

NUEVOS APORTES BIBLIOGRAFICOS

I. ANOTACIONES AL "TRATADO SOBRE LOS JUDIOS" DE FRANZ MUSSNER*

Entre los dichos del Rabí Aquibá ben Yosef —uno de los "padres" del judaísmo rabínico, que fue martirizado hacia el año 135, poco después que los romanos reprimieron sangrientamente la rebelión nacionalista de Bar Kojbá— hay una frase que merecería ser mejor conocida: "Amado es el hombre por haber sido creado a imagen de Dios; pero el que se lo hayan hecho conocer es un amor más grande aún" (*Abot* III, 14).

A comienzos del presente siglo, el rabino Leo Baeck citó estas palabras y añadió que algo semejante se puede decir de la religión judía¹. Porque el pueblo de Israel, al ser puesto por Dios como su interlocutor privilegiado en el diálogo de la revelación, tuvo necesariamente que tomar conciencia de su carácter distintivo; y desde el momento mismo en que llegó a ser consciente de la elección divina —de esa elección que lo sacó de un pasado sin perfil definido y le trazó un camino único en la historia— ya no tuvo reparo en reconocer que su diferencia con respecto a los demás pueblos es lo que da sentido a su existencia: Israel "es un pueblo que vive aparte y no se cuenta entre las naciones" (*Núm.* 23, 9).

La conciencia de la elección, dice Baeck, trae aparejada una cierta exclusividad. Pero el particularismo judío no se reduce pura y simplemente a la identidad racial, sino que posee una índole ética, como es ética la esencia misma de su monoteísmo. Dado que elección y revelación son realidades complementarias, el particularismo se identifica prácticamente con la vivencia comunitaria de haber llegado al conocimiento de la verdad revelada por Dios. Y el

* Franz Mussner, *Tratado sobre los Judíos*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1983, 391 págs.

1 Leo Baeck, *La esencia del Judaísmo*, Paidós, Buenos Aires, 1964, pág. 65.

que se siente en posesión de una verdad, al mismo tiempo que adquiere fe en sí mismo, asume también una responsabilidad para con los demás. De esta convicción surgió la idea de la misión universal de Israel y de su responsabilidad ante Dios y ante el mundo. Así la elección y la revelación tienen como contrapartida la *vocación profética* de todo un pueblo y el sentido de una *misión* que plantea las más severas exigencias. Esta misión va más allá del mismo Israel: ha sido encomendada para el bien de otros. Todo Israel es el testigo y el mensajero del Señor, su "servidor", el encargado de custodiar la verdad recibida y de hacerla brillar ante todas las naciones: "Yo, el Señor, te llamé en la justicia, te sostuve de la mano, te formé y te destiné a ser la alianza del pueblo, *la luz de las naciones*, para abrir los ojos de los ciegos, para hacer salir de la prisión a los cautivos y de la cárcel a los que habitan en las tinieblas" (Is. 42, 6-7).

De esta manera se armonizan sin contradecirse los dos principios aparentemente antagónicos: el particularismo y el universalismo. La misión de Israel comienza con el hecho histórico de la elección divina, que le asigna un puesto peculiar entre las naciones. Pero el *monoteísmo ético*, que es el credo fundamental de la religión judía, implica necesariamente una tendencia universalista. Porque la fe en el Dios único, que además ve en el acto moral el sello esencial de la piedad, está destinada desde el comienzo a ser la fe de todos los hombres. En efecto, si el Señor llama a Israel "mi Primogénito" (Ex. 4, 22), quiere decir que los otros pueblos son también hijos de Dios y que el vínculo de un destino común une a toda la humanidad; y si una sola nación ha sido elegida para dar testimonio de su fe ante todas las demás, quiere decir que también éstas tendrán que unirse a Israel en el amor a Dios y en la observancia de los mandamientos. La fe monoteísta se convierte así en el principio de una tarea histórica: la religión de Israel es universal en tanto ve el futuro de toda la humanidad como meta de su peregrinaje, según lo atestigua la promesa hecha a Abrahán: "Por ti se bendecirán todas las familias de la tierra" (Gén. 12, 3).

Por lo tanto, concluye Baeck, la misión que brota de la elección divina confiere a Israel el derecho y la obligación de ser y de sentirse diferente. Sólo que la diferencia está en función de la verdad que posee y de la misión que está llamado a cumplir. Si no fuera diferente, perdería su propia identidad y quedaría despojado de la verdad que debe transmitir. Y esta fidelidad a sí mismo justifica la soledad, la oposición y las persecuciones que el judaísmo ha soportado, y todavía deberá soportar, a través de su larga y dolorosa trayectoria.

