

PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA DE LAS RELACIONES JUDEO—CRISTIANAS

Todo nuevo compromiso de la Iglesia ensancha necesariamente su horizonte teológico. El que ella asumiera en el Segundo Concilio Vaticano al proponerse entablar, con el consenso de la otra parte, un diálogo con el judaísmo, abre una nueva etapa en la apreciación teológica de esta antigua y siempre viva religión, con la cual el cristianismo tiene más vínculos que con cualquier otra, puesto que en última instancia procede de ella y ella ha moldeado, como hoy comúnmente se admite, no pocas de sus concepciones básicas, en la Escritura y la Tradición, y no pocas también de sus formas de culto. Esta misma afirmación es ya un elemento de esa nueva apreciación teológica de la cual hablamos, y de la cual el Concilio ha sentado las sólidas bases. No obstante, estamos recién, por eso mismo, al principio de una teología cristiana del judaísmo, y los principios son siempre difíciles. Varios años de experiencia en este arduo campo y doce meses de servicio en la Comisión vaticana para las relaciones religiosas con el judaísmo me han convencido ampliamente de que es precisamente el aspecto teológico de tales relaciones, estudiado y esclarecido por los católicos (y los demás cristianos), en un continuo diálogo con el judaísmo, pero como obra inevitablemente propia e interna de la Iglesia, que las hará progresar más allá del "encuentro fraterno" y contribuirá a nuestra renovación interna en esta delicada materia. El diálogo, ecuménico o interreligioso, o asume y aclara la problemática teológica que él mismo suscita o se estanca y retrocede.

En este primer artículo sobre el tema no se trata tanto de hacer el inventario de los complicados problemas, bíblicos, teológicos e históricos, que las relaciones judeo-cristianas comportan, si bien sobre esto se ha trabajado ya bastante en el seno de la Comisión misma, sino de mostrar, en tres ejemplos, cómo tales problemas, o algunos de ellos, son planteados y resueltos. Esta presentación tendrá, me parece, la ventaja de ayudar a la delimitación del planteo de los problemas en cuestión, mediante la exposición y crítica de las soluciones propuestas.

La literatura es ya enorme y se añaden nuevos escritos cada día. Por eso, quiero limitarme ahora a tres libros de origen norteamericano, que tienen la ventaja, cada uno a su modo, de intentar, desde puntos de vista diversos, un enfoque apreciablemente complejo de los problemas aludidos. La ficha bibliográfica respectiva va en nota 1. Por razones prácticas comienzo por el más reciente. Así se advertirá mejor la continuidad (o discontinuidad) de los

aportes de cada uno. Por otra parte, los tres libros y sus respectivos comentarios se ordenarán también así de mayor a menor convergencia (o también a abierta divergencia) con la propia opinión del presente autor. No es necesario decir que éstas son y quedan estrictamente personales.

"Fe sin prejuicios" de Fisher¹

El autor de esta pequeña obra es el actual secretario del Secretariado para las relaciones judeo-cristianas de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, cargo para el cual lo prepara una buena formación académica de biblista y especialista en cuestiones judías. Su tesis doctoral, presentada en 1976 a la New York University, versa precisamente sobre la actitud ante judíos y judaísmo de varias series de manuales de educación religiosa para alumnos y profesores, en uso en su país (cf. p. 176). De este trabajo ha hecho amplio uso en el último capítulo de su libro.

El subtítulo de éste dice a las claras su propósito. Reza así: "Rebuilding Christian Attitudes toward Jews and Judaism". Se propone entonces una finalidad didáctica y pastoral. Como el Dr. Fisher es un laico, esta orientación de su obra y de su actividad le añade mayor interés. Está él convencido, no sin razón, de que al compromiso del cristiano con su fe, sobre todo después del Segundo Concilio Vaticano, pertenece esta preocupación dominante acerca de cómo los fieles de nuestra comunidad católica miran al judaísmo como religión y a los judíos individuales: si a la luz del Concilio y de la verdadera tradición católica, o de otro modo, que podría estar inficionado de antiguos prejuicios, no por eso menos perniciosos.

En vista de esto, divide su libro en siete capítulos precedidos de una introducción y completados por una serie de apéndices. A lo largo de su exposición los mayores problemas de la actitud cristiana ante el judaísmo y los judíos, la antigua y la reciente (pero más auténtica) son examinados sobria pero adecuadamente. Citemos algunos ejemplos. Fisher comienza por presentar una síntesis histórica de nuestras relaciones mutuas, sin ocultar nada, pero también sin acentuar excesivamente los lados oscuros, como a veces se hace, incluso en algunos de los libros que aquí comentamos, con una especie de masoquismo. Esto brinda ya al lector (cristiano, sobre todo, a quien se dirige en primer término) un buen estado de la cuestión. Luego encara los *puncta salientia* de una renovada actitud de nuestros fieles ante el judaísmo: el judaísmo de Jesús, la pintura y el papel de los judíos en el Evangelio ("Are the Gospels Anti-Semitic?"), la responsabilidad por la muerte de Jesús. Un capítulo (el V) intenta dar las coordenadas teológicas para un diálogo futuro. Lo que queda del libro es más bien práctico e ilustrativo. Los apéndices comprenden la reproducción de varios documentos oficiales sobre relaciones judeo-cristianas, incluidas las "Orientaciones y Sugerencias" de la Comisión romana y una sumaria bibliografía, entre otras

¹ Eugene Fisher. *Faith without Prejudice. Rebuilding Christian Attitudes Toward Judaism*. Paulist Press. New York/Ramsey/Toronto 1977. 179 pp.

John T. Pawlikowski. *Sinai and Calvary. A Meeting of two Peoples*. Benziger. Beverly Hills. 1976 Ca. 229 pp.

Rosemary Ruether. *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Antisemitism*. A Crossroad Book. The Seabury Press. New York. 1974. 294 pp.

cosas. En suma, un buen manual para iniciarse en esta nueva y difícil materia. Sería muy de desear que existiera algo semejante en español².

En las cuestiones más delicadas y controvertidas, las posiciones de Fisher son generalmente prudentes y atentas a los diferentes aspectos de las mismas. Sin profundizar mucho teológicamente, se advierte una básica sensatez que lo guía con seguridad suficiente. Así, su exposición sobre el judaísmo de Jesús, su relación con la enseñanza judía contemporánea y sus representantes, su enraizamiento en la tradición anterior es informada e iluminante. Igualmente, Fisher no acepta la tesis del tercero de los libros que aquí comentamos sobre el carácter intrínsecamente antisemítico de la literatura neotestamentaria y en particular de los Evangelios³. Ofrece explicaciones convincentes de los textos generalmente aducidos a favor de esta tesis (cualquiera sea la orientación teológica del autor). Estas explicaciones tienen en cuenta la perspectiva histórica de los textos en cuestión. Se apoyan además en las adquisiciones del capítulo precedente (I) sobre el judaísmo de Jesús y la verdadera imagen del farisaísmo de entonces. Conviene retener a este respecto el notable texto del Talmud, donde aparece dos veces (Berakot 9, 7; Sota 5, 7), resumido por Fisher (pp. 38-9) y aplicado por él a la interpretación del famoso texto de Mateo 23, con las siete maldiciones (ib. 13-36)⁴. Aquel texto talmúdico no es, en efecto, clemente con diversas clases de fariseos que califica irónica y duramente, aplicándoles un epíteto. De las siete que enumera, sólo dos son positivas⁵.

