltung, 1978, pp. 25-42.
- Farr, James R. *Artisans in Europe. 1300-1914*. Cambridge. Cambridge University Press, 2000.

- Flörken, Norbert. *Der Streit um die Bücher der Juden (1505-1521). Ein Lesebuch*. Elektronische Schriftenreihe der Universitäts- und Stadtbibliothek 9. Colonia, 2014. <http://kups.ub.uni-koeln.de/5731/> [última consulta: 20.07.2015].
- Geissler, Klaus. *Die Juden in Deutschland und Bayern bis zur Mitte des 14.Jh.* Múnich. Beck, 1976.
- Graus, František. *Pest-Geißler-Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*. Gotinga. Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Grimmler, Benedikt. *Fränkische Verbrecher. Die spannendsten Kriminalfälle (1330-1975)*. Érfurt. Sutton, 2015.
- Gronau, Dietrich. *Luther. Revolutionär des Glaubens*. Kreuzlingen/Múnich. Hugendubel, 2006.
- Haverkamp, Alfred. “Die Judenverfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte”, en: Haverkamp, Alfred (ed.). *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Stuttgart. Hiersemann, 1981, pp. 27-93.
- Heil, Johannes. “‘Und nach ihm wird am jeden Ort entschieden’ Meir von Rothenburg und das jüdische Geistesleben in den fränkischen Städten des Mittelalters”, en: Brenner, Michael, Eisenstein, Daniela F. (eds.). *Die Juden in Franken*. Múnich. Oldenbourg, 2012, pp. 25-42.
- Herzfeld, Erika. *Juden in Brandenburg-Preussen. Beiträge zu ihrer Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert*. Berlín. Hentrich & Hentrich, 2001.
- Herzig, Arno, Rademacher, Cay. *Die Geschichte der Juden in Deutschland*. Bonn. Ellert Richter Verlag. 2007.
- Herzig, Arno. *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Múnich. C.H. Beck, 2002.
- Heuberger, Rachel, Krohn, Helga. *Hinaus aus dem Ghetto... Juden in Frankfurt am Main 1800-1950*. Fráncfort de Meno. Fischer, 1988.
- Höxter, Julius: *Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur 1-4*, Zúrich. Morascha, 1983.
- Junghans, Helmar (ed.). *Luther after 1530, theology, church and politics*. Gotinga. Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Keller, Werner. *Historia del Pueblo Judío. Desde la Destrucción del Templo al Nuevo Estado de Israel*. Traducido por Emma Gifre. Barcelona. Omega, Reimpresión 2004.
- Kijak, Moisés. Mitos del crimen ritual y teorías conspirativas: http://www.raoulwallenberg.net/wp-content/files_mf/1329490816Kijak2.pdf. [última consulta: 22.07.2015]

- Kisch, Guido. "Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters", en: Kisch, Guido. *Ausgewählte Schriften* 1. Sigmaringen. Thorbecke, 1978. p. 259.
- Kohls, Ernst Wilhelm. "Die Judenfrage in Hessen während der Reformationszeit", en: *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung* 21 (1970), pp. 87-100.
- Küng, Hans. *El judaísmo, pasado, presente y futuro*. Madrid. Trotta, 1993.
- Le Golf, Jaques, Schmitt, Jean-Claude (eds.). *Diccionario Razonado del Occidente Medieval*. Colmenar Viejo. Akal, 2003.
- Lotter, Friedrich. "Hostienfrevorwurf und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 ('Rintfleisch') und 1336-1338 ('Armlleder')", en: *Fälschungen in Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica München*. Vol. 5. Hannover. Hahn, 1988, pp. 533-581.
- Maier, Johann. *Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexanders der Großen bis zur Aufklärung, mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert*. Berlín/Nueva York. Walter de Gruyter & Co., 1972.
- Mayer, Günter. "Rabbenu Gerschom bar Jehuda, Meor ha- Gola- Unser Lehrer Gerschom, Jehudas Sohn, Die Leuchte des Exils" en: Schütz, Friedrich, Schmidt-Heinike, Valy (eds.). *Juden in Mainz. Katalog zur Ausstellung der Stadt Mainz im Rathaus-Foyer. November 1978*. Maguncia. Mainz Stadtverwaltung, 1978, pp. 43-46.
- Motis Dolader, Miguel Ángel. *Los judíos en Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*. Zaragoza. Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1990.
- Nachama, Andreas, Schoeps, Julius H, Simon, Hermann (eds.). *Juden in Berlin*. Berlín. Henschel, 2002.
- Nack, Emil, Wägner, Wilhelm. *Roma. El país y el pueblo de los antiguos romanos*. Traducido por Juan Godo Costa. Barcelona. Labor, 1966.
- Poliakov, Léon. *Geschichte des Antisemitismus*. Vol. 2: *Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos*. Bormes. Heintz, 1978-1981.
- Poliakov, Léon. *Geschichte des Antisemitismus*. Vol. 4: *Die Marranen im Schatten der Inquisition*. Bormes. Heintz, 1978-1981.
- Price, David. *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*. Nueva York. Oxford University Press, 2011.
- Reuter, Fritz, Warmaisa. *1000 Jahre Juden in Worms*. Fráncfort de Meno. Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1987.
- Ristow, Günter. "Zur Frühgeschichte der rheinischen Juden 2: Die Juden im fränkischen und jungen deutschen Reich", en: Schilling, Konrad (ed.).

- Moumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein.* Colonia. Bachem, 1963, pp. 33-59.
- Romero Bartolomé, Raúl. *Hasday, el "hagib" del Califa: Breve historia de los judíos de Sepharad hasta el siglo X.* Madrid. Editorial Visión libros, 2007.
- Schilling, Heinz. *Early modern European civilization and its political and cultural dynamism.* Hannover, Londres. University Press of New England, 2008.
- Schmidt-Biggermann, Wilhelm. *Geschichte der christlichen Kabbala: 15. und 16. Jahrhundert.* Stuttgart. Frommann-Holzboog, 2012.
- Sirges, Thomas, Schöndorf, Kurt Erich (eds.). *Haß, Verfolgung und Toleranz. Beiträge zum Schicksal der Juden von der Reformation bis in die Gegenwart.* Fränkfort de Meno. Peter Lang, 2000.
- Stern, Selma. *Josel von Rosheim-Befehlshaber der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation.* Stuttgart. DVA, 1959.
- Suárez Bilbao, Fernando. "Los judíos y las cruzadas. Las consecuencias y su situación jurídica", en *Medievalismo* 6 (1996), pp. 121-146.
- Suchy, Barbara. "Vom 'Güldenem Opferpfennig' bis zur Judenvermögensabgabe'. Tausend Jahre Judensteuern", en: Schultz, Uwe (ed.). *Mit dem Zehnten fing es an. Eine Kulturgeschichte der Steuer.* Múnich. Beck, 1986, pp. 114-129.
- Tangl, Michael: "Zum Judenschutzrecht unter den Karolingern", en: *Neues Archiv für ältere deutsche Geschichte* 33 (1907), pp. 197-200.
- Trepp, Leo. *Die Juden. Volk, Geschichte, Religion.* Hamburgo. Rowohlt, 2004.
- Toch, Michael. *Die Juden im Mittelalterlichen Reich.* Múnich. Oldenbourg, 2013.
- Toury, Jacob. "Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum", en: Liebeschütz, H, Paucker, A. (eds.). *Das Judentum in der deutschen Umwelt (1800-1850).* Tubinga. Mohr, 1977.
- Valdeón Baroque, Julio. *Judíos y conversos en la Castilla medieval.* Valladolid. Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000.
- Vallejo, Fernando. *La puta de Babilonia.* Barcelona. Seix Barral, 2007.
- Wenninger, Markus. "Zum Verhältnis der Kölner Juden zu ihrer Umwelt im Mittelalter", en : Bohnke-Kollwitz, Jutta, Eckert, Willehad Paul, Golczewski, Frank (eds.) *Köln und das rheinische Judentum. Festschrift Germania Judaica 1959-1984.* Colonia. Bachem, 1984, pp. 17- 34.

Winkelman, Jan. *Die Mark Brandenburg des 14. Jahrhunderts. Märkgräfliche Herrschaft zwischen räumlicher "Ferne" und politischer "Krise"*. Berlin. Lukas Verlag, 2011.

6.4. Lessing, *Los judíos*

Arnt, Michael. "Lessings Judenlustspiel *Die Juden*: Plädoyer für ein kleines, heute noch aktuelles Meisterwerk", en: *Tribüne* 93 (1985), pp. 144-50.