Precisamente cuando el odio fanático contra el judaísmo llegó al punto máximo de la crueldad y la violencia, otro pensador judío, el filósofo neokantiano Ernst Cassirer, trató de comprender por qué el régimen nazi pudo desatar una persecución tan feroz contra el pueblo judío². Hasta la eclosión del nacional-socialismo, Cassirer se había dedicado enteramente al estudio y la enseñanza de la filosofía y había contribuido decisivamente a promover la renovación y el desarrollo de la teoría kantiana en Alemania. Como tantos otros judíos "ilustrados", se había atrevido a esperar que el judaísmo, sin renunciar a su propia identidad, llegaría a ser con el tiempo una parte integrante de la nación alemana y que podría participar con pleno derecho de la vida nacional, en una atmósfera de colaboración y respeto mutuos. Pero cuando ya ningún judío pudo hablar más, y ni siquiera respirar o vivir en la "nueva" Alemania, aquella confianza quedó brutalmente destruida: la imposibilidad de la asimilación había sido demostrada por la persecución antisemita, aunque hablar de "antisemitismo", en este caso, es presentar el problema de manera inadecuada. El antisemitismo no es un fenómeno moderno. Ha existido en todos los tiempos y asumió muchas formas diversas. Pero la persecución emprendida por el nazismo era algo completamente nuevo; no se limitó a establecer la discriminación social o a imponer restricciones legales y políticas, sino que pretendía mucho más: era un combate mortal, una lucha de vida o muerte que sólo podía terminar con la exterminación total de los judíos. ¿Por qué esta lucha contra el judaísmo?

Buena parte de la reflexión filosófica de Cassirer había estado dedicada a investigar la naturaleza del pensamiento mítico, en cuanto forma de expresión simbólica. En repetidas ocasiones él había sostenido que el mito es un factor necesario y fundamental en la vida cultural del hombre. Pero ahora tenía que experimentar en carne propia toda la fuerza explosiva de un mito político. Esa corriente salvaje y exuberante que brota de profundidades desconocidas, y que aparece a primera vista como un proceso ingobernable, fue canalizada y regulada convenientemente hasta convertirse en una temible arma política. Si el nacional-socialismo pudo llegar al poder fue porque los dirigentes intelectuales y políticos de la democracia alemana, en su gran mayoría marxistas, tuvieron muy en cuenta las condiciones económicas de la vida social, pero nunca lograron comprender el carácter y la fuerza del mito como

2 Ernst Cassirer, *Modernos mitos políticos*, Colección "Derechos Humanos", Ed. DAIA, Buenos Aires, 1964.

nueva arma política; o bien, cuando advirtieron el peligro, ya era demasiado tarde.

Ahora bien, cuando los ideólogos del nazismo eligieron al judío como "chivo emisario", haciendo recaer sobre él todas las maldades y crímenes imaginables, se dejaron arrastrar sin duda por aversiones personales y por prejuicios hondamente arraigados; pero la raíz última de aquella decisión era mucho más profunda: en realidad, lo que ellos temían no era la resistencia física de los judíos, sino su *resistencia moral*. Y en este punto no estaban desacertados, porque el judaísmo había atacado y rechazado, desde los comienzos de su historia, todos los elementos míticos que habían gobernado hasta entonces al pensamiento humano. Israel dio el primer paso decisivo que conducía de una religión *mítica* a una religión *ética*, y los jefes del nacional-socialismo percibieron de entrada que no había reconciliación posible entre su nueva mitología y los ideales ético-religiosos que el judaísmo había heredado de los profetas.

Por lo demás, sigue diciendo Cassirer, basta comparar someramente ambos pensamientos para advertir que no tienen nada en común. Los profetas de Israel anuncian una época en que todas las naciones se unirán en el culto al verdadero Dios; en cambio, el nacional-socialismo entronizó y deificó a la "raza superior". Los profetas están inspirados por un ardiente deseo de paz perpetua; el "mito del siglo veinte", por el contrario, tendía a la intensificación y perpetuación de la guerra, considerándola como una realidad no humana sino divina y, por lo tanto, inevitable, inexorable y eterna. Los profetas disuelven el vínculo genealógico y los lazos de sangre entre Dios y los hombres; contrariamente, el mito racista de "la sangre y la tierra" es una repetición, y en cierto sentido una caricatura, de las antiguas concepciones míticas, que afirmaban el parentesco de hombres y dioses, sacralizando así la pertenencia a una misma raza. Por último, los líderes del nazismo prometieron al pueblo alemán la conquista del mundo entero, mientras que los profetas anunciaban, no la gloria de la nación, sino su declinación y su ruina si los israelitas no se convertían de corazón y volvían a su Dios. En la imaginación mítica hay siempre un polo negativo y otro positivo; el mundo es concebido como una teomaquia, como una lucha titánica entre los poderes divinos y los demoníacos, entre la luz y las tinieblas. Y en el "pandemonium germánico" el papel del diablo fue asignado al judío. Porque si en los libros de los profetas y en la religión de Israel había un atisbo de verdad, todo el mito racista se conver-

tía en una fábula falta de sentido e impotente, a pesar del inmenso poderío militar desplegado por el coloso alemán.

Ni L. Baeck ni E. Cassirer, al hablar del judaísmo, hacen la más mínima alusión al poderío económico de los judíos, a su presunta condición de amos del mundo, a esa irrevocable separación —refractaria a toda mezcla— que los separa del resto de la humanidad; en suma, como dice Leon Bloy, a “ese eterno espíritu judaico que hace hervir la sangre de la gentilidad”³.

