

NUEVOS APORTES BIBLIOGRAFICOS

I. TEOLOGIA CRISTIANA DEL JUDAISMO

Es un hecho en sí significativo que, en la agitada historia de la teología contemporánea, dos obras mayores (y numerosos artículos) hayan sido dedicadas a esta difícil y más bien nueva tarea teológica (no tan nueva, en realidad, como parece¹), que la plantean resueltamente sobre otras bases distintas de las clásicas.

En las páginas que siguen se quiere, ciertamente, dar a conocer a los lectores de lengua española el contenido de los dos libros aludidos, pero también encarar de algún modo los complejos problemas de metodología, estatuto epistemológico, tematización y consecuencias en la Iglesia y para ella de estos primeros frutos de una reflexión teológica inédita hasta ahora, al menos con este signo².

Los dos libros son:

- *Christliche Theologie des Judentums* de Clemens Thoma.
- *Traktat über die Juden* de Franz Mussner.

El presente artículo está dedicado a la primera de las dos obras mencionadas.

1 Es posible hacer una larga lista de *Tractatus adversus Judaeos* desde la primera antigüedad cristiana por lo menos hasta Martín Lutero. Para poner solamente tres jalones, dos de los cuales han adquirido recientemente notoriedad: los ocho sermones de San Juan Crisóstomo, cuando era presbítero en Antioquía, en 386 y 387 (cf. PG 48, col. 839-842); los tratados de Agobardo de Lyon (779-840) *De insolentia Judaeorum* (PL 104, col. 69-76), *De Judaicis superstitionibus* (ib. 77-100); y el escrito de Martín Lutero, *Von den Juden und ihre Lügen* (1542).

Es lícito decir que el tema "Judíos y Judaísmo" ha preocupado constantemente la teología católica (y luego protestante). Queda por ver cuáles son los diversos *Sitze im Leben* de esta siempre renovada preocupación.

2 Alguna revista especializada (o varias, en diversas lenguas) haría obra útil si dedicara de tanto en tanto un boletín a esta nueva problemática teológica (en el sentido insinuado) y la literatura que inspira.

Clemens THOMA, *Christliche Theologie des Judentums*.
Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, Paul Pattloch Verlag,
Aschaffenburg 1978, 300 p.

Es el primer libro que conozco, publicado en la Iglesia católica, con este título. El autor, suizo, es profesor ordinario de ciencias bíblicas y Judaísmo (Bibelwissenschaft und Judaistik) en la Facultad católica de teología de Lucerna. O más bien lo era, porque ahora la cátedra que antes presidía se ha convertido en el primer Institut für Jüdisch-Christliche Forschung en una Facultad confesional de Teología (católica) y él es el primer director del Instituto, oficialmente inaugurado en octubre de 1981. Era ya conocido por numerosos artículos y publicaciones, la co-redacción de la revista especializada en relaciones judeo-cristianas *Freiburger Rundbrief*, y, hasta 1980, consultor de la Comisión de la S. Sede para relaciones religiosas con el Judaísmo.

Su libro se presenta con una organización extremadamente diáfana, que responde a sus opciones metodológicas (de las cuales se hablará más abajo). Se divide en tres partes. La primera es introductoria: *Einführung in die Theologische Jüdisch-christliche Wirklichkeit* (pp. 33-52), y se divide en cuatro capítulos, de los cuales importa mayormente el segundo: *Das Wesen einer christlichen Theologie des Judentums* (pp. 40-46).

La segunda parte entra en el vivo del tema: *Jesus Christus und seine Botschaft im Zusammenhang mit dem frühen und dem rabbinischen Judentum* (pp. 53-209), y comprende tres secciones, divididas a su vez en capítulos, sobre: *Das Frühjudentum*, *Das rabbinische Judentum*, *Jesus Christus*. Se advierte sin esfuerzo que ésta es la sección central del libro y la que se lleva la parte del león. Conviene notar desde ya que es de contenido prevalentemente histórico.

La tercera parte continúa la anterior en el plano histórico, y extrae las consecuencias teológicas: *Juden und Christen in der Zeit nach Christus: Gegeneinander, Nebeneinander und Füreinander* (pp. 211-269), en dos secciones y diversos capítulos. El libro se redondea con la lista de los párrafos numerados, que constituyen la unidad de base de la obra, contribuyendo a su claridad de construcción. A él siguen dos índices de las obras más citadas y de las abreviaciones y una importante bibliografía (pp. 285-296). A todo precede una introducción (pp. 5-32), personal y sugerente, firmada por el famoso profesor (judío) de Judaísmo en el Período del Segundo Templo y Cristianismo primitivo, de la Universidad

hebraea de Jerusalén, David Flusser: *Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie des Judentums*³.

La primera impresión que el libro despierta en el lector bien dispuesto es el de una laudable *seriedad* y *sobriedad* teológicas. Semejantes cualidades sobresalen y llaman tanto más la atención, cuánto más raras son, en general, y en la materia de la cual se trata⁴. El autor, como buen teólogo católico, se propone ciertamente "leer" teológicamente el judaísmo y su relación con la Iglesia, pero en estricta fidelidad a su propio compromiso de fe y a las exigencias que de él derivan, la primera de las cuales es, no sólo el respeto, sino ante todo la referencia intrínseca a la integridad de esa misma fe. Y es consciente de que no todos siguen esta difícil vía⁵.

De esta *sobriedad* y *seriedad* se pueden dar numerosos ejemplos de los cuales convendrá aquí citar algunos, porque ayudan a conocer de cerca la orientación teológica del autor y las coordenadas que su reflexión sigue:

1. C. Thoma tiene conciencia de la "asimetría" que media entre cristianismo y judaísmo (p. 44: "eine tiefgreifende und wesenhafte Asymmetrie" en una fórmula de R.J. Zwi Werblowski, *Tora als Gnade*, Kairos 15, 1983, pp. 156-173)⁶, asimetría que no le hace desconocer sin embargo, el "christliche Charakter des Judentums", como lo llama (p. 41) con una fórmula audaz, si bien relativizada poco más adelante (p. 45: "das Christentum nicht oder kaum zum jüdischen Selbstverständnis gehört"). Sin negar ni disimular la "asimetría" es sano y saludable no hacer recaer todo el esfuer-

3 El libro de Thoma conoce ya una versión inglesa: *Christian Theology of Judaism* (Paulist Press, New York 1980), y otra italiana: *Teologia cristiana dell'Ebraismo*, Marietti, Torino 1983). El mismo autor ha publicado en 1982 un nuevo libro, más breve: *Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, 174 pp.).

4 He tenido ocasión de referirme a una cierta intemperancia o aventurismo teológico, sobre todo en el tratamiento de la cuestión que ahora nos ocupa (cf. *De la Torah au Messie*, Mélanges Cazelles, Desclée, Paris-Tournai 1981, pp. 599-616, esp. pp. 609-613).

Es claro que semejante falta de mesura no puede menos que comprometer el tratamiento del tema y provocar la reacción contraria, como se ha visto ya.

5 Cf. p. 242 la referencia a la *Holocaust-Theologie*: "(sie) zeichnet sich nicht immer durch Ausgewogenheit des Urteils und methodische Sauberkeit aus".

Un caso entre otros, pero particularmente expuesto. El nombre mismo (*holocausto*), teológicamente inexacto (incluso en la opinión de muchos judíos, León Klenicki entre otros) suele comprometer el discurso subsiguiente.