Bareither, Christoph. "'Ich bin ein Jude': das literarische Geständnis im Kontext der jüdischen Akkulturation", en: Engberg-Pedersen, Anders (ed.). *Das Geständnis und seine Instanzen*. Viena. Turia+Kant, 2011, pp. 207-223.

Barner, Wilfried. "Vorurteil, Empirie und Rettung: Der junge Lessing und die Juden", en: Strauss, Herbert (ed.). *Juden und Judentum in der Literatur*. München. Deutscher Taschenbuchverlag, 1985, pp.52-77.

Blass, Regine. "Vorurteile als Kunstfehler des Verstehens: Betrug und Ehrlichkeit in Lessings frühem Drama *Die Juden*", en: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 47 (2003), pp. 41-69.

Friederici, Hans. *Das deutsche bürgerliche Lustspiel der Frühaufklärung (1736-1750) unter besonderer Berücksichtigung seiner Anschauungen von der Gesellschaft*. Halle. Niemeyer, 1957.

Gellerts Vorrede zur Ausgabe seiner Lustspiele von 1747. C.F. Gellerts sämtliche Schriften. Vol. 3. Berlin/Leipzig, 1863.

Greiner, Bernhard. *Die Komödie: eine theatralische Sendung: Grundlagen und Interpretationen*. Tübinga. Francke, 1992.

Gottsched, Johann Christoph. "Versuch einer critischen Dichtkunst", en: Greiner, Bernhard. *Die Komödie: eine theatralische Sendung: Grundlagen und Interpretationen*. Tübinga. Francke, 1992.

Grosse, Wilhelm (ed.). "G. E. Lessing. *Die Juden*", en: *Dokumente zur Entstehung und Wirkung. Johann David Michaelis in einer Rezension über Lessings Juden (Göttingische Anzeigen von Gelehrten Sachen, 1754, 13.Juni)*. Stuttgart. Reclam, 2002.

Hampe, Theodor. *Die Entwicklung des Theaterwesens in Nürnberg von der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts bis 1806*, Nürnberg. Schrag, 1900.

Hinck, Walter. *Das deutsche Lustspiel des 17. und 18. Jahrhunderts und die italienische Komödie*. Stuttgart. Metzler, 1965.

Lauer, Gerhard. "Lessings Reisender oder die Unwahrscheinlichkeit der Haskala: zum Kanonisierungsprozeß der deutschjüdischen Minderheitenkultur im 18. Jahrhundert", en: von Heydebrand, Renate (ed.). *Kanon-Macht- Kultur*. Stuttgart. Metzler, 1998, pp. 504-523.

- McInnis, Brian. "Unmasking Structures of Opposition: Treitschke, the Berlin Anti-Semitism Debates, and Scherer's Reading of G. E. Lessing's Play *The Jews*", en: *Lessing Yearbook* 40, (2012/2013), pp. 137-156.
- Och, Gunnar. *Theatralia Judaica. Emanzipation und Antisemitismus als Momente der Theatergeschichte. Von der Lessings Zeit bis zur Shoah. Lessings Lustspiel "Die Juden" im 18. Jahrhundert. Rezeption und Reproduktion*. Tübinga. Max Niemeyer, 1992.
- Pfahl-Traugher, Armin. "Aufklärung und Antisemitismus: Kants, Lessings und Fichtes Auffassungen zu den Juden", en: *Tribüne* 40.158 (2001), pp. 168-181.
- Robertson, Ritchie. "Dies hohe Lied der Duldung?: the ambiguities of toleration in Lessing's *Die Juden* and *Nathan der Weise*", en: *The modern language review* 93.1 (1998), pp. 105-120.
- Scott-Prelorentzos, Alison. "'Toleranz? Noch spür' ich sie nicht': Erwin Sylvanus' Modern Sequel to Lessing's *Die Juden*", en: *Seminar* 21.1 (1985), pp. 31-47.
- Schulz, Ursula. *Lessing auf der Bühne. Chronik der Theaterraufführungen 1748-1789*. Bremen, Wolfenbüttel, Jacobi, 1977.
- Schweitzer, Christoph E. "Heinrich Zschokke's *Jonathan Frock* as Lessing Reception, Especially of *Die Juden*", en: *Lessing Yearbook* 22 (1990), pp. 133-141.
- Simon, Ralf (ed.). *Theorie der Komödie-Poetik der Komödie*. Bielefeld. Aisthesis, 2001.
- Stellmacher, Wolfgang (ed.). *G.E.Lessing. Lessing Frühe Komödien. Äusserungen Lessings zur Komödie*. Leipzig. Reclam, 1979.
- Stenzel, Jürgen. "Idealisierung und Vorurteil: zur Figur des edlen Juden in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts", en: Moses, Stéphane, Schöne, Albrecht (eds.). *Juden in der deutschen Literatur*. Fráncfort de Meno. Suhrkamp, 1986, pp. 114-126.