Si este texto revela una capacidad de autocritica en el farisaísmo (porque son ellos los autores del Talmud), que los cristianos generalmente desconocen, Fisher usa otras citas de la literatura hebrea postbíblica para probar, con argumentos literarios, la profunda división y la amarga polémica que separaba entonces a saduceos y fariseos. Este conflicto interno, al cual se

2 El título alude claramente al del libro de Bernhard Olson: *Faith and Prejudice*. Yale University Press 1963.

3 Fisher no se ocupa del problema de Pablo, hoy puesto sobre nuevas bases por el libro de E.P. Sanders. *Paul and Rabbinic Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. SCM Press Ltd. Londres 1977.

4 Notar los paralelos parciales en Mc 12, 38-40; Lc 11, 37-52; 20, 45-47.

5 Es quizá interesante para los lectores de lengua española traducir aquí del inglés la lista en cuestión:

- el fariseo "del hombro", porque lleva sus buenas obras al hombro para que sean vistas por todos.
- el fariseo "de la breve espera" que dice a quien lo necesita para algo: "espere hasta que haya hecho esta buena acción".
- el fariseo "del cálculo" o la "tenencia de libros" que calcula las virtudes y vicios.
- el fariseo "lastimado" que hierre su cabeza contra el muro delante por no mirar una mujer o mueve los pies por humildad hasta herirlos.
- el fariseo "de pilón" que lleva la cabeza inclinada también por humildad como un pilón en el mortero.
- el fariseo "temeroso de Dios" como Job.
- el fariseo "amante" como Abraham.

La lista ha sido evidentemente puesta en lenguaje moderno por Fisher y adaptada a la expresión castellana por mí.

Es sabido que la palabra aramea perisin en este texto puede no significar exactamente "fariseos".

añade, desde el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, una tercera parte, los esenios, es utilizado por Fisher como principio explicativo para ciertos textos evangélicos, duros contra los judíos contemporáneos. En su tenor original, tales textos se referirían precisamente a los saduceos, adoptando respecto de ellos, más bien infieles a la gran tradición del judaísmo bíblico, una actitud semejante a la de los mismos fariseos. Esta hipótesis, propuesta también por otros autores, reviste indudable interés, en cuanto tiende por lo menos a exorcizar los fariseos de una imagen peyorativa, ciertamente falsa en cuanto generalizada que ha pasado incluso al lenguaje usual en varios idiomas modernos. Las "Orientaciones y Sugerencias" de 1975 tenían ya algo que decir al respecto⁶. Este texto representa sin duda una orientación oficial de la Iglesia al respecto.

No obstante, me parece que tal hipótesis requiere todavía más profundizado estudio. En este sentido, alguna explicación particular que Fisher hace del tema (pp. 47-48), a título de contexto original de la parábola de los talentos (Mt 25, 14-30; cf. Lc 19, 11-27), no resulta del todo convincente, si bien el paralelo del *Seder Eliyahu Zutta* es valioso y digno de cuidadosa atención. Pero queda en suspenso si los dos siervos allí representados encarnan respectivamente a fariseos y saduceos.

Estaría menos de acuerdo con Fisher en su capítulo (IV) sobre la responsabilidad por la muerte de Jesús. Aquí las líneas fundamentales del tema, en cuanto expuestas por el mismo Segundo Concilio Vaticano (Declaración "Nostra aetate" n. 4) son indiscutibles. Tal muerte no se puede atribuir ni a todos los judíos que vivían en aquel tiempo, ni mucho menos a los actuales. Pero la Declaración menciona expresamente las "autoridades de los judíos con sus secuaces"⁷ y cita en nota Jn 19, 6, que dice (en la versión de la Biblia de Jerusalén, fiel al texto griego): "Cuando lo vieron los sumos sacerdotes y los guardias, gritaron...". Fisher está obviamente de acuerdo con esto, notando por su parte que tales "autoridades" judías eran solamente los saduceos, con lo cual su principio general de explicación de la presentación evangélica recibe aquí una nueva y muy importante explicación. Según esto, si hay alguna participación judía en el proceso (histórico y jurídico) que conduce a la muerte de Jesús, ella queda limitada a estos miembros degradados y prácticamente apóstatas del pueblo electo. Posición tanto más digna de nota, cuanto que hoy no es infrecuente en ambientes judíos y cristianos, por razones exegéticas y otras, negar toda historicidad a la participación judía y particularmente a la escena del juicio ante el Sanhedrín.

Sea de esto lo que fuere (pero yo creo que se va demasiado lejos, aún desde el solo punto de vista exegético), Fisher completa su explicación propia, con aparente lógica, argumentando a partir de la connivencia con Roma del partido saduceo, para concluir (p. 82) que la motivación del proceso y la sentencia fueron exclusivamente políticas y no religiosas.

6 Cf. nota 1: "Otro ejemplo (de la conveniencia de "hacer explícito el significado del texto, teniendo en cuenta los estudios de los exégetas) es el empleo de las palabras 'fariseo' y 'fariseísmo' que han adquirido un matiz prevalentemente peyorativo". Vale la pena recordar que las "Orientaciones" citadas fueron publicadas por la Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo en la Santa Sede, con la firma de su presidente y secretario.

7 El texto latino original dice así: "Etsi auctoritates Iudaeorum cum suis asseclis mortem Christi userunt...".

Expresamente excluye como "improbable" (*unlikely*) el cargo de blasfemia. Confieso que esta afirmación (si bien no inusual) me deja un poco perplejo. Sin entrar ahora en lo vivo del tema, me parece claro que las razones, o los pretextos, de Pilato, para pronunciar su sentencia son políticas, o reducibles a tales, como lo prueba, entre otras cosas, la inscripción de la cruz⁸. Pero ¿es esto todo? ¿El motivo religioso aducido por los evangelistas (los cuatro) es una mera retroproyección de conflictos posteriores entre Iglesia y sinagoga? ¿Las palabras y la acción de Jesús no producen ningún conflicto de carácter religioso, con nadie? ¿Este conflicto no contribuye, al menos como causa co-determinante, a la secuencia de hechos que concluyen con su entrega a Pilato y su muerte? Sin intentar aquí resolver nada, para lo cual este espacio de breves líneas no bastaría, quisiera plantear el tema, el cual, me parece, es siempre compatible con una total exoneración del judaísmo como pueblo y como religión de un absurdo cargo de deicidio, en la línea del Concilio. Pero creería que, si no se tiene en cuenta exegéticamente el aspecto expuesto o insinuado, se llega a callejones sin salida. Por ejemplo, el episodio de la muerte de Esteban, en Hech 7⁹.