6 La *asimetría* en las relaciones entre judaísmo y cristianismo, y más específicamente entre las dos religiones como tales, es hoy una casi obligada referencia de quienes se ocupan de estos temas.

zo de renovación de pensamiento y actitudes sobre el solo lado cristiano⁷.

2. Es "eine falsche Unterstellung" pretender que ya la denominación "Antiguo Testamento" es "eine christlich-antijüdische Interpretation der jüdischen heiligen Schriften" (p. 47). La frase pertenece a R.R. Ruether, refiriéndose a quien el autor dice en nota¹³: "Eine solche Behauptung kann nur vorbringen, wer die hermeneutische Problematik des Alten Testaments nicht begriffen hat"⁸.

3. En esta misma nota (13, p. 47), Thoma enuncia lo que me parece ser un áureo principio hermenéutico, imprescindible en toda "démarche" exegética cristiana: "Von allem Anfang an

El argumento de la asimetría ha sido sistemáticamente desarrollado en la comunicación de Henry A. Siegman a la sexta reunión del Comité internacional de contacto entre Iglesia católica (la Comisión de la S. Sede para las relaciones religiosas con el Judaísmo) y Judaísmo (el "International Jewish Committee on Interreligious Consultations") en Jerusalén (marzo 1976), y publicada luego en el *Journal of Ecumenical Studies*.

Yo he intentado una presentación diversa del mismo tema (desde una perspectiva cristiana) en un texto presentado a un seminario sobre "Christianity in the Holy Land", en el Instituto Ecuménico para Altos Estudios teológicos de Tantur, junto a Jerusalén, en 1980, y todavía inédito.

7 Es de lamentar que Thoma no haya desarrollado su intención, expresada en la fórmula citada más arriba. Un análisis de ese "christliche Charakter des Judentums" enriquecería, incluso en el contexto de la "asimetría", el contenido del diálogo teológico.

Si es indiscutible que el cristianismo acarrea más elementos del judaísmo que viceversa (para elegir esta perspectiva cuantitativa), señalo aquí dos posibles líneas de examen de este parentesco "cristiano" del judaísmo:

- La herencia común, bíblica y postbíblica, dentro de las irreductibles diferencias de contenido y estructura, no puede no haber dejado huella en un lado como en el otro.
- Más profundamente, el parentesco entre ambas religiones en el plano de las creencias como en el de las estructuras, no debe ser leído solamente como un carácter "judaico" del cristianismo, sino igualmente como un cierto carácter "cristiano" del judaísmo, si bien es verdad que la influencia más neta y mayor se ha ejercido en el primer sentido. Pero no exclusivamente.

8 A la Sra. Ruether y a su libro "*Faith and Fratricide*" (Seabury, New York 1974) se refería la tercera parte de mi artículo, citado en la nota 4. Mons. John M. Osterreicher publicó en 1975 una refutación del libro en cuestión, en "*Anatomy of Contempt*", *A critique of R. R. Ruether's 'Faith and Fratricide'* " The Institute of Judaic-Christian Studies, Seton Hall University, Institute Paper n° 4).

El libro es un ejemplo de cómo no hacer una teología cristiana del judaísmo.

En cuanto a la "carga antijudía" de la denominación 'Antiguo Testamento', conviene notar, muy sucintamente, que, primero, ella se encuentra ya en el Nuevo Testamento (2 Cor 3, 14) para designar un "libro" (cf. *tei anagnosci*, ib.), cuando el canon (del Nuevo) no estaba todavía constituido, y no puede por consiguiente tener ninguna connotación peyorativa o, al menos, implícitamente comparativa. Y segundo, el adjetivo se inspira seguramente de Jer 31,31, por oposición a *hadaš* ah y entonces significa solamente "distinto" y "anterior" (cf. ib. 32; y mi artículo: "La problématique de l'ancienne et de la nouvelle alliance dans Jérémie 31, 31-34 et quelques autres textes" en SVT 32, 1981 (Congreso de Viena, pp. 263-277).

wurde das Alte Testament von den Jüngern Christi als ein Erbe betrachtet, dem das Christuserignis neue Geltung verschaffte". El sentido *definitivo* (no el único posible) del Antiguo Testamento le ha sido dado, no tanto por la lectura del Nuevo Testamento, cuanto por el hecho de Cristo muerto y resucitado⁹.

4. Próxima a esta fundamental afirmación es esta otra, no menos capital para la "Christliche Theologie des Judentums". La *primera mitad* de la tesis es quizás demasiado general, pero aun así básicamente (creo) correcta: "Alle religiösen Vorstellungen und Ideale, die im Neuen Testament ausgeformt sind, finden sich in irgendeiner Weise auch im zeitgleichen oder zeitnahen nichtchristusgläubigen Judentum" (p. 123). La *segunda mitad* es indiscutible (ib.): "Das Neue bzw. Singuläre im Neuen Testament ist einzig die geschichtlich einzigartige Person Jesu samt ihren Taten und Widerfahrnissen sowie die durch Tod und Auferstehung Christi bedingten theologischen Schöpfungen und Initiativen"¹⁰.

En estas líneas, si las interpreto bien, se afirman dos verdades, que tienden a ser dejadas en la sombra, cuando no contradecidas en el presente debate. La *primera* es que la realidad del misterio cristiano, en cuanto presentado en las páginas del Nuevo Testamento, no puede ser del todo reducido a ninguna de las corrientes judías del tiempo, ni a todas juntas, a pesar de la abundancia y extensión de los paralelos existentes¹¹. La *segunda* es que el *hecho*

9 Tesis ésta que es común a toda la antigua tradición cristiana, de la cual es además intrínsecamente constitutiva. El P. Fr. Dreyfus la ha presentado recientemente en una perspectiva hermenéutica moderna. Cf. sus artículos en la Rev. Bibl., especialmente los dos últimos: 86 (1979) pp. 161-193; 321-384: "L'actualisation de l'Écriture: II: L'action de l'Esprit. III: La place de la Tradition".

"Definitivo" significa aquí lo mismo que "exhaustivo". Pero "ex parte subiecti" esta plenitud se alcanza más allá de este mundo, en el "mundo venidero" (ha olam ha ba).

10 Que el autor tiene conciencia de la centralidad (y originalidad) de esta afirmación, lo prueba el hecho que está presentada en itálica, no muy usada a lo largo del libro.

11 La tentación de reducir la realidad de Jesús a algo preexistente siempre asedia ciertas corrientes de exégesis del Nuevo Testamento (para dejar de lado la *Religions-geschichtliche Schule*). Ahora el péndulo se inclina del lado del judaísmo, como es fácil comprobar, incluso en la obra misma que comento. Una reciente colección de textos sobre "L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane" (Centro Ediz. Dehoniane, Bologna 1984), compilados y comentados por Romano Penna, profesor de Nuevo Testamento en la Universidad Lateranense, es una nueva prueba de esta afirmación, sobre todo cuando se la lee a la luz de una reciente declaración del autor a una revista de gran circulación (*Jesus*, mayo 1984 p. 92): Aparte lo que Jesús dijo, hay que tener en cuenta lo que Jesús hizo y lo que Jesús es. Esto último, que a su vez modifica lo primero, es irreductible. Se puede apreciar, a partir de esto, la parte de verdad que cabe a la "boutade" de J. Wellhausen, hoy a menudo repetida bastante acriticamente: "Jesús era judío, no cristiano".