6.5. Moses Mendelssohn y su amistad con Lessing

- Adam, Wolfgang. "Freundschaft und Geselligkeit im 18. Jahrhundert." (30.08.2004), en: *Goethezeitportal*. URL: http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/adam_freundschaft.pdf [última consulta: 22.01.2015].
- Altmann, Alexander. *Moses Mendelssohn. Frühschriften zur Methaphysik*. Tübinga, J. C.B. Mohr Siebeck, 1969.

- Berghahn, Cord-Friedrich. *Moses Mendelssohns Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte der Menschenrechte und der pluralistischen Gesellschaft in der deutschen Aufklärung*. Tübingen. Niemeyer, 2001.
- Bodmer, Johann Jakob. *Die Discourse der Mahlern*. Vol. 1. Frauenfeld. G. Hubers Verlag, 1891. 1.2: 11-15.
- Carmely, Klara. "Wie aufgeklärt waren die Aufklärer in Bezug auf die Juden?", en: *Lessing Yearbook Beiheft* (1982), pp.177-188.
- Fick, Monika. "Königreiche von dieser und jener Welt: Mendelssohn und Lessing über die Unsterblichkeit der Seele", en: *Lessing Yearbook* 39 (2012), pp. 285-310.
- Forester, Vera. *Lessing und Moses Mendelssohn. Geschichte einer Freundschaft*. Hamburg. Europäische Verlagsanstalt/Rotbuch Verlag, 2001.
- Jasper, Willy. *Lessing. Aufklärer und Judenfreund. Biographie*. Berlin. München. Propyläen, 2001.
- Jirku, Brigitte E. "Wollen Sie mit Nichts... ihre Zeit versplittern?" *Ich-Erzählerin und Erzählstruktur in von Frauen verfaßten Romanen des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt de Meno. Peter Lang, 1994.
- Jurewicz, Grażyna. "Wäre der Jude Mendelssohn ohne Lessing denkbar? Von der Herausforderung der Geschichtsphilosophie und wie sie Moses Mendelssohns Denken des Judentums beeinflusste", en: *Lessing Yearbook* 39 (2012), pp.185-201.
- Knobloch, Heinz. *Herr Moses in Berlin. Auf den Spuren eines Menschenfreundes*. Frankfurt de Meno. Fischer, 1996.
- Lachmann, Karl (ed.). *Gotthold Ephraim Lessing Sämtliche Schriften. Neue rechtmäßige Ausgabe. Eilfter Band*. Berlin, 1839.
- Martinec, Thomas. "Der Maskil und der Dramaturg. Überlegungen zu Mendelssohns und Lessings Differenz im Trauerspieldisput", en: *Lessing Yearbook* 39 (2010/2011), pp. 111-127.
- Mauser, Wolfram. "'Ich lasse den Freund dir als Bürgen'. Das Prinzip Vertrauen und die Freundschaftsdichtung des 18. Jahrhunderts", en: *Das Jahrhundert der Freundschaft. Johann Wilhelm Ludwig Gleim und seine Zeitgenossen*. Pott, Ute (ed.). Göttingen, Wallstein, 2004, pp. 11-20.
- Mauser, Wolfram; Becker-Cantarino, Barbara (eds.). *Frauenfreundschaft-Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert*. Tübingen. Niemeyer, 1991.
- Mosse, Georg L. "Friendship and Nationhood. About the Promise and Failure of German Nationalism", en: *Journal of Contemporary History* 17. 2 (1982), pp. 351-367.