En su capítulo sobre el diálogo (V), Fisher encara, a mi juicio con excesiva rapidez, otros problemas fundamentales para éste, para las relaciones judeo-cristianas, pero sobre todo para una sólida teología cristiana del judaísmo. Señalo aquí solamente uno, que es ciertamente central: el problema de las vinculaciones entre una y otra alianza, la que nosotros (y el Nuevo Testamento: cf. 1 Cor 11, 25 y par., menos Mc en la lección más aceptada) llamamos Nueva y la que, en consecuencia (también con el Nuevo Testamento: cf. 2 Cor 3, 14; Hebr 8, 13), llamamos Antigua. ¿Significa esto que la primera (cf. Hebr 8, 7) no tiene ninguna "vigencia" hoy y que el pueblo judío ha perdido el privilegio del pacto con Dios y así el derecho a llamarse y ser pueblo de Dios? Muchos católicos responderían sin vacilar que sí y es preciso admitir que la corriente teológica dominante hasta hace muy poco tiempo iba en esta dirección. Pero el problema no se resuelve tan fácilmente. El Concilio no ha vacilado en citar dos veces los textos de San Pablo que se refieren a la cuestión (Rom 11, 29; 9, 4; es de notar que, en este texto, el verbo está en presente: "de quien es —o son— la alianza/alianzas", según la

8 Cf. Fisher p. 82.

9 Fisher no me parece tener Hech suficientemente en cuenta en su análisis, no sólo el episodio de Esteban, sino asimismo otros aspectos. Sería también reservado por lo que toca a la recomendación que hace Fisher (p. 88) de la presentación de la Pasión que hace J.T. Townsend, en su libro *A Liturgical Interpretation of Our Lord's Passion in Narrative Form* (NCCJ. New York, 1977). Nada parece sustituir, en efecto, al texto bíblico en sí mismo (cf. "Orientaciones y Sugerencias" n. II: "Es evidente que no pueden cambiarse los textos bíblicos"). Querría aclarar que en el punto de la componente religiosa de la sentencia pronunciada contra Jesús, mi preocupación es ante todo la fidelidad exegética e histórica y no ninguna posición teológica *a priori*. Por eso insisto netamente en la inexistencia del cargo de deicidio. Cualquiera fuera la motivación religiosa de la muerte del Señor no es ciertamente ésta, incluso conforme a la enseñanza del Nuevo Testamento (cf. vgr. Hech 3, 17: "Ya sé yo, hermanos, que obrásteis por ignorancia, lo mismo que vuestros padres"; 1 Cor 2, 8: "(una sabiduría de Dios) desconocida de todos los príncipes de este mundo —pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria—").

lección que se adopte)¹⁰, y si bien tales textos son de difícil interpretación, parece claro que el Concilio no los hubiera usado como los usa si considerara totalmente "inválida" la primera alianza. Aquí hay ciertamente, no sólo un elemento capital en la edificación de una teología cristiana del judaísmo, sino además una orientación para la misma interpretación de la Escritura.

Pero entonces surge la cuestión, recién apuntada, de la relación entre una y otra alianza. Fisher, a la zaga de E. Flannery, su predecesor en el cargo, y de otros pensadores, cristianos y judíos, afirma que la segunda alianza (la Nueva¹¹) es, ante todo, mediada a los cristianos por los judíos, y además y principalmente, consiste en la extensión a los gentiles del pacto en el Sinaí (pp. 94-96). En cuanto a la primera afirmación, creo que hay que mantenerla, si se la entiende histórica y teológicamente, es decir, en el sentido de la historia de la salvación. Porque, como dice el Evangelio según San Juan, en un texto no muy citado¹², pero capital: "Porque la salvación viene de los judíos" (4, 22). Es en el fondo lo mismo que dice San Pablo con su famosa metáfora de la raíz y las ramas y los dos olivos (Rom 11, 16-24), el cultivado y el silvestre. Esto prueba hasta que punto esta concepción está arraigada en el cristianismo primitivo.

En cambio, la segunda afirmación no está exenta de dificultades, para decir lo menos. Porque parece implicar que la Nueva alianza no estuviera dirigida también a los judíos, y aún en primer término. Ahora bien, esta implicación no es de entrada compatible con la enseñanza de la Biblia (cf. ya Jer 31, 31-34) ni con la manera de proceder de los Apóstoles, teológicamente fundada (cf. vgr. Rom 1, 16). Sé que esto acentúa la dificultad, en lugar de resolverla, pero diría que, frente a un problema teológico de esta envergadura, la correcta actitud, y la única válida, es mantener todos los términos del planteo, sin escamotear ninguno. Si la alianza con Israel no está anulada, como parece enseñar el Concilio, tenemos que encontrar todavía la manera cómo esto se combina con la plenitud y la universalidad de la alianza en Cristo. No es éste el lugar ni el momento de tentar una solución¹³.

10 Cf. *Lumen gentium* n. 16: "Por último, quienes todavía no recibieron el Evangelio, se ordenan al Pueblo de Dios de diferentes maneras. En primer lugar aquel pueblo que recibió los testamentos y las promesas y del que Cristo nació según la carne (cf. Rom 9, 4-5). Por causa de los padres es un pueblo amadísimo en razón de la elección, pues Dios no se arrepiente de sus dones y de su vocación (cf. Rom 11, 28-29)".

Nostra aetate n. 4: "La Iglesia siempre tiene ante sus ojos las palabras del apóstol Pablo sobre sus hermanos de sangre, a quienes pertenecen la adopción y la gloria, la alianza, la ley, el culto y las promesas, y también los patriarcas, y de quienes procede Cristo según la carne (Rom 9, 4-5). (El texto bíblico está en bastardilla en el original latino).

ib.: "... los judíos son todavía muy amados de Dios a causa de sus padres, porque Dios no se arrepiente de sus dones y su vocación". La nota 11 cita aquí Rom II, 28-29 y remite al texto recién transcrito de *Lumen gentium*.

11 Calificación que Fisher (como otros) evita. En cuanto al Antiguo Testamento, Fisher prefiere llamarlo (con muchos): "Hebrew Scriptures", denominación ambigua, no sólo porque la clásica está en la Biblia, sino también porque deja de lado los libros (o textos) arameos y griegos.