El texto mismo del Prof. Penna es como sigue: "Se lo considerassimo solo per le sue parole, cioè como un maestro, allora egli si collocerebbe poco più in là di un semplice radicalizzatore della tradizione biblica ebraica... Ma c'è qualcosa di più. Ciò che in lui si è compiuto...è profondamente innovatore nei confronti della tradizione ebraica. E lo è ancor più la sua identità personale di 'Emmanuele', 'Dio con noi'".

de Cristo y sus consecuencias no pueden ser adecuadamente presentados sino como una "nueva creación" (cf. Gal. 6,15; 2 Cor 5,17), a tal punto es un nuevo principio, el cual, por eso, asume toda la creación precedente, y en especial aquella actual en el momento del tiempo y el lugar en el espacio en que se realiza¹². Pero al mismo tiempo la relativiza (cf. 1 Cor 7, 29-31; 9, 19-23 que no debe ser entendido solamente como un expediente pastoral. Así dice Thoma a continuación (p. 123), refiriéndose a una "jüdischer Optik": "Im Neuen Testament und im frühen Christentum wurden vorliegende jüdische Inhalte radikalisiert und konzentriert" (subrayado mío), para insistir todavía en la página siguiente (n. 101) en la importancia decisiva de la cuestión hermenéutica¹³.

5. Acerca de la actitud de Jesús frente a la Ley judía, en su versión contemporánea, problema también áspicamente discutido hoy, las reflexiones de Thoma parecen sensatas y hermenéuticamente fundadas. Se sitúan entre dos extremos: Si "Jesus no ponía ciertamente en práctica una concepción estrecha de la Ley" (p. 179) (lo cual se debe tener en cuenta cuando se insiste en hacerlo aparecer indistintamente como un fariseo más¹⁴), tampoco se puede "construir" (*aufbauen*) la conciencia de superioridad (*Hoheitsbewusstsein*) de Jesús a partir de una violación del sábado ocasionalmente atestiguada" (ib.). A lo cual Thoma añade las siguientes consideraciones: "Er wehrte sich aber auch gegen alle Übertrei-

12 La temática neotestamentaria y patristica de la "novedad" del cristianismo se funda en esto. Hay que notar, sin embargo, en seguida dos cosas: primero, que la noción de "creación" es aquí aplicada de modo analógico. No es, ni puede ser, una creación "ex nihilo sui et subiecti": la Encarnación consiste, en realidad, precisamente en lo contrario. Y segundo, y en estrecha relación con lo dicho recién: lo "nuevo" no suprime ni descarta necesariamente lo "antiguo", sino que lo asume.

13 El texto de la nota dice: "Das je verschiedene Existenzverständnis und die je verschiedene Ueberlieferung —und Glaubenspraxis der forschenden Juden und Christen muß mit in Anschlag gebracht werden. Es handelt sich bei diesem Problem um einen Angelpunkt der biblischen Hermeneutik".

El acuerdo entonces, sobre la línea de interpretación, sin ser imposible *a priori*, no será ciertamente fácil.

14 No cabe duda que, de las corrientes religiosas judías de entonces (*hairéise* en Josefo), aquélla a la cual Jesús más se aproximaba en el plano objetivo, era el fariseísmo, en sí mismo además muy diversificado, como consta ya de la Mishna. Cf. vgr. Penna, o.c. (p. 59), a propósito de la "observancia sabática": "Su questo punto Gesù è più vicino ai farisei". No necesariamente en todos; vgr. en las cuestiones de pureza legal. Ni radicalmente opuesto a los fariseos en todo (usual estereotipo de una cierta enseñanza popular cristiana), ni tampoco miembro indistinto de esa corriente religiosa. Cf. la conclusión prudente de D. Flusser (*Jesús en sus palabras y en su tiempo*. Edic. Cristiandad, Madrid 1975, p. 68): "...Jesús... está profundamente enraizado en el judaísmo universal, no sectario, cuya ideología y conducta eran precisamente la de los fariseos. Sin embargo, sería erróneo afirmar que Jesús era un fariseo, en el sentido amplio de la palabra" (subrayado mío; ni en el amplio, ni en el estricto).

bungen. Er wollte das Gesetz in seinem tiefsten Sinn und in seinen ursprünglichen Zusammenhängen verstanden wissen". La notación metodológica, aquí insertada, es también importante: "Jedenfalls müßte man das damalige galiläische Gesetzesverständnis noch viel gründlicher studieren..." (ib.). Thoma, en cambio, no se pronuncia sobre el remanido problema de la oposición, en este tema particular, entre Jesús y Pablo aunque ofrece algún principio para la correcta interpretación de las diversas afirmaciones de este último sobre la Ley. Hubiera sido útil dedicarle una sección especial, porque creo que en la actitud y los textos de Pablo se dibuja una tematización posible de la relativización que el hecho de Jesús implica de toda realidad humana, la Ley entre ellas (cf. supra)¹⁵.

6. La delicada cuestión de las responsabilidades por la muerte de Cristo, cargada (explicablemente) de tensiones emocionales, es presentada por Thoma con el debido cuidado y respeto de la realidad histórica. Un buen punto de partida encuentro en la importante afirmación de la p. 175: "Sería falso excusar (*verharmlosen*) a los fariseos y su oposición a Jesús". Ya "los estratos redaccionales más antiguos (de los Evangelios) y no sólo los más recientes, atestiguan oposiciones y afinidades entre Jesús y los fariseos" (p. 176, cf. p. 218)¹⁶. De aquí no se sigue, sin embargo, que este grupo judío, como tal, haya sido responsable de la muerte de Jesús, pero muestra la realidad y la seriedad de la contradicción de que Jesús fue objeto durante su vida terrena, la cual (me anticipo a decir) no era solamente (ni principalmente) de carácter político. Más adelante, Thoma se refiere explícitamente a las diversas responsabilidades en la tragedia conclusiva de la vida de Jesús. Su pensamiento se puede resumir como sigue: el "principal responsable" (*Hauptverantwortliche*) fue Pilato, cuyos motivos eran "machtpolitischer nicht religiöser Art" (p. 180). Su imagen y él mismo en los Evangelios aparecerían "etwas gemilderte" (p. 181), a fin de evitar innecesarios conflictos entre la naciente comunidad cristiana y el

15 No se puede decir que el cristianismo es "gesetzesfrei" y que sólo podía "mantenerse" (*sich behaupten*) entre los gentiles "si se declaraba tal" (Flusser, en la Introducción a la presente obra, p. 15). ¿Qué versión del cristianismo tiene Flusser presente? No ciertamente la que se desprende del conjunto del Nuevo Testamento, Pablo incluido (cf. vgr. 1 Cor 9,21). La insistencia contemporánea en que Torah no se traduce adecuadamente por "ley" sino por "instrucción sobre el camino a seguir" (*Wegweisung*), acentúa todavía menos la diferencia con el cristianismo, del cual, esto no obstante, no se puede decir que sea una religión de la "Wegweisung".

16 Se advierte aquí una discreta crítica a Flusser; cf. "Jesús en sus palabras..." (pp. 62-63): "Pero Marcos... deformó absurdamente los hechos (en 3,6)... Pero resulta muy inverosímil que los fariseos reaccionasen de esta manera...". Un nuevo matiz en p. 65: "Sin embargo, no es del todo injustificado presentar como fariseos a los adversarios de Jesús".

