

## EL CRISTIANISMO EN LA REFLEXIÓN JUDÍA SOBRE LA SALVACIÓN<sup>1</sup>

---

CATHERINE CHALIER

Université Paris-X-Nanterre

chalc@club-internet.fr

DOI: 10.34810/comprendrev25n1id414147

Article rebut: 15/05/2022

Article aprovat: 07/02/2023

### Resumen

---

Los judíos aprenden a abrirse al mundo a la espera de redención, más que confundir el hecho de velar por el «fuego» como recomienda Franz Rosenzweig con el olvido de este mundo. Por su parte, los cristianos aprenden a no creer que la buena nueva cristiana signifique que los tiempos ya se han cumplido. En este sentido, aquello que acerca unos a otros es una doble incapacidad: la de apropiarse el origen de la Palabra que les llama, incluso cuando ella se ha hecho carne según los cristianos; la de gozar de los últimos tiempos desde ahora. Estas dos certezas —el origen inapropiable, el «todavía no»— son un destino común.

**Palabras clave:** judaísmo, cristianismo, salvación, Franz Rosenzweig, Yehudá Haleví, Maimónides.

### The Christianity in the Jewish reflection on the Salvation

### Abstract

---

Jews learn to open to the world awaiting redemption, rather than confusing watching over the «fire» as Rosenzweig advocates with forgetting this world. Christians are taught not to believe that the good news of Christ means that the times are now fulfilled. In this sense, what brings them together is a double incapacity: that of appropriating the origin of the Word which calls them, even when it took flesh according to

---

<sup>1</sup> Este texto ha sido traducido del francés por Joan Cabó Rodríguez. Esta versión fue leída por su autora en la Jornada «Filosofía, judaísmo y cristianismo en el centenario de *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig», que se celebró en la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull el 27 de abril de 2022.

Christians; that of enjoying the end times right now. These two certainties —the inappropriate origin, the «not yet»— are a shared lot.

**Key words:** Judaism, Christianity, salvation, Franz Rosenzweig, Yehuda Halevi, Maimonides.

---

El título dado a mi escrito no ha de ser tomado al pie de la letra. ¡No se debe creer que exista una tal reflexión judía! Es cierto que los judíos han pensado la *gueoulah*, traducida comúnmente por «redención» o «salvación», pero lo han hecho desde ópticas, concretas y espirituales, con frecuencia irreductibles las unas a las otras. Estas están lejos, además, de conceder un lugar unívoco al cristianismo. Algunos lo ignoran como tal, otros lo consideran con desconfianza en razón de la historia tormentosa sufrida por los judíos a causa de los cristianos en los países del exilio. Sin embargo, algunos pensadores importantes, atentos a la promesa hecha a Abraham de que se convertiría en una fuente de bendición para todas las familias de la tierra (Gn 12, 3), han concedido un lugar al cristianismo —y al islam— en su acercamiento a aquello que ellos esperaban: la redención.

Pero ¿qué debemos entender por esta última palabra? La Torá evoca palabras o actos asociados por los comentaristas a la idea de redención, como el anuncio hecho por Jacob a sus hijos, en el momento de su muerte, de la aparición futura de Shiloá, nombre posiblemente vinculado a la paz (*Shalom*) (Gn 49, 10); o como, y por excelencia, la liberación de la esclavitud de Egipto. Los profetas reconsideran estos temas con insistencia; según Isaías, por ejemplo, *Adonai* revela que Él es el único salvador (*moshiah*) (49, 11). De estas diversas circunstancias emergen, sin embargo, muchas significaciones posibles que la tradición oral de interpretación (*Torá shebealpe*) no ha unificado nunca bajo un concepto unívoco de «redención» o de «salvación». Sin embargo, la Torá escrita es indisociable de la Torá oral<sup>2</sup> y ningún pensador judío ostenta una autoridad tal que pueda poner fin a la discusión. Así pues, no existe *la* reflexión judía sobre *la* salvación, sino, sin lugar a dudas, *algunos* pensamientos con los cuales cada cual es llamado a reflexionar a su turno.