12 Fisher mismo no lo cita, si no me equivoco.

13 Se podrían notar otros puntos menores, en el libro de Fisher, que resultan discutibles. Cf. vgr. pp. 22-23 sobre la relación del antisemitismo cristiano con el pagano; p. 31 Marción debe ser explicado a partir de la Gnosis, etc. La cita de "populus secundum electionem carissimus",

"Sinai y Calvario" de Pawlikowski

El libro de este religioso servita, profesor en la Chicago Theological Union y conocido promotor del diálogo judeo-cristiano en los Estados Unidos, es poco anterior al de Fisher, pero no se puede decir de ningún modo que sea a él paralelo. Ambas obras tienen una estructura y una impostación distinta. Si Fisher quiere ante todo informar a sus lectores católicos y hacer con ellos obra de catequista, Pawlikowski más bien se propone una finalidad que se puede llamar apologética. Se trata sobre todo de presentar al judaísmo como una religión rica y valiosa, ajena a los estereotipos usuales, y en real continuidad con su pasado bíblico. Su óptica es, además, inevitablemente norteamericana. Todo esto es ciertamente útil y contribuye al progreso del diálogo, en cuanto tiende a disipar prejuicios e ilustrar a los cristianos sobre la verdadera naturaleza del judaísmo, ese gran desconocido.

No obstante, Pawlikowski no puede evitar encontrar en su camino algunos de los mismos problemas encarados por Fisher, sobre todo en la Segunda Parte (*The Intertestamental and New Testamental Periods*) de su presentación histórica. Así se ocupa de los fariseos, a quienes atribuye importancia decisiva en la historia religiosa de Israel, del judaísmo de Jesús, de la responsabilidad por su crucifixión y muerte, y también (a diferencia de Fisher) de "Pablo y el Judaísmo" (cap. 10). Será interesante comparar las conclusiones de ambos autores.

Para Pawlikowski la historia religiosa del judaísmo en la época vétero-testamentaria y hasta el período entre ambos Testamentos, sigue el esquema de una triple reforma, que retrotrae la conciencia y la vida religiosa a sus valores auténticos, añadiendo otros nuevos. Las tres reformas son: la profética, la deuteronomica y (sobre todo) la farisaica. Hubiera sido quizá provechoso mostrar más netamente las relaciones entre las dos primeras, ya que la segunda más bien recoge y aplica el poderoso impulso de la primera. Pero el autor ha mostrado adecuadamente las características típicas de la religión bíblica, que cristianos y judíos hemos heredado.

Sólo que, para él, si lo entiendo bien, los verdaderos herederos serían los fariseos¹⁴, de quienes indiscutiblemente todo el judaísmo moderno depende. Según Pawlikowski, en efecto, serían ellos quienes habrían encontrado, en el tiempo de Jesús, el verdadero equilibrio entre persona y comunidad, preocupados, sin embargo ante todo por la preservación de esta última, es decir, en realidad, del pueblo judío. De otro modo, éste habría naufragado en el paganismo contemporáneo (cf. p. 67). En cambio, frente a él, el farisaísmo no vacila, en la mejor tradición del Antiguo Testamento, en adoptar una actitud militante y procurar su conversión, no sin éxito (cf. p. 79)¹⁵. Es, en efecto, universalista. Sin él, el cristianismo no hubiera sido lo que es (p. 80).

tomada del Concilio y de la Biblia, en la p. 24, se ha omitido inexplicablemente el *carissimus*, sobre el cual cae el acento. Se lo encuentra, en cambio, en traducción inglesa ("most dear"), en la p. 91.

14 Cf. pp. 16, 32, 51, 60, 67, 71 ss., etc. El libro podría ser definido como una apología del judaísmo, o mejor quizá, del farisaísmo.

15 Pawlikowski está dispuesto a admitir la exactitud del lógon de Mt sobre el celo misionero del farisaísmo (23, 15).

No obstante, la diferencia entre las dos religiones consistiría en que el cristianismo acentúa los valores de la persona (e incluso “no ha resistido a la tentación de extremas formas de individualismo”, p. 87), mientras que el judaísmo acentúa los de la comunidad. En esto, aquel no habría sido fiel a la visión original de Jesús (ib.), si bien (p. 85) el conflicto del Señor con los fariseos estaría fundado en la misma alternativa. Sea esto como fuere, como ambas categorías de valores son necesarias a la humanidad, las dos religiones tienen legítimamente misiones paralelas que cumplir, aunque, por las vicisitudes históricas, a veces tales misiones convergen. La perspectiva del autor es entonces, según se ve, más sociológica que teológica. La cuestión es si esta perspectiva da suficientemente cuenta de la diferencia y división entre judaísmo y cristianismo¹⁶.

El mismo Pawlikowski parece comprender que no, cuando encara el problema de Pablo y su actitud ante la religión de sus mayores. Porque aquí quiere moverse en un terreno estrictamente teológico, sin olvidar por lo demás su perspectiva sociológica. Pablo sería el responsable principal de la ruptura entre cristianismo y judaísmo, por mucho que su enseñanza no haya tergiversado la de Jesús mismo y conserve básicamente su referencia judía. Pero ello sería más bien consecuencia de una falla (*failure*) pastoral que de una posición doctrinal precisa. El Apóstol no pudo o no quiso mantener y promover una Iglesia judeo-cristiana que a la vez fuera fiel a la enseñanza de Jesús y no se disociara enteramente del judaísmo (p. 103). Esto mismo, sin embargo, según el autor que comentamos, se debe a la excesiva concentración de Pablo en un “misticismo cristocéntrico”, no integrado con su relación personal con el judaísmo, al menos en los escritos que han llegado hasta nosotros (ib.). En consecuencia, Pablo habría perdido de vista el auténtico mesianismo judío, que no excluye la continuación de la historia y al cual había sido fiel en sus primeras epístolas, para proclamar la consumación de todo y de todos en Cristo. Esto anula el valor del judaísmo como religión permanente e introduce en cambio la necesidad de la misión y conversión. Rom II no remedia mayormente las cosas porque también allí se habla de “ceguera” y de recuperación de los privilegios por la vía de la aceptación de Jesús. En cambio, para el difícil problema de la ley en Pablo, Pawlikowski tiene una solución que algunos juzgarán inesperada. Los “judaizantes” de Gálatas no serían judíos sino gentiles y su idea de la Ley y de la necesidad de practicarla sería más severa todavía que la común entre los fariseos. Ellos, y no éstos, serían los verdaderos legalistas. Pablo precisamente se opondría a ellos en cuanto judío, no en cuanto cristiano (p. 107).

Si esta síntesis peculiar responde, primero, al verdadero pensamiento de Pablo, y después, a su propia actitud ante la religión de sus padres, es una cuestión abierta. Me permitiré notar solamente que nuestro autor no parece haber tenido en cuenta que el así llamado “misticismo cristocéntrico” de

16 Pawlikowski no ha tenido en cuenta, se diría, la tradición expresada tan netamente por *Lumen gentium* n. 9: “Sin embargo, fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente” (cf. p. 105).