"römische Weltreich"¹⁷. Pero a la vez, hay una "co-responsabilidad" de "parte judía": "Jüdischerseits waren am Tod Jesu der Hohepriester Kaiphas, die ihn umgebenden Oberpriester und wohl auch einzelne Vertreter des Hohen Rats, dessen Mehrheit aus Sadduzäern und dessen Minderheit aus Pharisäern bestand, mitverantwortlich" (p. 181). Dicho esto, Thoma expresa su opinión acerca de los motivos subyacentes a esta hostilidad de muchos miembros del Sanhedrín y a su fatídica consecuencia. Los motivos serían, para él, exclusivamente políticos: "Es scheint aber sicher zu stehen, daß auch sie gegen Jesus vorwiegend aus (religions-) politischen Erwägungen heraus agierten, nicht aus religiösen Gründen" (ib.). Y, en esta dirección, Thoma propone brevemente (p. 182) una lectura de Jn 11,45-52, a la luz de un texto talmúdico (Tj Ter 8,10), que haría improbable, si no imposible, el pronunciamiento allí atribuido a Caifás (ib. 48 b-49).

Sin entrar ahora en la interpretación de este particular pasaje, conviene notar desde ya que, en el contexto de violentas pasiones y reacciones de miedo en el cual Juan hace hablar a Caifás, me parece difícil excluir a priori, de parte de éste, una desatención más o menos completa a los imperativos de su conducta religiosa¹⁸. Sea como fuere, ni este texto, ni (mucho menos) Jn 12, 41-43, tenido siempre en cuenta un cierto desfasamiento histórico, excluyen la

17 Esta afirmación, frecuente en los exégetas (y vulgarizadores) cristianos y judíos, me deja siempre perplejo. Equivale a decir, en otras palabras, y matiz más matiz menos, que los autores del Nuevo Testamento no vacilaron en redistribuir las responsabilidades por la muerte de Jesús, contra la conocida verdad histórica, a fin de congraciarse las autoridades del momento. Pero que estos autores no han sido particularmente cuidadosos con la estructura de poder entonces imminente lo prueba palmariamente el Apocalipsis, no obstante su estilo críptico, junto con las diversas críticas a personajes romanos, constituidos en autoridad, que figuran, por ejemplo, en el libro de los Hechos: Galión (el procónsul) "no se altera" cuando los judíos presentes "agarraron a Sóstenes, el jefe de la sinagoga, y se pusieron a golpearlo ante el tribunal" (18, 17); Félix (el procurador) "esperaba ... que Pablo le diese dinero" (24, 26); Festo (su sucesor) "queriendo congraciarse con los judíos" (25, 9). Testimonios todos de la época de redacción última de los sinópticos (en el esquema habitual), y menos distantes de los hechos.

Otra cosa muy distinta, y ajena a este contexto, es la recomendación de habitual respeto a las autoridades constituidas, como Rom 13, 1-7 (y paralelos).

Por lo demás, el reciente estudio de J. P. Lémonon sobre Pilato (*Pilate et le gouvernement de la Judée*, Gabalda, París 1981), serio y documentado, llega a una conclusión opuesta a la suposición mencionada: "...(Ces quelques remarques) atténuent sensiblement les oppositions soulignées entre le portrait de Pilate dans les textes profanes et celui des textes évangéliques" (p. 279), sin dejar de reconocer que "cette insistance sur la conviction de Pilate (de la inocencia de Jesús) conduit les évangélistes à accentuer l'opposition entre Pilate et la foule, et à mettre en avant la responsabilité des Juifs" (p. 278).

18 Aun sin recurrir a este texto talmúdico (del cual quedaría por probar la antigüedad tanaitica), bastaría la severa condena del Antiguo Testamento a toda ejecución arbitraria (o entregada) de un inocente para hacer jurídicamente imposible el propósito atribuido a Caifás en Jn 11,50: cf. Ex 23,9 etc.

motivación religiosa. He afirmado (en el art. citado varias veces¹⁹) que me parece difícil negar *toda* componente religiosa a la compleja serie de motivos que causan, primero, la reacción negativa de algunos líderes de la comunidad judía palestinese de entonces, ante Jesús, y finalmente la decisión de ellos mismos de deshacerse de él. Sin duda, la medida, o proporción, de motivos de diferente origen es imposible de reconstruir ahora, y probablemente no era ya clara para aquéllos que se dejaban guiar por ellos. Pero, a la luz de varios textos evangélicos²⁰ (y como he dicho —en otra parte²¹— del relato de la condena y la muerte de Esteban en Hech 6,8 - 7,60), es necesario concluir que *ambas* motivaciones (religiosa y política) coexistían. Por otra parte, el rechazo de esta primera clase de motivos, conduciría a negar toda historicidad, si no a la escena en sí del comparecimiento ante el Sanhedrín (o una parte de él)²², al contenido de esa misma escena, como nos ha sido transmitido por los tres sinópticos (Mt 26, 59-66; Mc 14, 55-64; Lc 22, 66-71), con la proclamación por Jesús de su propio mesianismo, que viene a culminar, de algún modo, su ministerio público. Y además, los mismos motivos políticos resultarían difíciles de entender, si no es en el inextricable entrecruzamiento con la otra serie de motivos, dado que el proponerse suprimir a Jesús porque hacía peligrar el delicado equilibrio más o menos establecido entre el poder romano y lo que quedaba de la autoridad del judaísmo, no era *solamente* consecuencia del instinto de supervivencia política. En última instancia (y siempre, en el judaísmo de entonces, como se ve en las dos revueltas de 66-70 y 132), la supervivencia política es *función*, total o parcial, de la identidad religiosa.

En esto, por consiguiente, me separo de Thoma. Pero quiero subrayar todavía mi profundo acuerdo con la última sección de este apartado (§ 134, p. 183). Toda noción de una culpabilidad colectiva del judaísmo en la muerte de Jesús, de entonces o de

19 Cf. Mélanges Cazelles, p. 602 s.

20 Cf. vgr. Mc 3, 1-6 (y par., incluso Lc., a pesar de las reservas de Flusser, "Jesús en sus palabras..." p. 63), Jn 8, 58-59; 10, 39. No es arbitrario que Lc. anticipe una primera intentona de acabar violentamente con Jesús (por motivos religiosos) a la presentación en la sinagoga de Cafarnaúm (4, 29).

21 Cf. Mélanges Cazelles, l.c.

22 Que es considerada ahistórica por muchos exégetas (cf. sobre el tema vgr. P. Benoit, *Pasión y Resurrección del Señor*, Fax, Madrid 1980, pp. 211-233, que es todavía bastante positivo). Pero él mismo dice que el motivo que inspira la creación de la escena es precisamente la necesidad sentida de acentuar las razones religiosas de la oposición por parte de algunos sanhedritas (com. personal).

ahora, me parece ajena a la verdadera tradición bíblica y cristiana²³.

7. Thoma rechaza decididamente la paradójica afirmación de R. Ruether que el "antijudaísmo" sería simplemente la "mano izquierda" de la "Cristología", o más bien, de la profesión de fe cristológica (cf. p. 233 s)²⁴. Está, por consiguiente, convencido de que el Nuevo Testamento no es intrínsecamente anti-judío, o antisemita, como esta autora defiende. Así dice: si hay un anti-judaísmo en el Nuevo Testamento, sería "höchstens indirekt und am Rande" (p. 238). 1 Tes 2,15b reflejaría los "slogans" paganos de Hecateo de Abdera y Manetón (ib.), repetidos por Pablo "unversehens und unwillkürlich" (ib.) y, en todo caso, víctima de su indignación, causada por la persecución de sus queridos cristianos (de origen gentil) de Tesalónica, a que allí alude (ib.14)²⁵.