Entre ellos, escogería, pues, aquellos que, de una forma o de otra, han integrado el cristianismo —él mismo no unívoco, por otra parte— en su pensamiento de la redención. En efecto, esto no es evidente, incluso cuando, con frecuencia de manera implícita, el Talmud permite descubrir las interrogaciones, disputas e influencias recíprocas, suscitadas por el encuentro entre los rabinos y los primeros cristianos.<sup>3</sup> Posteriormente, sufriendo los judíos duros tormentos por parte de los cristianos, les fue difícil creer que la religión de sus perseguidores pudiera desempeñar un rol positivo en su esperanza de

---

<sup>2</sup> Véase C. CHALIER, *Lire la Torah*. Paris: Points-Seuil, 2019.

<sup>3</sup> Es un importante campo de investigaciones actuales en Israel. Véase D. BREZIS, *Littérature talmudique et débat secret avec le christianisme*. Paris: Éditions du Cerf, 2021.

redención. A pesar de todo, algunos pensadores, y no los menos importantes, como Maimónides o Yehudá Haleví, en la Edad Media, y más cerca de nosotros Franz Rosenzweig con una originalidad propia, plantearon de nuevo esta cuestión. Después de la Shoah, no obstante, unos y otros, judíos y cristianos, tuvieron que preguntarse qué significaba para sus religiones y para la cuestión misma de la salvación el hecho de una tal tragedia. No está claro, sin embargo, que los cristianos hayan sabido admitir siempre que era obligado llevar a cabo una revisión desgarradora de su teología; tampoco está claro que los judíos hayan accedido a conceder a los cristianos un rol positivo en una salvación, como lo quería Franz Rosenzweig. ¿Acaso no había acontecido una catástrofe que volvía esa idea frágil, o incluso inconveniente?

## 1. ¿Qué significación retener? ¿Qué temporalidad retener?

No hablaríamos de salvación, esperada o negada, si no tuviéramos primero la experiencia del sufrimiento, sufrimiento personal y colectivo, y si no experimentáramos en lo más íntimo de nuestras vidas la presencia del mal, cometido y sufrido. Podríamos pensar, por supuesto, que sufrimiento y mal son inherentes a la vida y, poniendo exclusivamente el acento sobre lo trágico, quedarnos aquí, sin esperar nada más. Pero, precisamente, si describe el sufrimiento, el mal y lo trágico que advienen a nuestras vidas y las conmocionan, o incluso las destruyen, la Torá busca siempre cómo un hilo de esperanza puede todavía pasar sobre ellas, en ellas, e iluminarlas. Ahora bien, si esto le es posible, es para pensar, desde el primer capítulo del Génesis, el carácter bueno de la creación. Bondad que los humanos se empeñan ciertamente muy rápido en estropear, en violentar, en hacer desaparecer de los pensamientos y de los corazones, así como de las relaciones mantenidas con los otros humanos y con la naturaleza en su conjunto, pero bondad que se refugia entonces en lo más íntimo del sí mismo, lejos, sin duda muy lejos, hasta su olvido por parte de muchos. La Torá explica cómo la voz de Adonai llama a sus elegidos —aquellos que le responden— a desafiar este olvido, a comenzar a salvar la creación del mal que la asfixia. Es de entrada una tarea humana. Desde entonces, en su significación más general, y sin duda la más fuerte, la redención significa la posibilidad de despertar la bondad originaria de la creación en sus criaturas, de darle una significación y una destinación, para ellas y también gracias a ellas. Se trata de hacer prevalecer la primacía de la bendición sobre la maldición, de abrir el camino a este poco de bondad que todavía permanece, a pesar de los huracanes de desgracia que se apoyan en tantas vidas.

La Biblia llama a sus servidores judíos, pero también a sus obreros cristianos, como dirá Rosenzweig, a trabajar para que vengan días que se parezcan a esta esperanza. Es evidentemente una tarea que parece desmesurada, y hasta imposible, en el curso de una historia que siempre tiene motivos para aterradoras violencias que parecen volver vano e incluso ridículo un tal pensamiento. Sin embargo, desde el Talmud, es decir, desde los