Pablo se encuentra ya en la carta a los Gálatas¹⁷ si no en la primera a los Tesalonicenses¹⁸. Y en cuanto a su actitud ante el judaísmo, es, creería, mucho más compleja de lo que él supone. Para apreciarla debidamente hay que atender sin duda a Rom 11, pero también a 9 y 10, a 2 Cor (cf. 11, 22), a Fil (3, 4-5), y, en mi opinión, a los tres discursos apologeticos de Pablo, según Lucas, especialmente el segundo (Hech 24, 14) y el tercero (26, 4-11). Por lo demás, la síntesis de Pawlikowski falla, si me es lícito decir, cuando no logra integrar, en una apropiada teología paulina del judaísmo, elementos que pertenecen a la identidad fundamental de la fe católica, como la misión universal de la Iglesia y el señorío cósmico de Cristo. Si estos "articula" (como decían los antiguos) implican necesariamente la "invalidación" del judaísmo como camino hacia Dios es otra historia, estrechamente vinculada además al problema de las alianzas expuesto más arriba. No se lo resuelve, sin embargo, suprimiendo uno de los datos básicos de este planteo¹⁹. El tema de la Ley me parece, finalmente, haber sido sometido a un tratamiento demasiado sumario.

La posición de Pawlikowski sobre otro de los puntos delicados de la visión cristiana del judaísmo, la responsabilidad por la muerte de Jesús, merece ser cuidadosamente examinada. Su afirmación básica no difiere esencialmente de la de Fisher (y muchos otros): dicha responsabilidad reside en el gobernador romano y un "grupo (*handful*) de dirigentes judíos" (p. 91). Esto debe ser tenido por históricamente exacto. La cuestión es si la motivación de tales dirigentes era exclusivamente política, o también (y quizá principalmente) religiosa. Pawlikowski se inclina (igualmente con Fisher) por una respuesta negativa (cf. p. 96: "a political act"), negando, al menos de manera indirecta, la historicidad del juicio ante el Sanhedrín con la correspondiente sentencia (pp. 93-94) y atribuyendo a la ley romana lo que los presentes, o algunos de ellos, invocan, según Jn 19, 7 (p. 95)²⁰. En cambio, admite (p. 129) que Esteban fue ajusticiado "por un grupo de judíos por una acusación de herejía" (ib.). ¿Habría habido un proceso por herejía por Esteban, antes del año 40, y no lo habría habido por Jesús, el año 30? También aquí es necesario distinguir rigurosamente los problemas históricos y exegéticos de los *a priori* teológicos. La admisión de una motivación religiosa en los dirigentes judíos que, con la intromisión resuelta y quizá primaria del gobernador romano, llevan a Jesús a su muerte, no hace de ninguna manera responsable a todo el pueblo judío de entonces o de ahora culpable de esa muerte. Éste, como comunidad religiosa y étnica, permanece al margen de semejante hecho, tanto como Pilato no compromete todos los gentiles. En esto, a pesar de lo que dice Pawlikowski (p. 91), el Segundo

17 Cf. la fórmula lapidaria de 3, 27: "Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo"; también 2, 20: "y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí".

18 Cf. vgr. la fórmula "en Cristo Jesús", "en el Señor Jesucristo", frecuente en esta carta.

19 Pawlikowski es muy severo con la Iglesia, a quien considera culpable de haber endurecido todavía más las posiciones de Pablo (cf. pp. 105 a.). Pienso, como diré al final de este artículo, que una cristología y una eclesiología sanas son indispensables para construir una adecuada teología cristiana del judaísmo.

20 Este punto me parece particularmente dudoso.

Concilio Vaticano, en la Declaración “Nostra aetate” (n. 4), ha brindado lo que sólo puede ser tenido como la interpretación oficial (y por consiguiente normativa) de los textos evangélicos y neotestamentarios que *parecen* decir otra cosa, como en Jn y en la primera a los Tesalonicenses (2, 15-6; texto no citado por Pawlikowski). No es verdad, entonces, que, como dice nuestro autor, “(el Concilio) fails to come to grips” con esta impresión que producen los textos bíblicos. Muy al contrario, muestra precisamente como deben ser leídos y entendidos por los cristianos.

Pawlikowski vuelve varias veces sobre el tema del mesianismo cristiano y su incompatibilidad con el mesianismo judío. La Iglesia no podría o no debería interpretarse a sí misma como la consumación de las vías de Dios (cf. pp. 123-124, p. 105, etc.). Una cosa es el Mesías, dice él, otra la edad mesiánica. Ésta no ha llegado todavía de ningún modo²¹ y la Iglesia hace mal en presentar la mesianidad de Jesús como si implicara tal anticipada consumación (p. 124). Tal presentación tiene una vez más el efecto indeseable de dar por anulado el judaísmo (ib.). Por lo demás, es sumamente irrealista, porque el mundo sigue igual (en cuanto a eso) antes y después de Cristo²².

¿Qué decir a esta crítica severa? Parecería que nuestro autor no ha percibido el carácter especial y único de la escatología neotestamentaria, según la cual se da a la vez el fin y no se da, porque si en Cristo se han cumplido las vías de Dios, todavía falta la Segunda Venida, que es, precisamente, un artículo de fe. Es la dialéctica, elaborada por varios teólogos contemporáneos entre el “ya” y el “todavía no”. En esta peculiar perspectiva, no se sigue que el mundo haya debido cambiar necesariamente en lo visible, después de la resurrección de Cristo, ni tampoco que el judaísmo (y otras religiones) haya perdido su “validez”, si bien todo lo creado ha sido en cierta medida relativizado. Mucho menos se sigue que la Iglesia yerre al presentarse como se presenta en sus textos oficiales. El problema, capital para nuestras relaciones mutuas, de la validez del judaísmo, debe ser resuelto a partir de otros principios.

La última sección (III) de este interesante libro, histórica e informativa, será leída con provecho, no sólo por cristianos y judíos de origen norteamericano, sino también por los de origen latino, y aún por los europeos, menos enterados generalmente del curso doloroso de nuestra historia común, de la tragedia del Holocausto, del sentido que el estado de Israel adquiere para la mayoría de los judíos, e incluso las sutilezas implicadas en las diferentes corrientes del judaísmo contemporáneo. Si todos los aspectos de la presentación histórica de Pawlikowski y de su descripción de la situación actual, son exactos, es otra cuestión, sobre la cual no quiero pronunciarme ahora. Baste decir, por lo que toca a la historia, que, sin suprimir ni disimular nada por desfavorable que sea al cristianismo, ni ceder a la apologética barata, un esfuerzo de interpretación a la luz de una sana eclesiología y de un adecuado

21 El tema figura asimismo en Fisher, con la conocida referencia a la respuesta de Nahmanides en la disputa de 1263 (pp. 12, 97).

22 Pawlikowski asocia con esto una crítica a la actitud “ultramundana” de la Iglesia (p. 105), que ella intentaría ahora corregir.

sentido histórico, me parece cada vez más necesario²³. El libro que comentaremos en seguida es de ello una prueba palmaria²⁴.