Esta omisión es explicable, en uno y otro caso, debido al carácter de ambos escritos. En 1900, Adolfo Harnack, uno de los máximos representantes del protestantismo liberal en Alemania, había publicado su célebre libro *La esencia del Cristianismo*. Cinco años más tarde, L. Baeck le responde con otro libro, titulado significativamente *La esencia del Judaísmo*. En él no se contenta con poner al judaísmo en pie de igualdad con el cristianismo, sino que se atreve incluso a indicar por qué creía en la superioridad de la fe de Israel sobre la fe cristiana. En cuanto al ensayo publicado por Cassirer, hay que señalar su carácter circunstancial. En momentos en que el pueblo judío había recibido una herida incurable, él siente el deber de proclamar los “ideales éticos nacidos del judaísmo, que luego se abrieron camino en la cultura humana general”⁴.

Muy distinto es el enfoque de Karl Marx cuando se refiere a la “cuestión judía” —o, más concretamente, al problema de la emancipación de los judíos— en el marco de su polémica con Bruno Bauer y con otros representantes berlineses de la izquierda hegeliana. Marx expuso sus ideas sobre la *Judenfrage* en los comienzos de su actividad científica y política, cuando aún no había desarrollado plenamente su teoría materialista y su método dialéctico. Pero ya tenía bien claro quiénes eran los enemigos más peligrosos del “humanismo real”: los críticos espiritualistas e idealistas al estilo de Bruno Bauer, que sustituían al hombre individual concreto por la Idea, la Conciencia de sí o el Espíritu, incurriendo en esa manía de pensar por pensar y de situar en un presunto absoluto el acto puro de pensamiento⁵.

Bauer se había ocupado del judaísmo porque los judíos de Alemania reclamaban la emancipación civil; es decir, pretendían que el Estado prusiano los pusiera en un plano de igualdad con

3 Leon Bloy, *La salvación por los Judíos*, Ed. Difusión, Santiago de Chile - Buenos Aires, 1969, pág. 138.

4 Ernst Cassirer, *op. cit.*, pág. 21.

5 Karl Marx, *Zur Judenfrage*, Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) I 1/1, 1927, págs. 557-621. Trad. esp. de W. Roces en: *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Méjico, 1967.

los cristianos —en su gran mayoría protestantes— y les otorgara los mismos derechos políticos; convencidos de que con el otorgamiento de los mismos derechos se resolvería automáticamente el problema judío, exigían la supresión de las barreras discriminatorias que impedían su total integración en la vida económica y cultural de la nación alemana. (Hay que destacar estos dos aspectos —el *económico* y el *cultural*— ya que los reclamos venían principalmente de la clase burguesa judía, que comenzaba a escalar posiciones en la incipiente economía capitalista, y de los círculos de la intelectualidad, que deseaban asimilarse plenamente a la vida del pueblo alemán y ser alemanes en todo sentido, porque consideraban que la “nacionalidad” judía era ya un hecho del pasado y había caducado definitivamente, aunque se siguiera profesando la “religión” judía. De estos círculos surgió también el movimiento reformista de la religión, que intentó eliminar todas las señales de la nacionalidad judía y todo vínculo con la tierra de Israel como patria y meta anhelada de los judíos).

Frente a esta situación, Bauer respondía que nadie estaba políticamente emancipado en Alemania. ¿Por qué debía interesarse el alemán en la liberación del judío, si el judío no se interesaba en la liberación del alemán? Unos y otros tenían el deber de trabajar juntos, como ciudadanos alemanes, por la emancipación de Alemania y, como hombres, por la emancipación de la humanidad. Si nadie puede emancipar a otro sin estar emancipado él mismo, el Estado cristiano, sometido como estaba a la esclavitud religiosa, tampoco podía emancipar a los judíos.

La forma más rígida de la oposición entre judíos y cristianos es la oposición religiosa. Por lo tanto, resulta imperativo suprimir esa oposición. Pero ¿cómo suprimirla? Volviéndola imposible, es decir, *suprimiendo la religión*. Tan pronto como judíos y cristianos reconozcan que sus religiones opuestas no son nada más que fases diversas en el desarrollo de un mismo espíritu humano —o, como dice Bauer, distintas “pieles de serpiente” que los hombres se han ido poniendo y sacando sucesivamente en el curso de la historia— ya no se enfrentarán más en el plano religioso, sino en un plano crítico, científico y exclusivamente humano. La ciencia sellará entonces la unidad, dado que las oposiciones en el plano científico las resuelve la misma ciencia. No habrá emancipación posible mientras el Estado no se libere de la religión: sólo un Estado religiosamente neutro puede asegurar la igualdad política de todos los grupos religiosos; y si algunos, y hasta la mayoría, creyeran que aún deben cumplir sus deberes religiosos, esta práctica debería serles permitida como un asunto meramente privado.

Después de examinar críticamente esta posición, Marx la considera demasiado superficial. Ante todo, por ser típicamente idealista, ya que pretende resolverlo todo en el plano de las ideas. Pero hay también una objeción de fondo: Bauer no logra plantear adecuadamente el problema, y mucho menos lo resuelve de manera satisfactoria, porque confunde la *emancipación política* con la *emancipación humana general*. O sea que la cuestión judía no es un caso único y aislado, sino que es un caso particular dentro de una problemática mucho más amplia. El judío, en efecto, puede muy bien emanciparse políticamente, acceder al pleno ejercicio de los derechos cívicos en un Estado secularizado, y seguir sin embargo siendo judío. La democracia formal le habrá dado la libertad civil, pero él mismo, como hombre, seguirá esclavizado por la alienación religiosa. Por no haber elevado el problema a estas alturas, por no haber distinguido entre la emancipación del hombre como ciudadano y la emancipación del hombre como hombre, Bauer ha incurrido en contradicciones y ha dejado sin resolver la cuestión fundamental.