primeros siglos del cristianismo, los sabios han debatido detenidamente sobre el sentido que se debe dar a esta esperanza. En el tratado *Sanedrín*<sup>4</sup> se interrogan así sobre el mundo mesiánico —que cabe distinguir del mundo-por-venir, aquel que ningún ojo ha visto— y sobre las modalidades de su venida; se preguntan qué la caracteriza: ¿se trata solamente de una redención política, como el fin de la violencia y de la opresión de las naciones? ¿O bien inauguraría un período de contemplación y de amistad? Querrían saber cómo advendrá esta redención: ¿dependerá del mérito?, ¿o se producirá gratuitamente? ¿El sufrimiento será una de las condiciones de su venida? R. Hillel, por su parte, sostiene con audacia que la redención no depende de un Mesías, ya venido en la persona del rey Ezequías, sino de Dios mismo. No analizaré aquí cada una de estas opiniones, querría simplemente subrayar —en relación con el tema de mi comunicación— que ninguna de ellas evoca ningún rol particular, ningún lugar, del cristianismo en estas esperanzas de la redención. Esto no significa que los sabios ignoraran el cristianismo que se iba fortaleciendo entonces, sino que se esforzaban por desmarcarse de él, no para reservarse únicamente a ellos el privilegio de dicha redención, sino para pensar su importancia de un modo distinto al de la predicación en nombre de la universalidad cristiana.

Este sería el sentido de un pasaje de este tratado *Sanedrín*, en el cual, bajo el nombre de Mineano, un cristiano sería refutado por rabí Abbahu citándole los versículos de Isaías (60, 2): «mientras las tinieblas cubren la tierra, una sombra cubre de niebla las naciones, sobre ti (Israel) el Eterno brilla, sobre ti Su gloria aparece». Sería preciso también leer el versículo que sigue: «Y todos los reyes y todas las naciones caminarán en tu luz». A propósito de este pasaje, Lévinas señala esto:

Sospecho que rabí Abbahu quiere precisamente describir la universalidad del advenimiento mesiánico que no se confunde con la universalidad que podríamos llamar católica [...]. El orden mesiánico no es universal como lo es una ley en un Estado moderno y no es el resultado de un desarrollo de carácter político.

Y concluye su observación diciendo: «la verdadera luz [...] la verdadera universalidad —la no católica— la que consiste en servir al universo. Se llama mesianismo».<sup>5</sup> La cual cosa significa también que la redención no se mide, al menos no directamente, en el curso de la historia y en la política. Veremos enseguida que Rosenzweig no comparte este punto de vista sin una reserva importante, reserva que, precisamente, concierne el cristianismo y su rol en la historia y en la política.

La significación moral y espiritual de la redención ordena seguir, en sí mismo y en nuestras relaciones con otro, un hilo que, día tras día, nos oriente hacia la bondad ori-

---

<sup>4</sup> Véase particularmente *Talmud Bablí, Sanedrín*, 97b a 99a. Y el comentario de E. LEVINAS, en: *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1976, pp. 83-129.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 125 y p. 126.

ginal de la creación. Esto exige al judío una relación íntima, hecha de estudio y de oración, con la Torá y con aquello que ésta le pide. A contracorriente de las ideologías en vigor, esto le permite recibir un poco de esta claridad indispensable para toda vida. Sin embargo, incluso si da sentido y gusto (*taam*) a las vidas que se dejan guiar por ella, esta significación modesta —por ser extraña a cualquier gloria mundana— de la redención ¿no deja entonces que la violencia y las tragedias se desplieguen y pongan su sello en la historia? Es esta una objeción de peso que obliga entonces a tomar en consideración la significación política e histórica de dicha redención. Sin embargo, es precisamente en este terreno, más todavía que en el terreno moral y espiritual, en el que la cuestión del lugar de los cristianos ha sido planteada por pensadores judíos, como Yehudá Haleví, Maimónides y Rosenzweig.

## 2. Haleví, Maimónides y Rosenzweig

Yehudá Haleví (1075-1141) es aquí muy importante, porque Rosenzweig lo leyó, meditó y tradujo. Su pensamiento, como veremos, le es cercano en un punto esencial. En efecto, por un lado, Haleví expresa su reprobación del cristianismo que, incapaz según él de volverse hacia el mundo con una «mirada interior», no percibe la luz de la cual viven los judíos, y concluye que únicamente él goza de la luz. Sin embargo, por otro lado, Haleví admite que el cristianismo y el islam han preparado la vía al Mesías propagando el monoteísmo en el mundo, a pesar de que su monoteísmo siga siendo parcial o falsificado. Cuando el mesías venga, dice todavía, estas dos religiones magnificarán la raíz que tan largamente habían menospreciado y maltratado en la persona de sus fieles servidores.<sup>6</sup> Sin embargo, sostiene Haleví, a pesar de sus conquistas y de sus triunfos, y sin saberlo, estas dos religiones han necesitado constantemente la existencia del judaísmo. Existencia deshonrada por ellos, pero que continúa manteniendo viva la «primera semilla» en lugar de perderla convirtiéndose al cristianismo o al islam que parten a la conquista del mundo. Velar por esta primera semilla habría permitido a los judíos no olvidar la palabra originaria que bendice la creación, a pesar del mal espantoso que en ella se comete. El judaísmo la transmitiría a sus descendientes y él velaría, de generación en generación, por hacerla germinar y crecer en ellos, mientras que el cristianismo y el islam, a pesar de su monoteísmo imperfecto, prepararían el mundo para reconocer el Dios Uno.