Finalmente, el autor trata, en su último capítulo, de lo que llama "The contemporary re-judaization of Christianity" (p. 222) y, en un apartado incluido en él, de los "Jewish benefits from Christianity" (pp. 226-229). En principio, cuando se entabla un diálogo interreligioso ambas partes se enriquecen. Pero no estoy seguro de que la "rejudaización" del cristianismo propuesta por Pawlikowski, supuesta su oportunidad, se realizara mediante las adquisiciones que él sugiere, correspondientes a otras tantas carencias. Es aventurado decir que el cristianismo debe todavía adquirir la virtud de la esperanza, o aprender la importancia de la historia, la responsabilidad por la creación, la salvación en comunidad y la bondad básica del hombre²⁵. En cuanto al humor como elemento religioso esencial, tal cosa no parece guardar relación ni con la seriedad del tema ni con el tema en sí, cualquiera sea el valor de la *eutrapelia*, reconocido, como se sabe, por la tradición medieval. De los otros puntos diría yo que pertenecen netamente a la común herencia bíblica de judíos y cristianos y son por tanto característicos de *ambas* religiones, si bien es admisible que una u otra época ha acentuado alguno y dejado otros en la sombra. Pero esto ha ocurrido y ocurre tanto en el cristianismo como en el judaísmo.

Digamos, a manera de conclusión, que hay que apreciar el valor de este libro, aún reconociendo sus límites (que son, en mi opinión, sobre todo teológicos). Tiene el mérito de haber planteado varios temas agudos de nuestras relaciones mutuas, que es preciso encarar con lealtad y seriedad, si se ha de avanzar en ellas segura y provechosamente, en bien de ambas religiones.

"Fe y fratricidio" de Rosemary Ruether

Con este último libro que examinaremos, entramos en un medio del todo diferente, a pesar de las influencias que él ha ejercido en el segundo de los autores estudiados²⁶. El título es ya sugestivo y dista mucho de ser inocente. La Sra. Ruether defenderá, en efecto, a lo largo de su obra, que la profesión común de la fe cristiana implica el "fratricidio", es decir, la anulación, al menos en principio, del judío y del judaísmo. Además, el libro no es expositivo o ilustrativo, sino en realidad monotemático y polémico. Un libro de tesis. Una demostración en la intención apodéctica del antisemitismo inherente a la fe cristiana, como normalmente se la profesa y se la vive, y a la cual, según parece, pertenece la misma autora. Ésta es una mujer, lo cual, si es todavía digno de nota en una obra histórico-teológica, no relativ-

23 Hay aquí y allá algunas inexactitudes de información: no hubo observadores oficiales judíos en el Segundo Concilio Vaticano (cf. p. 170), no creo que se pueda afirmar con certeza que el Talmud de Jerusalén fue concluido el año 375 d.C. Es de notar que el autor cuestiona la necesidad de identificación para los cristianos con el estado de Israel y sus actitudes políticas.

24 A propósito del cual diremos alguna palabra sobre este asunto.

25 La presentación de la doctrina del pecado original (p. 225 s) es tan esquemática que resulta irreconocible.

26 Pawlikowski parece aceptar algunas de las tesis de Ruether en un escrito posterior: cf. "Christ and the Jewish Christian Dialogue" (*Chicago Studies* 16, 1977, pp. 367-389, esp. pp. 377-379). Hay otras cosas en este artículo que suscitan serias objeciones.

za en modo alguno ni la abundancia de su información ni el rigor de sus argumentos. La Sra. Ruether pertenece con pleno derecho a la vida académica norteamericana, porque es profesora en Yale y en Howard University.

Es pues penoso que tal acopio de condiciones hay sido puesto al servicio de una tesis derrotista y paradójal, indistinta en la substancia de las más negativas posiciones de quienes creen apoyar, con razones insólitas, su antisemitismo en el Nuevo Testamento. Semejante conclusión es extraída, sin vacilar, por el prologuista del libro²⁷, lo cual prueba la exactitud de la hermenéutica. Según esto, la afirmación central del cristianismo, a saber, que Jesús es Cristo y Señor (cf. Fil 2, 11), implicaría por sí misma el rechazo total del judaísmo, y de los judíos. Son como las dos caras de la misma moneda, intrínsecamente inseparables. Las fórmulas de Ruether al respecto, distribuidas a lo largo de toda su obra, son lapidarias²⁸. La más expresiva quizás es la que presenta el “anti-Judaic thinking” como el “negative side” de la hermenéutica cristológica, propia del cristianismo y (yo diría) constitutiva de él (cf. p. 64). O bien, con una imagen que es en sí un ataque, el anti-judaísmo es simplemente la “mano izquierda” de la “autoconcepción redentiva” del cristianismo (p. 218). Es claro que semejante posición excluye todo intento honesto de diálogo y reconciliación, mientras la afirmación mesiánica de nuestra fe no cambie, y se la transforme, de absoluta que es, en “paradigmática” y “proléptica” (pp. 249-250), es decir, si entiendo bien, en un mero modelo anticipado de la gloria que espera a Jesús y a nosotros cuando él vuelva (ib). Presentemente, no hay ninguna real mesianidad de Jesús, ni mucho menos una verdadera edad mesiánica. Lo que hubo, al principio del cristianismo y siempre después, en medida constantemente más vigorosa y, a partir de un cierto momento, también políticamente traducida, es una “ilegítima historización de lo escatológico” (p. 248). Así se entiende comúnmente la resurrección, cuando habría que entenderla, conforme a su “contenido teológico” como la afirmación de que Jesús “está sentado a la derecha de Dios y ha de volver en gloria” (p. 249). Nada más. Y, como una cristología implica por necesidad una eclesiología, Ruether considera que la Iglesia, incapaz de aceptar su propia realidad histórica, oscila entre un sectario “espiritualismo docético” y un “absolutismo católico institucional” (p. 241), o entre un “mesianismo sectario” y un “encarnacionismo institucional idolátrico” (p. 242). Porque, o bien rechaza su propio pasado (el judaísmo, o la Iglesia medieval, si se irata de Lutero) o bien lo considera perfecto (ib.). Aparentemente es quimérico pretender escapar de este dilema, mientras se considere que en la Iglesia hay una escatología realizada. Si esto es así, no queda para el judaísmo más que ser calificado de “antiguo”, ante la “novedad” cristiana, de “letra” y “carne”, ante la presencia del espíritu, de “apariencia” ante la verdadera realidad. Así se abusaría del lenguaje dialéctico, a la par judío y helenístico, convirtiéndolo indebidamente en dualístico (p. 239^s).

Se aprecia la radicalidad de la posición de Ruether. Para dejar de ser antisemitas, la fe cristiana y la Iglesia no tienen más remedio que cambiar.

27 Cf. p. 6: la enseñanza del Concilio en “Nostra aetate” (n. 4) sería contraria a la de la Escritura y tradición. El prologuista es Gregory Baum.

28 Cf. pp. 56, 94, 181, 246 y *passim*.

Mientras sean lo que son, todo esfuerzo, por sincero y auténtico, es inútil. Es, en este sentido, revelador el poco caso, si alguno, que la autora hace del Segundo Concilio Vaticano. Por lo que toca a su tesis y a su libro, lo mismo podría no haber existido. Si no me equivoco, sólo es citado por el prologuista, y entonces de una manera abiertamente negativa (pp. 5-6).