- Schatz, Andrea. "Interrupted Games: Lessing and Mendelssohn on Religion, Intermarriage and Integration", en: *Lessing Yearbook* 39 (2010/2011), pp. 51-72.
- Schoeps, Julius H. "Das Dreigestirn der Berliner Aufklärung. Eine Skizze der Freundschaftsbeziehungen zwischen Moses Mendelssohn, Gotthold Ephraim Lessing und Friedrich Nicolai", en: *Friedrich Nicolai im Kontext der kritischen Kultur der Aufklärung*. Stockhorst, Stefanie (ed.). Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 275-295.
- Schorch, Grit. "'Die Menschen sind nur durch Trennung zu vereinigen!' Mendelssohn and Lessing on Language, Religion, and Politics", en: *Lessing Yearbook* 39 (2010/2011), pp. 73-91.
- Schulz, Günter. *Lessing und der Kreis seiner Freunde*. Heidelberg. Lambert Schneider, 1985.
- Stiening, Gideon. "Historisierte Religion? Mendelssohn und Lessing über den Anspruch der jüdischen Religion", en: *Lessing Yearbook* 39 (2010/2011), pp.221-239.
- Sutcliffe, Adam. "Moses Mendelssohn: Aufklärer und Maskil", en: *Lessing Yearbook* 39 (2012), pp. 37-49.
- Torbruegge, M.K. "On Lessing, Mendelssohn and the Ruling Powers", en: *Lessing Yearbook Beiheft* (1982), pp.305-318.
- Voltaire, "Amitié", *Dictionnaire philosophique*. Paris. Garnier, 1967.

6.6. Lessing, *Nathan el sabio*

- Al-Shammary, Zahim Mohammed Muslim. *Lessing und der Islam*. Berlin. Tübingen. Hans Schiler, 2011.
- Arendt, Dieter. "Lessings *Nathan der Weise* und das opus supererogatum – oder: Der Mensch als Rolle des Menschen in der Aufklärung", en: *Diskussion Deutsch* 16 (1985), pp. 243-263.
- Bohnen, Klaus (ed.). *Lessings Nathan der Weise*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
- Brüggemann, Fritz. "Die Weisheit in Lessings *Nathan*", en: *Zeitschrift für Deutschkunde* 39 (1925), pp. 557-582.
- Demetz, Peter. "Lessings *Nathan der Weise*: Wirklichkeiten und Wirklichkeit", en: Bohnen, Klaus (ed.). *Lessings Nathan der Weise*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 168-218.
- Dieckmann, Liselotte. "Zum Bild des Menschen im Achtzehnten Jahrhundert: *Nathan der Weise, Iphigenie, die Zauberflöte*", en: Schmitt, Albert

- Richard (ed.). *Festschrift für Detlev W. Schumann zum 70. Geburtstag*. München. Delp, 1970, pp. 89-96.
- Djoufack, Patrice. "Adoption oder jenseits der Toleranz. Zu Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise*", en: *Acta Germanica* 41 (2013), pp. 83-102.
- Feinberg, Anat. "Vom bösen Nathan und edlen Shylock. Überlegungen zur Konstruktion jüdischer Bühnenfiguren in Deutschland nach 1945", en: Ackermann, Zeno, Schülting (eds.). *Shylock nach dem Holocaust. Zur Geschichte einer deutschen Erinnerungsfigur*. Berlin. De Gruyter, 2011, pp. 41-61.
- Fischer, Barbara. *Nathans Ende? Von Lessing bis Tabori. Zur deutsch-jüdischen Rezeption von Nathan der Weise*. Gotinga. Wallstein, 2000.
- Fischer, Barbara. "Lösungsansatz 'Raum' versus 'Zeit': Jüdische Reaktionen auf Lessings *Nathan der Weise im vor -Schoah-Deutschland*", en: *Lessing Yearbook* 32 (2000), pp. 325-339.
- Fischer, Barbara. "To Each His Nathan: On the Theological Instrumentalization of Lessing", en: *Lessing Yearbook* 37 (2006/2007), pp. 103-112.
- Fuhrmann, Helmut. "Lessings *Nathan der Weise* und das Wahrheitsproblem", en: *Lessing Yearbook* 15 (1983), pp. 63-94.
- Garloff, Katja. "Sublimation and Its Discontents: Christian-Jewish Love in Lessing's *Nathan der Weise*", en: *Lessing Yearbook* 36 (2004/2005), pp. 51-68.
- Gustafson, Susan E. "'Der Zustand des stummen Staunens': Language Skepticism in *Nathan der Weise* and *Ernst und Falk*", en: *Lessing Yearbook* 28, (1986), pp. 1-19.
- Guthke, Karl. S. "Die Geburt des *Nathan* aus dem Geist der Reimarus-Fragmente", en: *Lessing Yearbook* 36 (2004/05), pp. 13-49.
- Hartung, Günter. "Die drei Ringe. Thesen zur Rezeptionsgeschichte des *Nathan*", en: Werner, Hans Georg (ed.). *Bausteine zu einer Wirkungsgeschichte. Gotthold Ephraim Lessing*. Berlin. Aufbau, 1984, pp. 151-182.
- Hernadi, Paul. "Nathan der Bürger: Lessings Mythos vom aufgeklärten Kaufmann", en: *Lessing Yearbook* 3 (1971), pp. 151-159.
- Heydemann, Klaus. "Gesinnung und Tat. Zu Lessings *Nathan der Weise*", en: *Lessing Yearbook* 7 (1975), pp. 69-104.
- Hill, David. "Configurations of Utopia: Lessing's *Nathan der Weise* and Lenz's *Der neue Mendoza*", en: *English Goethe Society* 77 (2008), pp. 61-67.