Maimónides (1138-1204), un siglo más tarde, sostiene también que el cristianismo, junto con el islam, ha abierto el camino al Rey-Mesías. A pesar de la fragilidad de su monoteísmo, sobre todo el de los cristianos debido al dogma de la Trinidad de las

---

<sup>6</sup> Cfr. J. HALLEVI, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, traduit par Charles Touati. Lagrasse: Verdier, 1994, p. 173.

personas divinas, estas religiones contribuirían a allanar la ruta del Rey-Mesías. Dios se habría servido de ellas para hacer avanzar Su conocimiento en este mundo. Quería hacerse conocer por todos los hombres, dice Maimónides. Pero...

el hombre es incapaz de comprender los pensamientos del Creador del mundo... Por esta razón las palabras de Jesús de Nazaret y de este árabe (Mahoma) que vino después de él no han servido sino para preparar el camino al Rey-Mesías y para reparar (*letaqqen*) el mundo entero a fin de que sirva al Eterno, como ha sido dicho: 'Pero entonces Yo gratificaré los pueblos con un idioma depurado, para que todos invoquen el nombre del Eterno y lo adoren con un corazón unánime (So 3, 9).<sup>7</sup>

Este Rey-Mesías no hace milagros según Maimónides, no resucita los muertos, trae la paz, es decir, la salvación, a este mundo de aquí más que prometerla para otro mundo. El filósofo interpreta así la profecía sobre el lobo y el cordero que viven juntos en armonía, significando la reconciliación entre los pueblos. «Entre este mundo de aquí y el mundo mesiánico, no hay otra diferencia que el fin de la opresión ejercida por los grandes Estados». La Ciudad mesiánica, aquella en la cual el verdadero conocimiento del Dios Uno será el objetivo de cada uno, no se encuentra por tanto por encima de los Estados políticos —es indispensable que estos organicen el derecho que protege a cada uno de ellos—, y, recíprocamente, estos Estados no se encuentran por debajo del esfuerzo hecho por cada uno para conocer este Dios Uno. Añado que la *Guía de los Descarriados* acaba con un poema: «Dios está cerca de todos aquellos que lo invocan con sinceridad, sin desviarse. Se deja encontrar por todos aquellos que Le buscan, y que caminan recto delante de ellos sin perderse».

A pesar de su proximidad con estos pensadores, sobre todo con Yehudá Haleví en la cuestión que nos ocupa, una diferencia importante aparece cuando acudimos a Franz Rosenzweig: el modo como analiza el islam está completamente dissociado de sus consideraciones sobre el cristianismo. Me ceñiré al cristianismo, pero es preciso señalarlo.<sup>8</sup> En la tercera parte de *La Estrella de la Redención*, Rosenzweig empieza por describir cómo la vida judía, nutrida por el fuego eterno, se ve conferida a una eternidad que transmite a sus descendientes, que se nutren de ella y la transmiten a su turno, «el engendramiento del porvenir es *inmediatamente* testimonio del pasado», escribe.<sup>9</sup> Analiza cómo el pueblo judío trabaja en la obra de la redención poniendo el acento sobre la vida ritual, sobre el estudio renovado de generación en generación. «En nuestros corazones, podemos así contemplar la imagen fiel de la verdad, pero

<sup>7</sup> MAÏMONIDE, *Michné Torah, Hilkhot Melakhim*, 11 éd. Jérusalem: Rabinowitz, 1962.

<sup>8</sup> El análisis de estas consideraciones sobre el islam requeriría otro estudio.