¿Cómo se debe encarar entonces la cuestión judía? La primera condición, afirma Marx, es superar el planteo *teológico* del problema. Hay que descender el velo religioso que ha encubierto durante siglos el verdadero rostro del judío y verlo, no como ciudadano abstracto, sino como individuo real y concreto, en su vida empírica y en su trabajo. De allí la taxativa frase de Marx: "*No busquemos el secreto del judío en su religión, sino busquemos el secreto de la religión en el judío real*". Esto quiere decir que no fue la religión la que creó el problema judío, sino todo lo contrario: el judío real, las necesidades de la vida real y concreta, son las que determinan la esencia de la religión judía. ¿Y cuál es, para Marx, el "judío real"? Es el hombre de nuestro mundo y de nuestra sociedad; no el judío del sábado, sino el de los demás días de la semana. De él es necesario partir, porque la capacidad de emancipación del judaísmo depende de su relación con el actual mundo esclavizado.

Con estos presupuestos, Marx expone su propia visión del judaísmo, en la que ya se deja traslucir su pensamiento ulterior sobre la alienación religiosa como reflejo de la alienación económica, propia de la sociedad capitalista. Esta interpretación le ha valido a Marx el calificativo de antisemita o, por lo menos, de promotor del antisemitismo. Muchos judíos piensan incluso que él representa el caso típico del judío converso (o hijo de converso) que cumple la sagrada misión de humillar su origen judaico y de vituperar la religión de sus antepasados. Otros piensan, en cambio,

que las ideas de Marx, si bien son tremendamente dolorosas para todo judío fiel a su procedencia y a su pueblo, merecen ser tenidas en cuenta: "Una respuesta sentimental no basta para acallar nuestra conciencia nacional y científica. Debemos internarnos profundamente en las concepciones de Marx y estudiarlas a través de un análisis científico, objetivo y concreto"⁶. (No hay que olvidar, sin embargo, que en una carta a Arnold Ruge, fechada en 1843, Marx confiesa la "gran repugnancia" que le inspira la religión israelita).

Según Marx, hay que establecer con toda claridad cuál es el *factor social* que hace posible la existencia del judío y que, una vez eliminado, producirá necesariamente la disolución del judaísmo. Pero entiéndase bien que al procurar la disolución del judaísmo Marx no justifica ninguna forma de terrorismo antisemita. Todo lo contrario: de lo que se trata, en realidad, es de suprimir las contradicciones de la sociedad burguesa que producen la alienación económica y su reflejo en la conciencia, que es la alienación religiosa. Al quedar eliminadas esas contradicciones, el judaísmo ya no tendrá ninguna base de sustentación en la vida social. Por eso, según Marx, la emancipación humana y social del judío no podrá consumarse mientras la sociedad no se libere de las contradicciones que hacen posible la existencia del judaísmo.

Para esclarecer la verdadera esencia del judío real, Marx se pregunta cuál es la *base subjetiva* del judaísmo. Y su respuesta es terminante: el espíritu práctico, el egoísmo utilitario. Esta necesidad práctica, a su vez, lo lleva a practicar un *culto terrenal* —la compraventa, el tráfico menudo— y a postrarse en adoración ante un *dios terreno* —el dinero—. Y cuando Marx se explaya sobre los presuntos rasgos del carácter judío, su lenguaje se torna incisivo e hiriente, en el mejor estilo antisemita: el judío no tiene nacionalidad; su "nacionalidad quimérica" es el comercio. "El dinero es el celoso dios de Israel, un dios ante el cual ningún otro dios puede subsistir. El dinero envilece a todos los dioses de los hombres: los transforma en una mercancía... El dinero es la esencia alienada del trabajo y de la existencia (*Dasein*) del hombre, y esta esencia extraña lo domina, y él la adora... La letra de cambio es el dios del judío. Su dios no es otro que la letra de cambio ilusoria"⁷.

(Notemos, de paso, que esta crítica del espíritu práctico judío afecta también al cristianismo y al conjunto de la sociedad bur-

6 I. Tubin en: Carlos Marx, *La cuestión judía*, Editores Dos, Buenos Aires, 1970, pág. 35.

7 *La Sagrada Familia*, págs. 17-18.

guesa. Según Marx, el dios terrenal de los judíos se ha convertido en el dios del mundo, porque el egoísmo utilitario informa también a la sociedad cristiana y hasta se puede decir que es en ella donde llegó a su máximo desarrollo. Así, a través del cristianismo, el judaísmo alcanza su culminación en la sociedad burguesa, ya que ésta sólo se ha expandido verdaderamente en el mundo cristiano. No sólo en el *Pentateuco* y en el *Talmud*, sino también en la sociedad presente descubrimos el ser del judío: no un ser abstracto, sino eminentemente concreto; no sólo como mezquindad del judío, sino como mezquindad judaica de toda la sociedad. De allí lo paradójico de la situación: el judaísmo no es otra cosa que un epifenómeno de la sociedad burguesa; *ésta no cesa nunca de engendrar al judío*).