- Hoffmann, Volker. "Tod der Familie und Toleranz. Lessings *Nathan der Weise* (1779, 1783) und Goethes *Iphigenie auf Tauris* (1787) als Programmstücke der Goethezeit", en: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 85.3 (2011), pp. 367-379.
- Jiménez Lozano, J. et al. *Religión y tolerancia. En torno a Natán el Sabio de G. E. Lessing*. Rubí. Anthropos, 2003.
- John, David G. "Lessing, Islam and *Nathan der Weise* in Africa", en: *Lessing Yearbook* 32 (2000), pp. 245-260.
- Kaiser, Gerhard. "Aufklärung und Christentum in Lessings 'Nathan der Weise'", en: *Spätlese* (2008), pp. 123-145.
- Kiefer, Klaus H. "Das Märchen von der Toleranz. Transreligiöse Hermeneutik in Lessings *Nathan* aus kultursemiotischer Sicht.", en: *Wirkendes Wort* 57.2, (2007), pp. 195-196.
- Kittler, Friedrich A. "'Erziehung ist Offenbarung': Zur Struktur der Familie in Lessings Dramen", en: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 21(1977), pp. 3-37.
- Koebner, Thomas. "*Nathan der Weise*. Ein polemisches Stück?", en: Koebner, Thomas. *Zurück zur Natur. Ideen der Aufklärung und ihre Nachwirkung*. Heidelberg. Winter, 1993, pp. 243-291.
- Kowalik, Jill Anne. "*Nathan der Weise* as Lessing's Work of Mourning", en: *Lessing Yearbook* 21 (1989), pp. 1-17.
- Kubik, Silke. "Religion für Aufgeklärte – Lessings Vorstellung einer humanen Religion", en: Tholen, Toni, Moeninghof, Burkhard, von Bernstoff, Wiebke (eds.). *Literatur und Religion*. Hildesheim. Hildesheim Universitätsverlag, 2012, pp. 25-46.
- Kuschel, Karl-Joseph. "*Jud, Christ und Muselmann vereinigt*?" *Lessings Nathan der Weise*. Düsseldorf. Patmos, 2004.
- Kuschel, Karl-Joseph. "Lessings *Nathan der Weise* im Konfliktfeld von Judentum, Christentum und Islam", en: Pfetsch, Frank R. (ed.). *Konflikt*. Berlín. Heidelberg. Springer, 2005, pp. 347-368.
- Leventhal, Robert S. "The Parable as Performance: Interpretation, Cultural Transmission and Political Strategy in Lessing's *Nathan der Weise*", en: *The German Quarterly* 61.4 (1988), pp. 502-527.
- Marquardt, Franka. "Blut und Brevier: Familiengeschichte und Frömmigkeit in Lessings *Nathan der Weise*", en: *Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur* 103.4 (2011), pp. 483-503.
- McCarthy, John A. "'So viel Worte, so viel Lügen': Überzeugungsstrategien in *Emilia Galotti* und *Nathan der Weise*", en: Mauser, Wolfram, Saße,

Günter (eds.). *Streitkultur. Strategien des Überzeugens im Werk Lessings*. Tübingen. Niemeyer, 1993, pp. 349-362.

Mayer, Hans. "Der Weise Nathan und der Räuber Spielberg. Antinomien der jüdischen Emanzipation in Deutschland", en: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 17 (1993), pp. 253-272.