<sup>9</sup> F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, traduit par A. Derczanski et J. L. Schlegel. Paris: Seuil, 2003, pp. 416-417.

por esta razón, nos alejamos de la vida temporal, y la vida del tiempo se aleja también de nosotros».<sup>10</sup>

Analiza cómo esta vida habitada por este fuego se mantiene así a la altura de la esperanza de una gran reconciliación de los humanos con su Creador, y así con ellos mismos y sus prójimos. Llama «Reino» a esta reconciliación. Un Reino que no es político y del cual los judíos experimentan la proximidad en ciertos días privilegiados, como el del Gran Perdón. Día que fue por otra parte decisivo para Rosenzweig mismo. Sin embargo, conserva la conciencia de los límites de esta vida apartado de los compromisos con el mundo. Afirma en efecto que si bien el pueblo judío percibe la Estrella en el corazón de la cual arde el fuego, no ve los rayos que se escapan de ella y que se despliegan en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, la tarea de los cristianos sería precisamente abrir un *camino* eterno para que estos rayos alcancen a nuevos hermanos, a nuevos pueblos, a nuevas tierras. A la eternidad del pueblo judío enraizado en el Sí mismo más profundo de cada uno de sus miembros, ese Sí mismo que describe como «alma amada por Dios» en *La Estrella*, Rosenzweig opone la eternidad de la vía cristiana: «expansión hacia afuera en todas las direcciones – he aquí la eternidad de la vía».<sup>11</sup>

Sostener, en consecuencia, que esta expansión debe tomar prestada la vía «misionera» —aquella que el pueblo judío no busca, incluso cuando acoge a prosélitos— no significa, sin embargo, que la Iglesia esté autorizada a «leer el crecimiento del Reino sobre el mapa de las misiones».<sup>12</sup> El avance del Reino no se mide en efecto por el número de prosélitos para Rosenzweig, que escribe: «así como no lo es la historia del Reino imperial, tampoco la historia de la Iglesia es la historia del Reino de Dios». La Iglesia se encuentra en el mundo visible, es una parte de este mundo, «solo el alma que le insufla el acto de amor del hombre la vuelve eterna».<sup>13</sup> Rosenzweig rechaza el bautismo en lo que concierne a los judíos porque, como escribe en la correspondencia con su amigo Eugen Rosenstock,<sup>14</sup> están de ahora en adelante cerca del Padre. El bautismo no es pues necesario, es incluso imposible. Pero lo justifica para los paganos. Está de acuerdo en este punto, a su manera, ciertamente, con los pensamientos de Haleví y de Maímónides (pero sin evocar la conversión al islam).

Pero ¿está de acuerdo completamente con ellos? No afirma nunca, como ellos, que la verdad del judaísmo se impondrá a todos en los tiempos de la redención. Remarca simplemente que el cristianismo no posee una fiesta que celebre esta redención como

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 577.

<sup>11</sup> F. ROSENZWEIG, *op. cit.*, p. 484.

<sup>12</sup> F. ROSENZWEIG, *op. cit.*, p. 475 y p. 402.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 491.

<sup>14</sup> Cfr. E. ROSENSTOCK-HUESSY y F. ROSENZWEIG, *Judaism despite Christianity: The "Letters on Christianity and Judaism" between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*. New York: Schocken Books, 1961, p. 115.

tal. El Pentecostés cristiano no es, según él, más que una ventana abierta a ella. Mientras que la celebración del Gran Perdón (*Kippur*) —ese largo día que los judíos, habiéndose puesto sus vestidos de fiesta, viven con Dios— es asociada por Rosenzweig al día del fin, a la redención. No ve ningún equivalente de esto en el cristianismo. En efecto, escribe:

en las peregrinaciones de Cristo, al menos en su muerte en la Cruz y en realidad ya en su nacimiento, la Redención ya ha llegado. Cristo, no aquél que ha de volver sino aquél que ha nacido de la Virgen, lleva el nombre de Salvador y de Redentor. En nosotros, la idea de Creación y de Revelación tiende a realizarse en la de Redención: es por ella que todo lo precedente ha tenido lugar; mientras que, en el cristianismo, el pensamiento de la Redención es absorbido en la Creación, en la Revelación.<sup>15</sup>

Rosenzweig concluye su reflexión sobre el camino eterno citando la imagen escogida por Yehudá Haleví en su *Kuzari* para hablar de la vida judía: la de un grano de trigo caído en tierra y que, aparentemente, se vuelve tierra, agua y humo. Nadie lo reconoce, pero es él, sin embargo, el que, transformando la tierra y el agua en su propia sustancia, forma cortezas y árboles cuyos frutos se parecen a la simiente inicial. Del mismo modo que la enseñanza de Moisés atrae hacia sí los pueblos, transformándolos incluso cuando parecen rechazarlo. «Y estos pueblos son preparación y anticipación del Mesías [...] que llegará a ser el fruto, y todos nosotros seremos el fruto a nuestro turno y lo confesaremos, y el árbol será un árbol único».<sup>16</sup>