Una vez descubierto el factor social que será necesario suprimir para llegar a la superación del judaísmo, lo único que resta es sacar la conclusión. Apenas la sociedad haga desaparecer la esencia *empírica* del judaísmo —el pequeño negocio y sus premisas— el judío ya no será posible, porque su conciencia no tendrá más objeto, y la base subjetiva del judaísmo —la necesidad práctica— se habrá humanizado. La conciencia religiosa se desvanecerá como el olor a encierro en la atmósfera vital de la sociedad. Y al mismo tiempo quedará también superado el conflicto entre la existencia individual, sensible, y la existencia genérica del hombre. Por lo demás, cuando el judío reconoce la vacuidad de su modo de ser práctico y se empeña en vencerla, ese esfuerzo lo libera de todo lo que había sido su desarrollo hasta aquel momento: él trabaja por la emancipación humana como tal y reacciona contra la expresión suprema de la alienación humana.

Al leer los célebres ensayos del joven Marx "*Sobre la cuestión judía*" —y de un modo particular la contundente frase conclusiva: "La emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad liberada del judaísmo"— hay motivos más que suficientes para preguntarse si el creador del materialismo dialéctico era en realidad antisemita. Este problema ha dado lugar a debates apasionados y no es éste el momento de resolverlo. Lo cierto es, sin embargo, que el *antijudaísmo* de Marx no puede ser tachado específicamente de *fobia antisemita*. Porque lo que a Marx le interesaba realmente era llevar hasta sus últimas consecuencias la crítica de la religión, y los escritos de Bauer le ofrecieron una excelente oportunidad de realizar esa crítica en *función del judaísmo*. Pero, de hecho, sus ataques se dirigen por igual contra el judaísmo y el cristianismo y, de un modo más general, contra la esencia misma de la religión. Críticos de la religión ha habido

siempre, desde los profetas de Israel y los filósofos griegos hasta los Padres de la Iglesia y los escritores de la Ilustración. Pero aquellas críticas, por lo general, no estaban dirigidas contra la esencia misma de la religión, sino que apuntaban en especial a determinadas creencias o costumbres religiosas consideradas falsas o absurdas, o bien, como las denuncias de los profetas, ponían al desnudo las inconsecuencias prácticas entre la fe y la vida. El joven Marx, por el contrario, intentó llevar esa crítica hasta sus consecuencias más extremas: según él, la religión constituye la primera y más radical de las alienaciones, ya que despoja al hombre de su verdadera esencia y la proyecta en un cielo imaginario. Y las ideas religiosas no se destierran de la conciencia con especulaciones abstractas —como creían Bauer, Feuerbach y otros neohegelianos— sino transformando real y prácticamente la estructura de la sociedad y las relaciones entre los hombres. Tal crítica afecta obviamente tanto al judaísmo como al cristianismo y a cualquier otra forma de expresión religiosa. Y de este hecho es necesario partir si se quiere responder a la crítica de Marx de una manera racional y no puramente emotiva.

De todos modos, llama mucho la atención que el genio creador del materialismo *histórico*, al ocuparse de la cuestión judía, haya pasado enteramente por alto un elemento *histórico* de capital importancia para la comprensión del judaísmo: el problema de la “nacionalidad” judía. Sobre este punto Marx se pronuncia en forma tan terminante como superficial, cuando afirma que se trata de una nacionalidad puramente “imaginaria”: ella no es otra cosa que la nacionalidad de los negociantes y financistas. (Por lo demás, esa expresión está tomada de Bauer, que no atinaba a entender por qué los judíos se aferraban tan obstinadamente a una nacionalidad que no era real sino imaginaria).

Sin embargo, el hecho es que si el pueblo judío logró sobrevivir a pesar de casi dos mil años de diáspora, y en medio de toda clase de hostigamientos y persecuciones, fue porque en él se mantuvo siempre viva la conciencia de formar una nación con una identidad y una personalidad propias. A pesar de la dispersión, los judíos se sintieron miembros de un mismo pueblo y juntos recorrieron un largo camino histórico, que imprimió su huella en la religiosidad, la cultura y el carácter judíos. Ese carácter fue sufriendo profundas modificaciones bajo el impacto, casi siempre adverso, de las circunstancias por las que el pueblo atravesó a lo largo de su historia. Pero la conciencia de la identidad nacional no es el producto de las circunstancias vividas en la diáspora, sino que hunde sus raíces en un pasado más remoto, en los

tiempos en que Israel existió como nación y tuvo un suelo propio y una patria donde habitar. Y fue precisamente esa conciencia nacional la que dio el impulso decisivo para la constitución del Estado judío. ¿O acaso Marx habría hablado de "nacionalidad imaginaria" si hubiera tenido que explicar histórica y sociológicamente el proceso que llevó a la constitución del Estado de Israel?