8. Acerca del antijudaísmo de algunos autores cristianos primitivos (Thoma dice "muchos", *viele*, p. 241), nuestro autor sugiere que él se debería, como consecuencia, al "Zusammentreffens der christlichen Botschaft mit dem vorchristlichen heidnischen Antisemitismus" (p. 241), una tesis que merece atento estudio, este tipo de antisemitismo no siendo con frecuencia demasiado atendido²⁶. Pero no por eso Thoma intenta disimular o disminuir las responsabilidades de importantes hombres de Iglesia (más que de

23 La única noción de culpa "colectiva" que esta tradición (cristiana) admite es el pecado original. Y aquí, como es sabido, la noción de culpa es analógica.

24 Sobre esto, mi artículo de *Mélanges Cazelles*, esp. pp. 609-613.

25 Solución preferible, en todo caso, a la alternativa que Thoma propone (ib.) de una glosa de "ein späterer heidenchristlicher Glossator" (también propuesta por Mons. John M. Osterreicher, art. cit. en nota 8, p. 7: "a post-pauline interpretation, perhaps the marginal comment of some gentile scribe"). No me parece que haya pruebas de esta atribución del verso (y los restantes versos en discusión) a un glosador. Yo he propuesto otra solución, en el plano literario, que se puede ver en el artículo "Il rapporto Chiesa-Israele in Rom. 9-11" (*Parola di Vita*, 26/1981, pp. 26-29).

En este mismo contexto, en la sección inmediatamente precedente (§ 190, pp. 236 s.), Thoma brinda un oportuno análisis y adecuada distinción de los diferentes términos que se usan en alemán para significar actitudes negativas frente a cosas "judías" y al Judaísmo, y son normalmente tenidos por sinónimos sin serlo. Merece aprobación también en esto, especialmente cuando dice (p. 236): "Wer die von Juden betriebenen Politik des Staates Israel attackieren würde, wäre ebenfalls ohne weiteres ein Antisemit. Dadurch würden die Begriffe ins Unwägbareren auseinanderfallen". Esta frase fue escrita en 1976/7.

26 Cf. vgr. la obra (considerada clásica) de James Parker *Antisemitismo* (Paidós, Buenos Aires 1965) pp. 100-1: "La Iglesia cristiana fue la que cambió la pauta normal de las relaciones entre judíos y gentiles. La afirmación es trágica, pero la evidencia es irrefutable". En sentido contrario, F. Lovsky, *L'antisémitisme chrétien* (Cerf, Paris 1970), pp. 12-15; E. Flannery, *The Anguish of the Jews* (Macmillan, London 1965), pp. 12-15; y desde luego, Jos. *Contra Appionem* y Filón, de leg. *ad Caium*.

"la" Iglesia, como dice en p. 243), como San Juan Crisóstomo o San Juan de Capistrano, advirtiendo, sin embargo, en la misma frase, que en todo caso, "no han sido canonizados" por eso (ib.). Y brinda (en p.142) un buen criterio hermenéutico para leer debidamente estos textos de algunos Padres (y los textos anticristianos del Talmud) es a saber: las "circunstancias históricas y sociales" de "aquellos tiempos"²⁷. "No se debe —añade— interpretar tales textos (de ambas partes) "fundamentalistisch" (ib.). En cuanto a los de origen cristiano es "importante" saber si son ellos anteriores o posteriores a los "pogroms" medievales, más recientes y modernos (ib.). En todo caso, sus autores, sean ellos "Padres de la Iglesia, Papas o teólogos", no pueden ser puestos (como frecuentemente se hace) "en el mismo plano de Hitler" (p. 244).

Hasta aquí la lista de ejemplos de la sobriedad y seriedad teológica del libro de Thoma. Es larga y sin embargo incompleta. O más bien, porque no es cuestión de acumular ejemplos, sino de reconocer y apreciar en la orientación general de la obra, en su inspiración profunda y en su manera de abordar los complejos problemas que una nueva visión del judaísmo plantea a ciertas formulaciones de la teología católica, bastan y sobran para demostrar su intención clara de no traicionar las bases mismas de la fe que esta teología explora sino al contrario de apoyarse sólidamente en ellas²⁸.

Este es uno de los mayores méritos del libro, si no, en último análisis, el mayor. Otro es el haber demostrado, por así decir, andando, que, por una parte, una verdaderamente renovada actitud de la Iglesia católica hacia el Judaísmo no se puede establecer si no es a partir de una clarificación teológica, y por la otra que el diálogo que se quiere establecer con aquél no puede no ser teológico, si quiere ser fecundo y de resultados durables. En este sentido, las diez páginas (pp. 186-196) en que Thoma procura mostrar que la fe trinitaria *no* anula el monoteísmo y que la encarnación no es una "Umkehrung" (p. 196: "poner cabeza

27 Yo he propuesto el mismo criterio en *Mélanges Cazelles*, pp. 612-613, con la nota 65.

28 Esto no significa que esté siempre de acuerdo con las posiciones teológicas de Thoma. Pero cuando ello ocurre, se debe más bien al influjo en su pensamiento, de ciertos presupuestos tan comunes como (en mi opinión) inexactos. Para citar tan sólo un ejemplo (p. 184): "man die Kirchengründung kaum dem irdischen Jesus zuschreiben kann", si bien es cierto que una más atenta consideración de las relaciones de Jesús con el Judaísmo, asigna una nueva dimensión a la cuestión del origen de la Iglesia en el Jesús histórico.

abajo”) de la fe judía permanecen como un modelo de que es posible tocar, en diálogo con el judaísmo, incluso estos espinosos temas sin por eso violar la identidad de éste y el respeto que se le debe. La diferencia, entonces, con el tipo clásico de disputaciones medievales²⁹, es radical.

A esta altura, es necesario interrogarse (por ahora sumariamente), frente al libro de Thoma, sobre la necesidad, el contenido y la metodología de lo que hoy se llama “teología cristiana del judaísmo”. Al mismo tiempo habrá que interrogarse sobre cómo Thoma responde en su libro a estos diversos aspectos de la cuestión.

Thoma, en efecto, no ha omitido plantearse él mismo estas preguntas (cf. el segundo capítulo de la primera parte: “*Das Wesen einer christlichen Theologie des Judentums*, p. 40-46). La cuestión es si un teólogo católico, digno de tal nombre, puede omitir plantearlas³⁰. No plantearlas equivale, en realidad, a suponer intocables, por defecto de examen, las respuestas siempre repetidas y más o menos tradicionales, cualquiera sea el grado de su exactitud. En esto, como en otras cosas, el Segundo Concilio Vaticano ha venido a sacudir cómodas posiciones que se hubiera creído definitivas. Quizás, más todavía que en otros temas.

Si se toma, por ejemplo, una proposición como “los judíos mataron a Jesús” (a veces repetida todavía), ella puede contener una parte de verdad, histórica y teológica. Pero esta parte de verdad no emerge sino cuando la proposición misma ha sido sometida a una rigurosa crítica, a la luz de una hermenéutica de la Escritura y la Tradición que incluya, precisamente, la enseñanza de la Declaración “*Nostra Aetate*” (n. 4) al respecto. El hecho de que la proposición se encuentre *ad litteram* en el Nuevo Testamento (1 Tes. 2, 15a) de sí no prueba nada³¹. Un caso como éste, y varios otros que es dable citar, demuestran ya la *necesidad* del discurso teológico del cual hablamos. Si, en efecto, se continuara repitiendo acríti-

29 Como han sido modernamente estudiados por D. Berger, Ed. Synan y Fr. Talmadge, por ejemplo.

30 Los teólogos medievales no han dejado de examinar a fondo estas espinosas cuestiones, sea en el tratado “*de lege et gratia*” (cf. vgr. S. Theol. 1a. 2a, q. 98 ss.), sea en el plano práctico (e históricamente condicionado), en escritos como el “*de Regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae*” del mismo Santo Tomás, sea todavía en los comentarios a los pertinentes lugares de la Escritura.