La refutación de una posición tan extrema se debe apoyar, me parece, en dos pilares. El primero es el de una correcta hermenéutica católica. La Sra. Ruether, en lugar de partir de la enseñanza del Nuevo Testamento, leído a la luz del magisterio de la Iglesia e interpretado sanamente, hace, se podría decir, todo lo contrario. Comienza por usar como clave de tal interpretación, una dudosa teoría de un doble (o triple) tipo de midrâs, rabínico, helenístico y "mesiánico" o sectario (combinado con el anterior)²⁹. Los cristianos habrían asumido el segundo (contaminado por el tercero), y con la ayuda del gnosticismo lo habrían llevado a sus últimas consecuencias. Por ejemplo, según San Pablo (cf. las citas en la nota 62, p. 266), al aceptar la fe "en un Cristo trascendente", cree él que tiene "una revelación superior a cuya luz la Tora judía es reducida a una revelación demoníaca (*demonized*) y a un poder negativo a la altura de los poderes y principados perversos (*evil*) que reinan sobre el cosmos prisionero" (p. 52). La centralidad real del hecho de Jesús, como revelación del Padre, primero experimentada oscuramente por los discípulos durante la vida terrena y luego recibida en la fe luminosa de la resurrección por la gracia del Espíritu Santo, como explicación suficiente de la afirmación mesiánica, no juega absolutamente ningún papel en Ruether. Si alguna vez hubo una lectura reductiva del Nuevo Testamento, punto de confluencia de muchas otras, es ciertamente ésta. Porque las distintas formas de midrâs pueden haber servido, y de hecho sirvieron, para presentar a las diferentes comunidades tal afirmación central. Pero ella como tal es independiente de los medios que sirven a su presentación y se funda en otra realidad, la del Dios amante y providente, volcado (si así se puede decir) al diálogo salvífico con su criatura en el pueblo de Israel. Esta concepción, que es el alma del Antiguo Testamento, primero, y luego de la Biblia entera, de la cual el judaísmo rabínico tiene tan viva conciencia, parece extrañamente ignorada por la autora. Con semejante laguna, ninguna hermenéutica cuenta. Se puede haber escrito un libro entero, igualmente se permanece al margen del problema. O se habrá por ventura construido un interesante ejercicio teórico carente de toda vigencia en el pensamiento y la vida real del pueblo cristiano. No dejemos, no obstante, de notar el peligro que entraña, con toda su buena voluntad, porque mira a segar la base en que intenta sustentarse el presente esfuerzo de reencuentro y reconciliación. Uno no puede evitar un movimiento de inquietud cuando encuentra este libro citado en algunas bibliografías, judías o cristianas, sobre las relaciones mutuas.

Esto muestra una vez más, como hemos dicho otras veces y en otros contextos³⁰, la importancia capital de una hermenéutica correcta para encarar los arduos problemas teológicos, que el propósito contemporáneo de diálogo con el mundo circundante y las grandes religiones, en particular,

29 Cf. pp. 33ss.

30 Cf. nuestro artículo "Una nueva cristología latinoamericana" publicado en *Documentación-CELAM* 1977, pp. 1383-1396, esp. pp. 1385-6.

el judaísmo, plantea a los teólogos. La solución, fácil en suma, a pesar de un copioso aparato erudito, de suprimir algún término del problema para hallar una solución, conduce inevitablemente a un callejón sin salida, según decíamos más arriba. En el caso del presente libro, ello es meridianamente claro, porque concluye por dar la razón a los que contradicen la opinión del autor, es decir, a quienes juzgan imposible e inconciliable con la fe auténtica una nueva teología del judaísmo, sea lo que fuere de la enseñanza conciliar³¹. Ni uno ni otra hace ningún verdadero esfuerzo de interpretación, que pase más allá de la letra, y de una cierta lectura de la letra. “Corticem ro-dunt, medullam non attingunt”, como decía San Jerónimo.

El otro pilar en que se debe apoyar la refutación de la Sra. Ruether es, pienso, una buena y completa escatología. De esto, decíamos ya algo, a propósito del libro examinado en segundo lugar. La afirmación de que Jesús es *ya* el Señor y el Mesías y de que su resurrección anticipa realmente por la Iglesia en el mundo los tiempos mesiánicos (si significa algo), no quita vigencia a las componentes, negativas y positivas, de la realidad que nos circunda. El dolor y la muerte continúan, así como las realizaciones humanas, máxime, cuando como las religiosas, y en primer término, irreductible a las restantes, la religión judía, se vinculan misteriosamente al designio divino. Pero tienen un nuevo punto *objetivo* de referencia, porque no hay dos (o más) fines para el hombre, o, como dice Ruether, dos (o más) paradigmas (cf. pp. 254 ss). O, si se quiere hablar de paradigmas, no pueden ser estrictamente paralelos y mutuamente independientes, so pena de reducir la verdad a una ilusión y el destino real del hombre a un espejismo. El fundamento ontológico del diálogo consiste precisamente en que, la verdad siendo un absoluto y uno creyendo que su camino hacia ella es el bueno, es capaz de reconocer no obstante, que los otros caminos tienen también alguna posibilidad de dirección correcta y que, además, cada uno de los que andan en el camino bueno se mueve hacia la verdad muy imperfectamente y la participa según su pobre medida. Por esto, la afirmación de la mesianidad de Jesús y la vivencia en la Pascua del Éxodo definitivo, según la fe cristiana (cf. Lc 9, 31 y la liturgia de la vigilia pascual), no significa *de sí* la “condenación” del judaísmo, ni de ninguna otra religión (salvadas siempre las distancias entre aquél y las demás), sino una nueva situación existencial para todas, que las abarca y las envuelve, pero no las suprime. En el plano histórico esto significa también que las confronta con su testimonio (que Ruether desde luego ignora). El testimonio no es, ni puede ser, el mismo, para el animista, el budista, el hinduista, el musulmán, y sobre todo el judío, cuya diferencia respecto de los demás es inmensa, por no decir infinita. Pero es, y no implica reprobación y rechazo, tanto menos un indigno proselitismo³².

31 Así Ruether considera que el uso de la expresión “judíos” en Jn no tiene explicación adecuada (pp. 113-116), sino que debe ser entendida “mitológica” y así “literalmente”, como “diabolizing” los judíos (p. 116). Lo mismo vale, en suma, del resto de los escritos del Nuevo Testamento (cf. pp. 89 s). Y concluye (p. 116): “there is no way to rid Christianity of its anti-Judaism, which constantly takes social expression in anti-Semitism”. Igualmente, la tradición de que los “judíos” mataron a Jesús es una “dogmatic necessity” de la enseñanza cristiana (p. 90).