Cien años después de publicados los ensayos de Marx, Jean-Paul Sartre escribió sus *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Las premisas filosóficas de las que parte son completamente diversas, pero el error de fondo es el mismo: sin tener en cuenta la *historia*, Sartre afirma que el pueblo judío es una creación del antisemitismo: "contrariamente a la opinión difundida, el carácter judío no provoca el antisemitismo, sino que, a la inversa, es el antisemita quien crea al judío"⁸. Es verdad que Sartre escribió estas *Reflexiones* en 1944, es decir, antes que Israel se constituyera como Estado independiente, y cuando él mismo aún no había modificado radicalmente su filosofía de la libertad, en parte presionado por la "fuerza de las cosas" y en parte debido a su confrontación con el marxismo. Seguramente, si Sartre se hubiera pronunciado veinte años más tarde sobre el contenido de sus *Reflexiones*, se habría escandalizado tanto como se escandalizó al releer sus primeras obras teatrales y habría dicho lo mismo que dijo de ellas: "*¡Es increíble, pero verdaderamente lo pensaba!*". De cualquier manera, vale la pena llamar la atención sobre estas páginas casi olvidadas, resumiendo muy brevemente la interpretación que dan del judaísmo.

Así como en cada ciudad hay grandes recolectores de residuos, así también existen en cada nación grupos humanos que cargan sobre sí todo lo repulsivo que hay en el mundo. Los norteamericanos tienen a los negros; otras naciones, a los judíos. El judío es para el antisemita un espíritu maligno, el demonio encarnado. Y es ese odio el que crea al judío: él se va haciendo a sí mismo bajo la "mirada" hostil del otro, que necesita proyectar esa imagen para descargar en ella todo lo malo e inconfesable que lleva dentro de sí mismo.

El pueblo judío fue primeramente una comunidad nacional y religiosa, y esto le aseguró por un tiempo su unidad, su cohesión y su continuidad históricas. Pero siglos de diáspora y de segregación lo fueron vaciando paulatinamente de aquellos caracteres

8 Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Sur, Buenos Aires, 1948, pág. 133.

históricos concretos. Los judíos —afirma sorprendentemente Sartre— ya no tienen entre sí comunidad de intereses ni comunidad de creencias; no tienen la misma patria y carecen de historia. Y si es verdad, como dice Hegel, que un grupo es histórico en la medida en que tiene memoria de su pasado, la colectividad judía es la menos histórica de todas las sociedades, porque sólo puede conservar el recuerdo de un largo martirio, es decir, de una “larga pasividad”.

Pero si la comunidad judía no es ni nacional, ni internacional, ni religiosa, ni étnica, ni política, ¿qué es en definitiva lo que *hace* al judío? Ya lo hemos insinuado más arriba: lo que hace al judío es su *situación* en la sociedad; *el judío es el hombre a quien los demás hombres consideran judío*. Haga lo que haga, a los ojos de los demás es y será judío; y *él mismo se piensa como judío porque el antisemita lo ha puesto en situación de tal*. Esta es, dice Sartre, la “verdad” simple y sencilla de la que es preciso partir.

Una vez establecida esta “verdad”, Sartre no duda en sacar de ella múltiples consecuencias. Como es el antisemita el que crea al judío, es inútil que éste pretenda retirarse a un lugar donde podría olvidar su condición de judío: en todas partes encontrará ese amargo veneno que es la conciencia y la mirada hostil de los demás. Como el judío depende de la opinión en lo que concierne a su profesión, a sus derechos y a su vida toda, su situación es por completo inestable: está a merced del mal humor, de una pasión cualquiera de la sociedad “real”. Como los judíos no tienen nacionalidad propia ni historia común, el sólo vínculo que los une es el desprecio que hacia ellos siente la sociedad que los rodea. Así, de la opinión, de la mirada y del resentimiento de los demás surge ese personaje quimérico, a la vez desconocido y familiar, inasible y cercano, que obsesiona al judío y que no es otro que él mismo —él mismo tal cual es para su prójimo—.

A partir de estas premisas, Sartre trata de precisar en qué condiciones se puede encarar la solución de la cuestión judía. Ciertamente, la solución no está en la asimilación, porque la asimilación es imposible: por más que el judío se las ingenie para hacerse aceptar por la sociedad, ésta lo seguirá rechazando. Tampoco se resuelve el problema con la formación de un Estado judío: aunque un reducido número de judíos franceses se decidiera a radicarse en Palestina, la inmensa mayoría optaría por quedarse en Francia. Y el estado actual de los espíritus haría de tan legítima opción una fuente de conflictos para los judíos. A los ojos del antisemita, la constitución de una nación judía suministra la prueba de que el

judío está fuera de lugar en el país donde vive. Antes le reprochaban su raza; ahora lo consideran dependiente de una nación extranjera: "Nada tiene que hacer entre nosotros; que se vaya a Jerusalén". Así el conflicto se extiende a los mismos judíos: el judío francés se irrita contra el sionista, que viene a complicar su situación ya de por sí delicada, dando nuevos argumentos al antisemita; y el sionista se irrita contra el judío francés, a quien acusa *a priori* de inautenticidad. (Y es preciso reconocer que, al menos en este punto, los hechos han dado a Sartre su parte de razón: la formación del Estado judío, además de plantear los problemas específicos de un Estado independiente, también planteó un *nuevo* problema a los judíos de la diáspora).