31 Me he ocupado más arriba de la problemática exegética de este texto, cuya complejidad misma (cuando de ella se es consciente) excluye toda solución “fundamentalista”.

camente una expresión como la dicha, o como esta otra: "los judíos son un pueblo rechazado por Dios y maldito", se correría el grave riesgo de sostener, al menos implícitamente, tesis teológicas gravemente erróneas. A saber (en los dos casos dichos): la existencia de responsabilidades y culpas "generales", transmitidos por canales étnicos generacionales: la exclusión de una comunidad humana (y de esa comunidad humana) de la voluntad salvífica de Dios (y de Cristo)³². Una no-teología equivale frecuentemente a una falsa teología.

Aparte esta "reductio ad absurdum", de sí ya bastante probativa, es fácil comprender que el hecho masivo del judaísmo en sí no puede dejar indiferente la fe católica, a cuya identidad misma afecta. Basta citar aquí el ejemplo obvio de San Pablo (tan obvio que a veces parece, por eso mismo, ignorado), quien, con sus propios recursos y sus métodos, pero bajo la acción divina y el carisma apostólico, dedica tres capítulos de su mayor y más completa epístola, y la única de veras sistemática, a desentrañar este problema bajo varias de sus facetas, si no todas: qué sentido tiene que el judaísmo, siendo lo que es, no haya (como "masa") creído en Cristo y cómo afecta este hecho a los planes divinos, es decir, a la historia de la salvación³³. Y el problema, digamos en seguida, no se pone solamente a nivel del tiempo histórico del Nuevo Testamento, como si después no hubiera nada, sino también hoy, cuando el judaísmo continúa y prospera, a pesar de todos los desastres sufridos. El horizonte de Pablo, por lo demás, en los capítulos citados no se limita ciertamente al tiempo referido sino que pretende abarcar el problema *en sí*³⁴.

Es verdad, entonces, que, sea el judaísmo contemporáneo de Jesús y la presentación que de él se hace en el Nuevo Testamento, sea el judaísmo postbíblico hasta nuestros días (y después) ponen un serio interrogante a la fe cristiana y católica. O más bien, una serie de interrogantes, que pueden ser diversamente tematizados.

32 Thoma no ha omitido notar esta insólita contradicción; cf. p. 245: "Es ist nicht möglich, irgendwelche Vorstellungen von definitiver Verwerfung oder Verdammung des Judentums und der Juden mit dem universalen Heilswillen Christi in Einklang zu bringen". A lo cual se podría todavía añadir que, si un pueblo, o una categoría de personas, se ha encontrado y encuentra en un camino de salvación, es aquél a quien "pertenecen las promesas" etc. (Cf. Rom 9,3 ss.).

33 No todos los comentarios de Rom. parecen ser sensibles a este interrogante dramático, que subyace, sin embargo, al discurso de Pablo. Cf. Mi artículo en "Parola di Vita" (supra nota 25 y los trabajos allí citados).

34 Como se ve sobre todo en el c. 11.

Se exagera, sin duda, cuando se afirma³⁵, con una pizca de freudismo extendido a la interpretación histórica, que la existencia constante del judaísmo es un "embarazo" para la Iglesia cuando no un permanente desafío para ella. No hay tal "embarazo" ni tal "desafío", al menos al nivel en el cual las reacciones y las tomas de conciencia son dignas de la fe que se profesa. Pero sí hay una *cuestión*, o varias; cuestión o cuestiones, por lo demás, que no son encaradas, y posiblemente resueltas, con animosidad o prejuicios respecto de su objeto, sino con la sinceridad, respeto de la realidad y amor por la obra de Dios (y por esa obra de Dios), que corresponden a la tarea del teólogo cristiano y católico.

De modo que una respuesta *teológica* es *necesaria*. Es más necesaria hoy que antes, dada la nueva conciencia, expresada por el Vaticano Segundo, acerca del "vínculo" que liga la Iglesia con el "linaje de Abraham", un vínculo que es intrínseco al "misterio" mismo de la Iglesia³⁶. O, dicho de otro modo, es la renovada conciencia de este mismo misterio y su penetración por la fe y la reflexión teológica que "redescubre" (*meminit*) en el Concilio esta dimensión de tal misterio. No hay que olvidar que a ella se alude ya en *Lumen Gentium* n. 16³⁷. Por lo cual se puede decir que es la renovada conciencia *eclesiológica*, típica del reciente Concilio, que por una parte pone en una nueva luz el "misterio" de Israel y por la otra obliga a su profundización y tematización teológica.

¿Cómo? Thoma propone varias vías, que corresponden a diversos contenidos y a su vez los determinan (p. 43). Se podría decir que todas ellas son válidas, en mayor o menor medida, y que su enumeración responde así a la complejidad de las relaciones que entrelazan, en sus "misterios" respectivos, Israel y la Iglesia y a las numerosas preguntas que este entrecruzamiento suscita. Yo me inclinaría, sin embargo, más bien a "situar" la reflexión teológica sobre el judaísmo en lo que parece ser el *punto clave* de este entrecruzamiento, es decir, en el sentido mismo del judaísmo en el plan divino, en cuanto de él brota Jesús (y no ciertamente de una frase

35 En cierta literatura, más bien secundaria, sobre todo (pero no exclusivamente) de origen judío.

36 Notar las palabras iniciales del número 4: "Mysterium Ecclesiae perscrutans".

37 "Ii tandem qui Evangelium nondum acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur. In primis quidem populus ille cui data fuerunt testamenta et promissa... populus secundum electionem carissimus propter patres..."

suya decadente, sino siempre del espléndido "olivo" en una determinada etapa de su desarrollo natural)³⁸, que une a la vez y divide de él la Iglesia, abriendo así, al menos en cuanto divide, una nueva, definitiva, etapa de la economía salvífica. Es precisamente aquí, en este *acmé*, donde el problema del judaísmo se vuelve urgente y dramático. Y es a partir de aquí que la reflexión teológica correspondiente debiera ser tematizada. De aquí, en efecto, parte San Pablo en Rom 9-11 (cf. Rom 9, 1-3), y es a esta cuestión fundamental que ha querido responder la tradición a lo largo de los siglos, con mayor o menor fortuna³⁹. Esto ayudaría, además, a situar los diversos problemas en su verdadera perspectiva y a buscar su solución en este más amplio y más auténtico contexto, sin riesgo de perderse en una maraña de interrogantes secundarios, que no interesan tanto por sí mismos sino en función de esta perspectiva fundamental. Así por ejemplo, la cuestión recién aludida de las responsabilidades precisas por la muerte de Jesús y la otra de las precisas motivaciones, modos y diferencia específica (si así se puede decir) de la misión a los judíos.