32 La Iglesia siente su deber de testimonio incluso frente a los demás cristianos, según la notable enseñanza de la Exhortación apostólica “Evangelii nuntiandi” (n. 54): “La Iglesia

Este principio de explicación de ninguna manera intenta disimular ni excusar los errores y crímenes cometidos contra judíos y judaísmo a lo largo de la historia milenaria que es la nuestra. La Sra. Ruether se complace en narrar esta historia con los colores más negros (cf. el cap. 4, pp. 183 ss). Para ella, tal historia expresa, como reza su título, "The social incorporation of the negative myth of the Jews in Christendom". El Nuevo Testamento y la Iglesia siendo insanablemente antisemitas, al menos en su identidad distintiva, no queda más por hacer, cuando el imperio se vuelve cristiano, que traducir en términos jurídicos y de costumbre cotidiana, este "mito negativo". Pero al lector crítico le parece que la autora hubiera procedido exactamente de la manera opuesta. Es decir que, partiendo de la triste historia de discriminación, limitación, coacción y eventual invalidación teológica, la hubiera proyectado hacia atrás y hubiera intentado justificarla exegéticamente, como si ésta fuera la correcta interpretación del Nuevo Testamento, cuando no es más (ni menos) que una manera muy imperfecta de vivir su mensaje, histórica y culturalmente condicionada. Para discernir el verdadero sentido de este acontecer histórico, en relación con el Nuevo Testamento, la enseñanza conciliar de "Nostra aetate" n. 4 le podía haber prestado un servicio decisivo. Pero, para esto, falta a la Sra. Ruether, según ya dijimos, una correcta hermenéutica.

Esta historia, decimos, no debe ser disimulada. Tampoco debe ser, en buena metodología, juzgada a la luz de las categorías modernas de respeto por las opiniones personales y colectivas y de pluralismo social y religioso. En aquellos tiempos, tales categorías no eran conocidas por nadie, ni por consiguiente aplicadas en la convivencia, si bien se las podía eventualmente anticipar en la práctica particular de tal o cual persona, en tal o cual caso, y esto, generalmente, en virtud de la auténtica tradición bíblica, es decir, judeo-cristiana. Reconocer esto no es tapar el cielo con un harnero sino apreciar los límites de toda vivencia humana, la del cristianismo incluida. También hoy hay límites, aunque quizá no los reconozcamos todavía. Se trata precisamente no de proyectar en la estructura normativa de la religión cristiana lo que es (y hoy se ve) deficiente, según sus verdaderas exigencias, sino más bien de juzgar aquellos según esto, y comprometerse a vivir en adelante, con todas las deficiencias conocidas e ignoradas, de esta nueva

católica abraza un vivo anhelo de los cristianos que no están en plena comunión con ella: mientras prepara con ellos la unidad querida por Cristo, y precisamente para preparar la unidad en la verdad, tiene conciencia de que faltaría gravemente a su deber si no diese testimonio, ante ellos, de la plenitud de la revelación de que es depositaria". El testimonio, entonces, no se opone de sí al diálogo ecuménico o interreligioso.

Las "Orientaciones y Sugerencias" resumen en frases exactas y concisas a la vez la universalidad del testimonio de la Iglesia y la especificidad del que se dirige al judaísmo (n. 1): "En virtud de su misión divina, la Iglesia tiene por naturaleza el deber de proclamar a Jesucristo en el mundo (*Ad gentes*, 2). Para evitar que este testimonio de Jesucristo pueda parecer a los judíos una agresión, los católicos procurarán vivir y proclamar su fe respetando escrupulosamente la libertad religiosa tal como la ha enseñado el Concilio Vaticano II (Declaración *Dignitatis Humanae*). Deberán asimismo esforzarse por comprender las dificultades que el alma hebrea experimenta ante el misterio del Verbo encarnado, dada la noción alta y pura que ella tiene de la trascendencia divina". Cf. el importante trabajo de Tommaso Federici, intitulado "Traccia di studio su 'La missione e la testimonianza della Chiesa'", publicado en *Oikoumenikon* (18, 1978, pp. 114-135), en la lengua original en inglés: *Encounter Today* (13, 1978, pp. 18-36) y en alemán en *Freiburger Rundbrief* 29 (1977) pp. 3-13.

manera, que es la antigua. En este sentido, como se dice comunmente del ecumenismo propiamente tal³³, también las relaciones interreligiosas y específicamente las judeo-cristianas, requieren un propósito firme de reforma³⁴.

Este triple análisis bibliográfico nos ha llevado lejos. Con eso, se muestra no solamente la importancia que atribuimos a los libros en cuestión, y al tema en sí mismo, sino también las implicaciones considerables de las relaciones judeo-cristianas ahora entabladas y de la necesaria reflexión teológica sobre ellas.

Diría para concluir que lo que está en cuestión en esta reflexión es, por una parte, la correcta interpretación del Nuevo Testamento, y en el fondo, inevitablemente, de la Biblia entera, y por la otra, una nueva y difícil problemática teológica, que toca a los centros neurálgicos de nuestras síntesis tradicionales: la cristología, la eclesiología, la escatología, y desde luego, la historia verdaderamente tal. Hay que aceptar el desafío, sin duda. Pero aceptarlo no significa vaciar la tradición de contenido, o entregarla al mejor postor, y echar la casa por la ventana. Estoy, en efecto, profundamente convencido de que lo que enriquecerá nuestras relaciones y las hará avanzar provechosamente es, de parte cristiana, la fidelidad estricta a la identidad de la fe. Porque a partir de ella se dialoga y en ella están, me parece, todas las virtualidades requeridas para una nueva teología del judaísmo. Ojalá hayamos podido contribuir, con este escrito, a poner alguna piedra en orden a la construcción de ese ansiado edificio.

JORGE MEJIA

33 Cf. decreto conciliar sobre el ecumenismo, n. 6.

34 Lo cual no impide tratar de interpretar y explicar el pasado, por deber de honestidad. Es lo que se requiere en el caso típico, y quizás extremo del Crisóstomo, cuyas duras expresiones la Sra. Ruether se complace en reproducir (pp. 125 ss.). Cf. ahora el libro importante de Wayne A. Meeks y Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the Common Era*, SBL Sources for Biblical Study 13. The Scholars Press. Missoula, Montana 1978. esp. pp. 30-36 con la cita de Marcel Simon, *La polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaisant d'Antioche*, Mélanges F. Cumont, 1936, passim, y *Verus Israel*, Bonnard. Paris 1948, pp. 256-264. Cf. también el artículo de Antonino González Blanco, *Los Judíos de San Juan Crisóstomo (El Olivo)* 7-8 (jul.-dic. 1978, pp. 49-62.

Post-scriptum. Después de concluido este artículo, han sido publicadas dos importantes teologías cristianas del judaísmo:

1. Clemens Thoma. *Christliche Theologie des Judentums*. Paul Pattloch-Verlag. Aschaffenburg 1978. 300 pp.
2. Franz Mussner. *Traktat über die Juden*. Kösel-Verlag. München 1979. 399 pp.