¿Qué se debe hacer entonces? Si lo que hace al judío es su situación en la sociedad, y si en esa situación lo ha puesto el antisemita, será preciso transformar radicalmente esa situación: así desaparecerán *al mismo tiempo* el antisemita y el judío. Pero está demostrado que el antisemitismo es una estructura de nuestra sociedad clasista, maniquea y prelógica. Ella crea al judío porque tiene necesidad de él. Si la sociedad medioeval toleró su existencia, fue porque el judío asumía ciertas funciones económicas que lo hacían indispensable. Hoy esas funciones son accesibles a todos, pero el irracionalismo maniqueo del antisemita sigue necesitando al judío como mito explicativo. Por eso, sólo a muy largo plazo se puede pensar en transformar la sociedad hasta tal punto que la elección del antisemita resulte imposible. Mientras tanto, dejar a la revolución futura el cuidado de liquidar la cuestión judía sería una solución perezosa. Lo que hay que hacer ya es lograr que la sociedad garantice al judío la plenitud de sus derechos. Porque si no respetamos la persona del israelita ¿quién nos respetará? Nadie estará seguro mientras un judío, en cualquier parte del mundo, pueda temer por su vida.

Estos testimonios acerca del judaísmo han sido extractados, más o menos al azar, de una literatura pletórica de auténticos deseos de comprensión y de diálogo, pero en la que también sobreaman los prejuicios, las calumnias, los resentimientos y los desatinos de las más variadas especies. Pocas cuestiones han dado y siguen dando pie a debates apasionados, que con harta frecuencia hacen predominar los sentimientos sobre el buen sentido y la razón. Pero una cosa es cierta: el judaísmo, quizá mucho más que otros fenómenos históricos y sociales, se presta a múltiples interpretaciones. Y eso, no tanto por la incapacidad humana de llegar al conocimiento de la realidad, sino por la

riqueza y complejidad de un fenómeno que se resiste a dejarse abarcar desde un solo punto de vista.

En esta pluralidad y en este conflicto de las interpretaciones también le corresponde un lugar a la *interpretación cristiana del judaísmo*. Tal interpretación parte de dos presupuestos inmodificables. J. Danielou los señala con toda claridad y precisión: 1. Cada pueblo tiene su *grandeza*, pero ningún otro pueblo tendrá una grandeza comparable a la de Israel. Porque de la raza de Israel el Hijo de Dios tomó la humanidad asumida por El. Es una grandeza tan vertiginosa que desconcierta nuestra imaginación: Jesucristo vive para siempre y será eternamente judío de raza, confirmando así a Israel un privilegio eternamente único. Israel será para siempre el pueblo "al que pertenecen la adopción filial y la gloria, las alianzas y la Ley, el culto, las promesas y los patriarcas, y del que nació Cristo según la carne" (*Rom 9,4*). Y también los más grandes santos del cristianismo son judíos: María antes que nadie, hija de David y madre de Dios; Juan Bautista el Precursor y José, el padre adoptivo de Jesús; Pedro, Pablo y todos los demás Apóstoles. Tal es la gloria de Israel, que nadie le podrá arrebatar. 2. Pero es precisamente aquí donde encontramos el *misterio* de Israel: porque esta gloria que le reconocen los cristianos, él mismo la desconoce. Como el velo tendido sobre el rostro de Moisés impedía al pueblo contemplar la gloria de ese rostro, así el velo de la letra impide a una parte del pueblo judío contemplar la gloria de Dios en el rostro de Jesús, hijo de David. Sólo a una parte, porque la Iglesia, a lo largo de los siglos, ha contado siempre con un "resto" de Israel⁹.

Pero éstos no son más que presupuestos. A partir de ellos, es tarea del cristianismo arriesgar una interpretación más amplia y comprensiva, teniendo en cuenta, en primer lugar, los datos del Nuevo Testamento, y sin perder de vista que la historia de Israel se manifiesta como algo tan peculiar, insondable y orientado hacia una meta, que "no es comparable a ninguna otra historia ni se la puede manipular en modo alguno"¹⁰. Y es precisamente en este punto donde hay que situar el aporte fundamental de Franz Mussner, el conocido exégeta y teólogo alemán.

Este aporte es una especie de reparación histórica después de los crímenes del nazismo; pero también es una exigencia objetiva de la teología cristiana. Mussner lo señala en el *Prólogo* de su libro: "Dado que en la época de los Padres de la Iglesia se escri-

9 Jean Danielou, *Dialogue avec Israel*, La Palatine, Paris-Genève, 1963, pág. 7.

10 M. Barth en: *Paulus-Apostolat oder Apostel?*, Regensburg, 1977, pág. 96.

bieron *'Tractatus adversus judaeos'* cuyo espíritu antijudaico ha perdurado hasta nuestros días, será oportuno y tal vez haya llegado el momento de escribir un *'Tractatus pro judaeis'* situado en el contexto de la nueva mentalidad global y del cambio que se ha producido en las iglesias en lo que toca a su relación con el judaísmo. Eso es precisamente lo que se pretende en el presente libro. Detrás de él está el proceso de largos años de aprendizaje, un verdadero cambio de pensamiento, y el deseo del autor no es otro que el de invitar con este libro a los lectores a introducirse en ese proceso y a pensar acerca de Israel, el hermano mayor y la "raíz" de la Iglesia, de una manera nueva y muy diversa de la practicada en el pasado y, en parte, por desgracia, todavía en el presente. Esa es la razón por la que este libro ha sido escrito antes que nada para los cristianos. Si además sus lectores judíos llegan a afirmar que en él un teólogo cristiano ha escrito acertadamente acerca de los judíos, eso colmará de alegría a su autor".