Ahora bien, esta "situación" de la reflexión teológica sobre el judaísmo es específicamente cristiana y católica. La posición misma del problema es ajena al judaísmo como tal, no porque no lo afecte (de hecho, lo ha afectado, incluso cruelmente, a lo largo de la historia), sino porque su perspectiva es distinta, si no directamente opuesta. Así, es la Iglesia misma, con sus propios recursos y métodos, y en primer término, con rigurosa fidelidad a su propia identidad distintiva, quien es llamada a discurrir sobre la problemática esbozada. De lo contrario no tendríamos *teología*,

38 El esquema del *Spätjudentum*, última fase decadente de un proceso histórico en tres grados, viene de J. Wellhausen, y se inspira en una concepción ultra-sistemática de la evolución de las religiones, que sabe a hegelianismo de segunda mano (el mismo esquema se aplica a los orígenes de la Iglesia, donde *Frühkatholizismus* corresponde más o menos a *Spätjudentum*). Si esta expresión significa que el judaísmo intertestamentario es una religión esclerotizada y carente de toda verdadera animación espiritual, a lo cual se contraponen la "novedad" del cristianismo, tal denominación no responde a la realidad histórica, mejor conocida ahora en su compleja riqueza que en tiempos de Wellhausen. Por eso, Thoma la sustituye por su opuesto: "*Frühjudentum*" (cf. pp. 56 s, el § 15) y lo aplica conscientemente (y críticamente) al mismo período.

39 Es a saber cuál es la verdadera situación *heils geschichtlich* del pueblo judío, a partir del hecho de la muerte y la resurrección de Cristo, en quien "masivamente" no creyó. ¿Es, por ejemplo, la de un mero "testigo" (a pesar suyo) de las vías de Dios (idea que se puede encontrar en la tradición que parte de Agustín)? ¿O es ahora un no-pueblo como antes los gentiles (Cf. 1 Pe 2,10, citando a Os 1, 6-9; 2,25), idea más bien crisostomiana? ¿O hay atisbos más positivos en la tradición, inspirados en el "agapateòs" de Rom 11, 28, con lo cual reanuda el Concilio? Esta es siempre la cuestión fundamental, según se ha dicho más arriba. Acerca de esto, es útil leer, consultar el libro de D. Judant, *Jalons pour une théologie du Judaïsme*, Cerf. Paris 1975.

o reflexión teológica, sino simples técnicas de compromiso, por cuanto históricamente interesantes e incluso (en cierto sentido) válidas. Los especialistas judíos pueden contribuir, y lo hacen, con aportes y puntos de vista, pero aquí se detienen, porque, en efecto, el problema es nuestro, no de ellos⁴⁰, y debe ser resuelto por nosotros.

Por esto, la expresión misma "Teología cristiana del judaísmo" crea dificultades, al menos para mí, en los dos elementos que la forman. No hay, en efecto, más que *una sola* teología, con diferentes funciones y temas, si se quiere, pero con un *solo* objeto divino, que es a la par, el Sujeto supremo. "Teología", por consiguiente, "del judaísmo" sólo puede significar, como he tratado de decirlo más arriba, una interrogación de la fe y del misterio al cual por ella accedemos, *sobre* el judaísmo. Y el segundo elemento (el "judaísmo") entra en esta consideración sólo en cuanto se puede, y se debe, decir que pertenece a la penetración del misterio supradicho. El sustantivo "teología" me parece, entonces, equívoco, cuando se le adosa este genitivo (y en realidad, cualquier otro). Por eso prefiero una expresión más compleja, pero más exacta, como "reflexión teológica sobre el judaísmo"⁴¹, usada varias veces a lo largo de las páginas que preceden. Esto tiene, por lo demás, la ventaja nada despreciable de evitar a nuestros interlocutores judíos la impresión de que queremos "interpretar" o "encasillar" (y en este sentido "apropiarnos") la realidad que es su inalienable propiedad. El judaísmo sólo puede ser adecuadamente interpretado por ellos, así como el cristianismo sólo por nosotros. Lo que se pretende hacer, en el discurso teológico descrito, no es por cierto "interpretar" el judaísmo en sí mismo, sino interpretar la fe cristiana *en relación con* el judaísmo, con el cual está intrínsecamente vinculada, según se ha dicho más arriba.

Esto no significa, de ninguna manera que se pueda correr el riesgo, al realizar ese discurso, de *ignorar* el judaísmo en su más propia e íntima realidad. Tal consecuencia sería contradictoria con lo que aquí se pretende. Se debe estudiar el judaísmo con la mayor asiduidad y rigor científico, no sólo el del primer siglo de nuestra era, sino el que sigue hasta el presente. De otra manera, la reflexión teológica propuesta carecería de base real, como por desgracia,

40 La *Einführung* de David Flusser al libro de Thoma es una prueba adecuada de las dos partes de esta afirmación.

41 O bien "visión teológica del judaísmo", que he usado en el título de una conferencia, pronunciada en italiano, en la Facultad de Teología de Italia meridional, sección Santo Tomás de Aquino, en Nápoles, y que será publicada por la misma Facultad.

y con penosos resultados, ha sucedido muchas veces a lo largo de nuestra historia. Incluso, se debe, como prescribe el documento de aplicación del n. 4 de "Nostra Aetate"⁴², procurar "entender a los judíos como ellos mismos se entienden", y no como nosotros querriamos que fuesen, o imaginamos que son. Pero, esto concedido y reafirmado, el punto de partida, la metodología, y la tematización de la reflexión dicha son asunto interno de la fe católica y no "impuesto" desde fuera⁴³. Si es de desear vivamente que los estudios de la "Judaistik", como se dice en los países de lengua alemana, se extienda y profundice en medios católicos y cristianos⁴⁴, es igualmente deseable que la reflexión teológica, que se enriquece con estos estudios, no se considere como una mera prolongación de los mismos ni se limite, por consiguiente, a registrar las carencias de la teología tradicional a este respecto. Esta operación sería, en el mejor de los casos, un prolegómeno. Importante sí, pero como prolegómeno, no como contenido definitivo. Cuando Thoma insiste, entonces (p. 44 s.) que la "Christliche Theologie des Judentums" debe tener una intrínseca referencia histórica, tiene razón, si se lo entiende bien. El mismo se preocupa de disipar todo posible equívoco: la teología —dice— es: "eine sich nach der Offenbarung richtende, normierende Wissenschaft, deren Bezugspunkte zwar geschichtlicher Natur sind, deren Rich-

42 Orientaciones y sugerencias para la aplicación de la Declaración "Nostra Aetate" (n. 4), en AAS LXV (1975) p. 73, prólogo.

43 La referencia a la "imposición" no tiene ninguna connotación de "presión" en el plano psicológico. Si la hubiera, es claro que la afirmación sería tanto más válida. De cualquier modo, no se trata de negar aquí que el decurso de la historia, y la actualidad, obliguen (en cierta manera) al teólogo a interrogarse sobre ciertos temas. Lo hacen, sin duda, pero la asunción de esta nueva problemática y la manera de responder a ella, es asunto puramente interno a la fe y a la metodología teológica. De lo contrario, se la desquicia.

Los dos hechos "externos" a la Iglesia que la afectarían desde el punto de vista del judaísmo, son la catástrofe o el genocidio de la "solución final" (mejor que el "holocausto", terminología extremadamente discutible, y discutida, aun en el judaísmo) y la creación del estado de Israel. De la primera una palabra ha sido dicha más arriba. De la segunda, es admisible que plantee una interrogación teológica (en el sentido técnico de la palabra), pero no se sigue de aquí que la respuesta, o las respuestas, que a ella se den, coincidan con las que se dan en el judaísmo mismo (y que no son todas entre sí coincidentes). Cf. el § 8 de Thoma (pp. 44 s.), que es citado parcialmente en las páginas que siguen.