Müller, Karl-Josef. "Konstruierte Humanität. Lessings *Nathan der Weise*, Goethes *Iphigenie auf Tauris* und Brechts *Die Maßnahme*", en: *Germanisch-romanische Monatsschrift* 45.3 (1995), pp. 301-314.

Müller Nielaba, Daniel. *Die Wendung zum Bessern. Zur Aufklärung der Toleranz in Gotthold Ephraim Lessings Nathan der Weise*. Würzburg. Königshausen & Neumann, 2000.

Niererk, Karl. "Der anthropologische Diskurs in Lessings *Nathan der Weise*", en: *Neophilologus* 88.2 (2004), pp. 227-242.

Niewöhner, Friedrich. *Veritas sive varietas: Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern*. Heidelberg. Schneider, 1988.

Politzer, Heinz. "Lessings Parabel von den drei Ringen", en: *The German Quarterly* 31(1958), pp. 161-177.

Rötzer, Gerd. "Lessings *Nathan*- ein provozierender Widerspruch?: Einige Anmerkungen zum Verhältnis zwischen der Ringparabel und der Schluss-Szene", en: *Wirkendes Wort* 63.2 (2013), pp. 203-211.

Sanna, Simonetta. "Lessings *Nathan der Weise*. Die Figuren im Spannungsfeld von Intoleranz und kritischer Toleranz", en: *Kritische Fragen an die Tradition. Festschrift für Claus Traeger zum 70. Geburtstag*. Marquardt, Marion, Stoerner-Caysa, Uta, Heimann-Seelbach, Sabine (eds.). Stuttgart. Hans-Dieter Heinz, Akademischer Verlag, 1997, pp. 357-380.

Schmitt, Axel. "'Die Wahrheit rühret unter mehr als einer Gestalt': Versuch einer Deutung der Ringparabel in Lessings *Nathan der Weise* 'more rabbinico'", en: Engel, Eva J., Ritterhof, Claus (eds.). *Neues zur Lessing Forschung*. Tübingen. Niemeyer, 1998, pp. 69-104.

Schneider, Jost. "Toleranz und Alterität in Lessings *Nathan der Weise*", en: Zielke, Oxana (ed.). *Nathan und seine Erben. Beiträge zur Geschichte des Toleranzgedankens in der Literatur*. Würzburg. Königshausen & Neumann, 2005, pp. 25-35.

Scott-Prelorentzos, Alison. "'Zufall der Geburt' or 'Stimme der Natur'? Upbringing versus Birthright in Lessing's *Nathan der Weise*", en: *Seminar* 17.3 (1981), pp. 181-195.

Springer, Bernd F. W. "'So glaube jeder sicher seinen Ring den echten'- Die Verbindung von absoluten Wahrheitsanspruch und Toleranzforderung in Lessings *Nathan der Weise*", en: Springer, Bernd (ed.). *Religiose*

- Toleranz im Spiegel der Literatur: eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung.* Viena. Lit Verlag, 2009, pp. 209-231.
- Strohschneider Kohrs, Ingrid. *Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing.* Tübingen. Max Niemeyer, 1991.
- Taylor, Michael Thomas. "Same/Sex: Incest and Friendship in Lessing's *Nathan der Weise*", en: *Embracing the other: Conceptualizations, Representations and Social Practices of [In] Tolerance in German Culture and Literature* 48.3 (2012), pp. 333-347.
- Timm, Hermann. "Der dreieinige Ring. Lessings parabolischer Gottesbeweis mit der Ringparabel des *Nathan*", en: *Euphorion* 77 (1983), pp. 113-126.
- Voltaire. "Geschichte der Kreuzzüge", en: Schmidt, E. (ed.). *Übersetzungen aus dem Französischen Friedrichs des Großen und Voltaires von G.E. Lessing.* Berlin. 1882, pp. 173-205.
- Von König, Dominik. *Natürlichkeit und Wirklichkeit. Studien zu Lessings Nathan der Weise.* Bonn, Bouvier, 1976.
- Weidmann, Heiner. "Ökonomie der 'Großmuth'. Geldwirtschaft in Lessings *Minna von Barnhelm* und *Nathan dem Weisen*", en: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68.3 (1994), pp. 447- 461.
- Wessels, Hans-Friedrich. *Lessings Nathan der Weise. Seine Wirkungsgeschichte bis zum Ende der Goethezeit.* Königstein. Athenäum. 1979.