En la parte central de su obra, Mussner aborda los problemas que obviamente no pueden estar ausentes en un *"Tratado sobre Israel"*: la gran herencia creyente de Israel —es decir, los grandes temas del Antiguo Testamento que la Iglesia ha incorporado a su propio acervo espiritual—, Jesús "el Judío" y Pablo e Israel. Luego viene un extenso capítulo, titulado "reparación teológica", en el que se tratan las cuestiones más espinosas: Jesús y los fariseos, el "antisemitismo" de los evangelios y de los demás escritos del Nuevo Testamento, quién es el culpable de la muerte de Jesús, la exclamación "¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!", y la pregunta sobre la posibilidad que tenía Israel de reconocer a Jesús como Hijo de Dios. Todo esto concluye con un importante "balance" en el que se exponen detenidamente las convergencias y divergencias entre Israel y el cristianismo.

El desarrollo de los temas antes enunciados aparece encuadrado por un capítulo introductorio y un capítulo conclusivo. El primero trata de esbozar una teología cristiana de Israel; el segundo traza un conjunto de tareas y metas comunes. En su intento de síntesis teológicas, Mussner desarrolla doce temas, que se extienden desde la elección de Israel y la alianza perenne de Dios con su pueblo hasta los célebres textos del Nuevo Testamento: "La salvación viene de los judíos" (*Jn* 4, 22) y "Todo Israel se salvará" (*Rom* 11, 26). (Aquí conviene recordar que la traducción italiana de esta obra lleva una breve presentación crítica de Jorge Mejía, Secretario de la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo. En ella, Mejía considera exagerada la función hermenéutica que Mussner atribuye a los campos de concentración y

de exterminio de la época nazi. Más positiva, en efecto, es la vinculación de la Iglesia con su raíz hebrea, no sólo para entablar un diálogo ecuménico, sino también desde el punto de vista puramente teológico). Y en el capítulo conclusivo, Mussner afirma que la Iglesia y el judaísmo deberían comprometerse en una tarea de cooperación responsable y de alcance mundial, sin eliminar por ello sus rasgos específicos.

Es imposible que un trabajo de esta envergadura no presente ciertos puntos débiles. Mussner es el primero en reconocer que en este campo queda todavía mucho por hacer y que tanto la reflexión teológica como el diálogo judeo-cristiano tienen mucho que aportar en esta tarea común. Señalemos dos puntos que ayudarían a prolongar y profundizar el pensamiento del autor.

En primer lugar, el exégeta alemán renuncia deliberadamente a proponer directivas concretas de acción política. Pero sería ilusorio ignorar que el diálogo con el judaísmo tiene que afrontar inevitablemente ciertas cuestiones de carácter político. Pensemos, por ejemplo, en el problema de los lugares santos; pero, sobre todo, en la relación de Israel con los palestinos. Cuando Mussner trata de elaborar una teología de la "tierra" —tema central en el Antiguo Testamento— ni siquiera alude a ese conflicto. Sin duda, éste es un campo en el que se mezclan casi inextricablemente las consideraciones teológicas y religiosas con los intereses políticos; pero es deber y responsabilidad del teólogo ayudar a delimitar las áreas y a esclarecer los problemas. De lo contrario, las reflexiones teológicas estarían como flotando en una atmósfera de irrealidad, sin penetrar en los aspectos conflictivos. (Ver, sobre este problema, las interesantes puntualizaciones de Antonio González Lamadrid en: *La fuerza de la tierra. Geografía, Historia y Teología de Palestina*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1981, esp. págs. 268-286. En este trabajo, el autor expone las reflexiones de J. Maritain, W. Vischer, A. de Pury y las suyas propias sobre esta candente y debatida cuestión).

En segundo lugar, no hay que olvidar que la apertura para el diálogo, si bien no implica abdicar de las propias convicciones ni anular o encubrir las oposiciones existentes, exige, eso sí, reconocer que cada individuo está forzosamente restringido a un determinado punto de vista. Por eso el diálogo judeo-cristiano, si quiere ser un verdadero diálogo y no la yuxtaposición de dos monólogos, debe tener en cuenta no sólo el punto de vista de una de las partes, sino también el enfoque, la perspectiva y los intereses del interlocutor. Consiguientemente, un tratado de *teología cristiana* sobre el judaísmo tendría que incluir también algunos capítulos destina-

dos a exponer cómo el judío se entiende a sí mismo, cómo interpreta su propia existencia y qué sentido atribuye a la misión que le toca cumplir en el mundo. Esto, sin desconocer la variedad de tendencias y el pluralismo reinante en los distintos sectores del judaísmo contemporáneo.

Por supuesto que estas observaciones no intentan desmerecer el valor o la importancia de esta obra de Mussner. Creemos, por el contrario, que ella marca un hito fundamental en la historia del diálogo judeo-cristiano. Por eso mismo hemos tratado de mostrar algunas direcciones por las que el camino que ha abierto Mussner podría ser enriquecido y ampliado.

ARMANDO J. LEVORATTI