44 Noto, de paso, la inauguración oficial, en octubre de 1981, del *Institut für Christlich-Jüdische Forschung* en la Facultad de Teología católica de Lucerna, obra del mismo profesor Thoma, autor del libro que comento, donde ya ha tenido lugar (en enero de 1984) un primer coloquio propiamente teológico entre especialistas judíos y católicos. El *Institute for Judaean-Christian studies* de la Universidad Seton Hall (Newark, N.J., U.S.A.) es de todos conocido, como su fundador, Mons. John M. Osterreicher, pionero de esta clase de estudios. Los nombres de uno y otro Instituto son ya en sí mismos significativos (judeo-cristiano).

linien aber nicht nur von den variablen Ergebnissen der Geschichtswissenschaften bestimmt werden können" (p. 44). No se podría haber sido más preciso y hay que estarle agradecido por ello. De esta manera, en efecto, se resume el pensamiento expuesto en las páginas precedentes.

Si, luego, como he dicho más arriba, Thoma insiste tanto en la atención a la historia ("Bezugspunkte... geschichtlicher Natur"), ello es, me parece, por dos razones entre sí, por lo demás, conexas. La primera es el peligro de "ins Prinzipielle hinüberflüchten" (ib.) con lo cual Thoma entiende una mera consideración apriorística, ajena a la múltiple realidad del judaísmo⁴⁵ y a la complejidad de sus relaciones históricas con el cristianismo y la Iglesia. Es aquí donde juega, sobre todo, la "asimetría" ya varias veces mencionada (pp. 44 s.). Como esto a menudo no se tiene en cuenta "Vieles was sich heute als christlich-jüdischer Dialog ausgibt, ist ein wirres geistiges Herumfucheln im leeren Raum" (p. 45). Una observación que no será superfluo retener.

La segunda razón, inseparable de la primera, es la necesidad ineludible de reflexionar, siempre a partir de la fe, no sólo sobre un judaísmo *real*, o varios, con sus propias expresiones religiosas y literarias, o ambas cosas a la vez, sino también sobre los hechos dolorosos (y a veces crueles) que han caracterizado nuestras relaciones, prácticamente desde el principio. Hay una historia que clarificar (en una cierta medida) una cuenta que saldar. Admitido esto, insisto en que la agenda de la reflexión teológica no es determinada por esta triste herencia histórica, ni está limitada a ella. Ni puede sanamente proceder de un complejo de culpa, como he dicho (citando a Thoma) más arriba. Por eso, cuando Thoma ejemplifica los "geschichtliche Bezugspunkte" (p. 44) con la "kirchliche Judenfeindschaft", "Auschwitz" y el "Staat Israel", mencionando en seguida la "Weltfriede im Nahen Osten ...gefährdet", se puede estar de acuerdo, si bien no todos estos puntos tienen igual importancia y se requeriría una articulación entre ellos y con otros no enumerados (pero tampoco negados)⁴⁶.

45 Cf. su acertada expresión (pp. 45 s.): "Die jüdische Geschichte ist von ungeahnter Vielfalt und Eigenheit"; y en p. 46: "(die innerjüdische(n) Vielfarbigkeit". Pero yo sería quizá menos afirmativo en hacer de la historia el "espacio" de este discurso teológico. No "außerhalb geschichtlicher Begebenheiten über Juden und Judentum zu reden" (ib.), lo cual "wäre ein Irrweg" (ib.) sin duda; pero tampoco sustituir un criterio por otro.

46 Algunos son aludidos en la p. 46. Y Thoma es bien consciente, si no hay una constante referencia histórica, del peligro de un "unkontrollierbarer wissenschaftlicher Subjektivismus" (p. 44). Pero el peligro es igualmente grave si se pierde (o ignora) la referencia primordial a las exigencias internas del discurso teológico católico.

Más profundamente todavía, Thoma es bien consciente de que ambos sistemas religiosos tienen una referencia histórica esencial, y que la reflexión teológica en uno y otro (con las debidas referencias y características) no puede impunemente prescindir de tal referencia, sin por eso reducirse a un mero historicismo. Igualmente, la reflexión teológica sobre la fe católica y el lugar en ella del judaísmo, como la reflexión interna del judaísmo mismo, tienen sus propias irrenunciabes exigencias.

La misma disposición de la obra de Thoma resulta ser la mejor ilustración de su metodología. Si ésta se distingue, como él mismo afirma (p. 44), por "das Verhältnis von Geschichte und theologischem Urteil", el desarrollo del libro ha querido ser fiel a esta doble, siempre necesaria, orientación. He expresado más arriba mi acuerdo con el "theologische Urteil" (y ocasionalmente también mi desacuerdo). El terreno de la "Geschichte" es más móvil y, como he insinuado recién, es posible discutir sobre más de una interpretación histórica del autor⁴⁷. Pero esto no quita nada a su valor siempre que no se lo convierta en el criterio último. Igualmente, respetadas las coordenadas esenciales, otras metodologías son posibles —y aplicadas⁴⁸.

Por todo lo dicho, (y con las reservas anotadas) la "Christliche Theologie des Judentums" de Clemens Thoma permanece el primer esfuerzo completo de reflexión sistemática, a partir de la fe cristiana y católica, sobre el hecho del judaísmo y su relación con ella, o la suya con él, fundado en una nueva "lectura" de uno

47 Uno de los puntos de historia que me parece todavía quedar en suspenso, no obstante las páginas que Thoma le dedica (pp. 217-237), es la verdadera ocasión (u ocasiones), las causas próximas y remotas, y el mecanismo de la "jüdisch-christliche Trennung". Thoma ha contribuido a la clarificación del complicado problema histórico-literario de la duodécima bendición, en la oración de las Dieciocho (cf. pp. 223-229). Ha mostrado bien la real influencia en la definitiva división, de judaísmo y cristianismo, del asesinato legal de Santiago, el "hermano del Señor" (pp. 220-222). Y su conclusión ponderada merece atenta consideración: "Es gab also eine vom ganzen rabbinischen Judentum ausgesprochene Exkommunikation der Judenchristen" (p. 228). Menos "perfecta" todavía sería la separación con los pagano-cristianos (ib.).

¿Es exacto esto? La separación era inevitable, desde el momento que el cristianismo naciente se define por la fe en el Mesías Jesús, hijo de Dios e hijo de David, salvador de todos por su muerte y su resurrección, fe que el judaísmo no consideró (ni consideró) posible aceptar. Y en este sentido, la separación está ya implícita en el curso mismo, y las alternativas, de la misión histórica de Jesús, en cuanto narradas en los Evangelios, donde, por consiguiente, no es un mero reflejo de los conflictos posteriores. Queda, no obstante, en pie, que, en diversos medios y en diversas circunstancias, la separación de hecho y de derecho (y la animosidad que la caracteriza por ambas partes), no tiene necesariamente siempre las mismas causas históricas concretas. Un caso a estudiar con particular atención (a la luz vgr. de la Primera carta de Clemente a los Corintios) es el de la capital de Imperio; es decir, de Roma.

48 Así Franz Mussner, en su *Traktat über die Juden*, que habré de comentar en otro artículo; y otros todavía.

y otra, respetuosa de ambos, y alimentada de lo que él mismo llama "eine liebende und integrative Kraft" (p. 40). Entender para amar, pero también amar para entender correctamente. A la larga, este nuevo esfuerzo de "lectura" resultará más tradicional que otros históricamente anteriores, y el libro de Thoma habrá demostrado una vez más que la verdadera fidelidad a la Tradición se encuentra en un propósito de inteligente, coherente y sensata renovación⁴⁹.

JORGE MEJIA

* * *