Pero ¿qué sucede durante este largo camino? Un camino donde unos y otros, judíos y cristianos, permanecen tentados de pretender poseer la exclusividad de la verdad del Reino, cosa que pone en peligro la Redención. ¿Cómo unos y otros, los judíos y los cristianos, experimentan entonces la verdad de la que viven?, se pregunta Rosenzweig. He aquí una cuestión esencial: que la verdad de Dios no sea «otra cosa que el amor con el que nos ama» no significa en efecto nada en tanto que proposición teológica abstracta, no toma sentido sino por nosotros, en nosotros, para nosotros. Experimentada por los judíos como un bálsamo sobre sus largos sufrimientos, esta verdad es también sentida por ellos como fuente de fortaleza y de alegría para perseverar en su fidelidad a pesar de la historia. Pero, cuando profesa la Unidad del Dios que lo ha escogido, el pueblo judío puede ser acechado por el peligro de querer «reunir su fervor en su propio seno, lejos de la realidad pagana del mundo». Cosa que significa el olvido de que Dios solamente es Redentor como Creador y que solamente conserva el mundo entero en la revelación.<sup>17</sup> Si algunos judíos ceden entonces a la tentación de cultivar una interiori-

---

<sup>15</sup> F. ROSENZWEIG, *op. cit.*, p. 511.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 526.

<sup>17</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 565.

dad que parece alejarse del mundo, ¿pierden entonces el mundo? Rosenzweig no lo piensa en absoluto, él que describe esta interioridad como habitada por algo más alto que ella y vuelta por este hecho al mundo, porque, como la *Estrella* analiza detenidamente, Dios, el mundo y el hombre son indisolubles en el judaísmo, algo que no se da, según él, en el caso del paganismo. Un judío puede ciertamente replegarse sobre sí mismo, o volverse orgulloso, pero el judaísmo no queda afectado por este peligro. ¿Qué sucede con el cristianismo?

Rosenzweig considera así los peligros que le acechan: «en la medida en que dispersa los rayos hacia fuera, el cristianismo corre el riesgo de volatilizarse en rayos particulares, muy alejados del núcleo divino de la verdad». «Que el Espíritu sea en todas las cosas el guía, y no Dios; que el Hijo del Hombre, y no Dios, sea la Verdad; que Dios sea un día en todos y no ya por encima de todo, he aquí los peligros»,<sup>18</sup> he aquí sus tres peligros íntimos. Se trata, de hecho, de tres direcciones propias de los rayos salidos del Fuego —la pura espiritualización, la pura humanización o el puro panteísmo— que, olvidándose cada una de las otras dos, haría perder de vista el día de Dios. Sin embargo, esto son peligros porque, según Rosenzweig, el cristianismo no ofrecería ya una conexión fluida entre estas tres direcciones, aquella conexión que *La Estrella de la Redención* paciente y detenidamente ha establecido. Él explica que la espiritualización de Dios no permite ni llegar a la idea de que Él es en todo, ni a aquella según la cual el Hijo, siendo el camino, es también la verdad. «La idea de Creación no ofrece mediación entre las dos primeras realidades yuxtapuestas, y la de Redención no la ofrece tampoco para las otras dos».<sup>19</sup>

Refutando a los gnósticos que pretenden separar el Testamento cristiano del «Viejo Testamento», Rosenzweig subraya que un...

Dios que fuera puro Espíritu, y no el Creador que ha dado su Ley a los judíos, un Cristo que solamente fuera Cristo y no ya Jesús, y un mundo que no fuera más que un universo el centro del cual no sería tierra santa, se prestarían sin dificultad a todas las tentativas de deificación y de idolatría.<sup>20</sup>

El alma soñaría entonces con la deificación más que con ocuparse de un mundo a la espera de redención. El pueblo judío, estudiando la Torá, estudiando el Libro, que no es un libro entre otros, debería recordarlo a los cristianos, que están en proceso de olvidarlo. Debería hacerles memoria de que cada uno, en este mundo que no es un universo abstracto, está llamado a ser un «centro responsable». Sin embargo, en este punto, judíos y cristianos deberían trabajar en la misma obra. Dios «no puede privarse de

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 565 y p. 559.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 571.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 575.

ninguno de los dos», sostiene Rosenzweig, el fuego de la Estrella brilla para los primeros, los segundos siguen los rayos que emanan de ella. Ninguno tiene la verdad total. De la verdad, Dios «nos da solamente aquello que nosotros podemos soportar como criaturas vivientes, a saber, la parte que vuelve sobre nosotros».<sup>21</sup>

¿Cómo apreciar hoy esta idea de una verdad recibida de manera compartida en su vínculo con la cuestión de la redención? ¿No son cada vez más estos vocablos —redención y salvación— asociados por muchas personas, incluidos cristianos y judíos, desde hace un tiempo a una esperanza tan alejada y tan vacilante que se encuentran en vías de perder toda significación?

### 3. Hoy

A contracorriente de un sombrío nihilismo ambiente, de amenazas terribles que pesan sobre la creación y todavía de la locura que se apodera de todo aquel que se cree autorizado al asesinato en nombre de Dios, o de otra causa, mundana o espiritual, ¿cómo, pues, judíos y cristianos experimentan su misión? Una misión a realizar en un mundo en el cual comparten la responsabilidad con muy numerosos pueblos que lo ignoran todo acerca del judaísmo y del cristianismo, y que no se preocupan por ello. La idea de redención ¿conserva para ellos una fuerza espiritual, una fuerza que les consagra a rechazar la desesperación? No solo individualmente —cosa que ya es mucho—, sino colectivamente. La Catástrofe acontecida en el pasado siglo ¿acaso no ha arrojado un velo de intensa negrura sobre sus teologías, a unos y a otros? Esta Catástrofe, seguida de numerosas terribles tragedias que oscurecen la historia todavía ahora, ¿acaso no debilita nuestra lectura de las páginas de Rosenzweig sobre el Reino? Sabemos, además, que, en los países de cultura cristiana, la secularización está lejos de haber hecho desaparecer los prejuicios que los unos conservan sobre los otros. Prejuicios aún más insidiosos por el hecho de pretender —como tantos antiguos cristianos— haberse emancipado ya de ellos con el fin de abrazar una universalidad humana libre de todo anclaje en tradiciones religiosas.

Si esta es mayoritariamente la tentación de aquellos cristianos emancipados de sus Iglesias, lo es también de numerosos judíos, laicos o partidarios de la reforma del judaísmo. Sus discursos y sus posicionamientos respectivos son generalmente bien acogidos en las sociedades democráticas. Silencian, en efecto, las particularidades de sus tradiciones para abrazar las causas emancipadoras comunes, o proclamadas como tales. Pero, por otra parte, la tentación del repliegue sobre su propia tradición, exacerbada en las comunidades ortodoxas judías que parecen poco interesadas en el curso del mundo, se ha vuelto igualmente la de los cristianos preocupados por mantener sus tradiciones

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 577 y p. 578.

contra la influencia de la modernidad, e incluso contra la de la Iglesia dominante. Constatamos, pues, que la clara distinción querida por Rosenzweig en la tarea que atribuye a los judíos de un lado, y a los cristianos del otro, queda enturbiada.

Sin embargo, aquello que dice el propio Rosenzweig sobre «la parte de verdad» que cada uno ha recibido sigue siendo actual. Es incluso, según mi parecer, lo más importante en estos tiempos nihilistas que atravesamos. Los judíos y los cristianos no están condenados a la alternativa: relativismo generalizado o repliegue sobre certezas irrevocables; renuncia a toda esperanza constatando las desgracias que acompañan la historia, o voluntad de regirla en nombre de tal o cual credo. Tienen una tarea más modesta y también más decisiva: transmitir a otros el resplandor de una verdad que ilumina sus vidas y que anima sus horas difíciles. Esto se llama testimoniar y no convertir. Se llama igualmente saber criticar aquello que parece reprehensible en la posición del otro, no en virtud de un compromiso exclusivamente político o ideológico, sino en nombre de una esperanza que tiene su fuente en la Biblia: la esperanza de la paz, de la justicia. Esto es evidentemente cierto en la tierra de Israel que ha llegado a ser un Estado con los riesgos y los peligros que eso representa; es cierto allí donde la violencia, privada o colectiva, amenaza con llevar a los países a una espiral infernal, comenzando siempre por las vidas de los más frágiles y los más necesitados. En esta óptica, la tarea de los judíos y la de los cristianos precisamente se asemejan.

Judíos y cristianos son, juntos, responsables de un mundo en el cual Dios no interviene *directamente* para salvar a los humanos en sus sufrimientos. Este Dios sufre el ateísmo del mundo, sufre las falsificaciones teológicas y políticas que Lo presentan como un Justiciero implacable, sin acudir *directamente* en auxilio de aquellos que son víctimas de ello. Él no se cansa, sin embargo, de llamar a aquellos y aquellas que continúan escuchándole a trabajar por la justicia y por la paz. Se dirige a los judíos que estudian Su palabra y renuevan sus significaciones (*hidush*) a fin de que estas vivan para ellos y en ellos. A fin de que ellas les hagan vivir en esta esperanza y que ellos den testimonio de su fuerza. La alegría que, por otra parte, emerge de ella con frecuencia parece hacer experimentar secretamente alguna cosa de la bondad original de la creación. El estudio no excluye a nadie, incluso hasta el punto de que rabí Tzadok HaKohen de Lublin, gran maestro jasídico (1823-1900), no dudaba en decir: «Escucharás esta palabra, incluso cuando venga de un extranjero (*nokhri*), incluso si no tiene la finalidad de darte una enseñanza, escucharás lo que te dice».<sup>22</sup> La escucha es, en efecto, siempre compartida. Por lo tanto, este Dios se dirige evidentemente de igual forma a los cristianos, invitados a estudiar, si lo desean, y a seguir la enseñanza de Cristo en una óptica que no sea hostil a aquellos que han continuado velando por la raíz, como dice el apóstol Pablo.

---

<sup>22</sup> T. HAKOHN OF LUBLIN, *Pri Tzaddik*. Jérusalem: Michméhei Lev, 1999, t. 4, p. 214.

No se trata, ni para los judíos ni para los cristianos, de justificar su posición, todavía menos de disculparse por ella, sino de exponerse unos y otros a un mundo del que deben responder. Los judíos velando, pues, por la Torá, por su fuego eterno, sin dejarse disolver en las teologías y las filosofías con pretensión universal (con frecuencia usurpada de otro lugar). Los cristianos, no únicamente convirtiendo a los paganos y a aquellos que rinden culto a la secularización, como piensa Rosenzweig, sino igualmente otorgando a Israel un lugar en su teología. Una gran aportación de Rosenzweig sigue siendo todavía haber puesto en el centro de su reflexión cómo el «sí mismo» llamado por el amor y al amor llega a ser un «alma». Vuelve a encontrar, así, el «heme aquí» (*hineni*) bíblico (Abraham, Moisés, los profetas) como respuesta a la llamada de su nombre propio. Un nombre que, siempre dado por otro, previene las tentaciones de la suficiencia ilusoria de sí mismo, ya se trate de un individuo o de una colectividad.

Respondiendo así, los judíos aprenden a abrirse al mundo a la espera de redención, más que confundir el hecho de velar por el «fuego» como lo recomienda Rosenzweig con el olvido de este mundo. Por su parte, los cristianos aprenden a no creer que la buena nueva crística signifique que los tiempos ya se han cumplido. En este sentido, aquello que acerca unos a otros es una doble incapacidad: la de apropiarse el origen de la Palabra que les llama, incluso cuando ella se ha hecho carne según los cristianos; la de gozar de los últimos tiempos desde ahora. Estas dos certezas —el origen inapropiable, el «todavía no»— son un destino común.

## Referencias bibliográficas

- D. BREZIS, *Littérature talmudique et débat secret avec le christianisme*. Paris: Éditions du Cerf, 2021.
- C. CHALIER, *Lire la Torah*. Paris: Points-Seuil, 2019.
- T. HAKOHEH OF LUBLIN, *Pri Tzaddik*. Jérusalem: Michméhei Lev, 1999, t. 4.
- J. HALLEVI, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*. Trad. C. Touati. Lagrasse: Verdier, 1994.
- E. LEVINAS, *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1976.
- MAÏMONIDE, *Michné Torah, Hilkhot Melakhim*, 11 éd. Jérusalem: Rabinowitz, 1962.
- E. ROSENSTOCK-HUESSY y F. ROSENZWEIG, *Judaism despite Christianity: The "Letters on Christianity and Judaism" between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*. New York: Schocken Books, 1961.
- F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*. Trad. A. Derczanski et J. L. Schlegel. Paris: Seuil, 2003.

Catherine CHALIER