



## La crueldad de la teología de la sustitución: el caso de Dietrich Bonhoeffer

01.06.2023 | John E. Phelan

**El impacto de la Shoá en los estudios bíblicos y teológicos cristianos ha sido significativo. Se ha criticado especialmente la doctrina cristiana de la sustitución de los judíos y del judaísmo por la Iglesia cristiana. Algunos estudiosos más tradicionales hicieron caso omiso de esas críticas o sugirieron que estas no fueron moldeadas por el estudio crítico del texto bíblico, sino por la culpa cristiana. También se sostiene que el argumento de la sustitución está tan profundamente entrelazado en la historia cristiana que extraerlo destruiría su historia misma. Algunos afirman que no hay cristianismo sin teología de la sustitución.**

Este artículo sostiene no solo que el desafío a la teología de la sustitución fue realmente el resultado de la reflexión posterior a la Shoá, sino que tales desafíos eran apropiados y necesarios. Y lo hace, en parte, considerando el caso del pastor y teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer, cuyas tempranas citas de las "enseñanzas del desprecio" fueron puestas en tela de juicio por la violencia de los nazis y la claridad de su intención de destruir tanto a los judíos como, finalmente, a la Iglesia. Un cristianismo sin teología de la sustitución es posible y necesario, no solo para preservar la relación entre cristianos y judíos, sino para que ambas comunidades puedan comprometerse en la obra de "consumación" y "redención" que Dios les ha encomendado.

### 1. La crueldad de la teología de la sustitución

En la declaración quizá más insensible jamás hecha por un erudito importante, N. T. Wright acusó a ciertos estudiosos modernos de Pablo de ver al Apóstol "a través de las gafas empañadas de los pensadores occidentales post-Holocausto." (Wright 2013, p. 1413). Siguió burlándose de quienes están involucrados en la teología de la sustitución llamándola sarcásticamente "una cosa desagradable y peligrosa que la 'Iglesia' occidental moderna supuestamente ha respaldado" (Wright 2013, p. 1412).

Los objetos del desdén de Wright son los teólogos y eruditos que, tras el asesinato de seis millones de judíos durante la Segunda Guerra Mundial, se hicieron una pregunta necesaria y dolorosa: ¿cómo contribuyó el cristianismo a esta catástrofe? Obviamente, muchos bautizados habían participado en la matanza, pero era algo más que una cuestión de fracaso del discipulado. ¿Había algo inherente al cristianismo, en su teología y en su práctica, que hiciera posible semejante fracaso? Muchos empezaron a señalar con el dedo, entre otras cosas, a la teología de la sustitución, el reemplazo de los judíos por la Iglesia a raíz de la vida y el ministerio de Jesús de Nazaret.

R. Kendall Soulen describe la teología de la sustitución de la siguiente manera:

"Dios eligió al pueblo judío después de la caída de Adán con el fin de preparar al mundo para la venida de Jesucristo, el Salvador. Pero después de la venida de Cristo, el papel especial del pueblo judío llegó a su fin y su lugar fue ocupado por la Iglesia, el nuevo Israel... Sin embargo, los propios judíos no reconocieron a Jesús como el Mesías prometido y se negaron a entrar en el nuevo Israel espiritual. Por lo tanto, Dios rechazó a

los judíos y los dispersó por toda la tierra, donde Dios los preservará hasta el final de los tiempos" (Soulén 1996, pp. 1–2).

Soulén sostiene que la Iglesia primitiva desarrolló una forma de lectura, una "narrativa canónica" para apoyar este punto de vista. Esta narrativa canónica se caracteriza por la acción de Dios como "consumador" y "redentor". El fracaso de Adán y Eva a la hora de obedecer y mantener una relación con Dios obligó a Dios a iniciar el proceso de redención de la creación para consumir finalmente una relación de amor con sus hijos descarriados. La lectura cristiana de esta historia significaba que "la dispensación del Antiguo Testamento tiene poder redentor únicamente en virtud de su referencia a la futura venida de Cristo. La circuncisión, las promesas, la ley, el templo, la historia de Israel... todo apunta de diversas maneras hacia Cristo y la Iglesia" (Soulén 1996, p. 27. El subrayado es suyo).

Esto tuvo implicaciones devastadoras para el pueblo judío. Su existencia duradera era, como señala Soulén, "una cuestión de indiferencia teológica para los cristianos, no solo en el ámbito de la Iglesia, sino también en el de la historia de la humanidad" (Soulén 1996, p. 20). La negativa de los judíos a reconocer a Jesús como Mesías y a entrar en la comunidad transnacional de la Iglesia se consideraba pura obstinación. Tras la venida de Cristo y la fundación de la Iglesia, se suponía que los judíos debían convertirse o desaparecer, pero la mayoría de ellos se negaron a convertirse, y su vida comunitaria y religiosa siguió prosperando. Esto agudizó las "enseñanzas del desprecio". Los judíos se convirtieron en los asesinos de Cristo que rechazaban el evangelio que tan generosamente se les predicaba. Se consideraba que estaban bajo una maldición divina, condenados a vagar por la tierra, frágiles y miserables. Sus enseñanzas y tradiciones eran "carnales" e inferiores a las enseñanzas "espirituales" de la Iglesia. Se convirtieron, como dice Stephen R. Haynes, en "un pueblo testigo", una lección objetiva para tranquilizar a la Iglesia y demonizar aún más a los judíos (Haynes 1995). San Agustín declaró que no había que matarlos, sino mantenerlos en la miseria. Su condición debía ser una advertencia y una lección (Fredriksen 2008).

La lógica de la teología de la sustitución es, pues, según Timothy P. Jackson, el "borrado". En lugar de ser "aliados de los judíos en ser vehículos del amor del único Dios y en dominar toda pretensión y ambición temporales", los cristianos se dedicaron a "vilipendiar una tradición para suplantarla" (Jackson 2021, pp. 123-24). Cometieron una suerte de "parricidio". Jackson ni siquiera está dispuesto a dejar libre de culpa al Nuevo Testamento. Las críticas de Jesús a ciertos fariseos y las frecuentes referencias de los diversos evangelios a "los judíos" en general como oponentes de Jesús (especialmente en el Evangelio de Juan) produjeron "una de las más trágicas alteraciones, por no decir falsificaciones, de la historia": la Roma imperial, que crucificó a Jesús por sedicioso, fue exonerada y finalmente aceptada, mientras que el judío profundamente piadoso, Jesús, fue convertido en antisemita, enemigo de su propio pueblo y su propia tradición" (Jackson 2021, p. 135). Aunque muchos de los conflictos entre Jesús y sus oponentes reflejan conflictos intrajudíos, al presentarse sin matices, se volvieron tan peligrosos como una pistola cargada dejada en una mesita baja en la casa de un niño pequeño. Y los resultados fueron mortales. La alternativa a la teología de la sustitución, dice Jackson, es alejarse de la noción de que "el cristianismo acertó fielmente" en lo que "el judaísmo... se equivocó voluntariamente", y elegir "más bien un seguimiento cuidadoso de cómo el judaísmo y el cristianismo comparten una inspiración teológica común y siguen influyéndose mutuamente moral y espiritualmente hasta nuestros días" (Jackson 2021, p. 144).

Jackson disientiría con la afirmación de que Pablo es responsable de la teología de la sustitución. Sostiene que "convertir a Pablo en un teólogo cristiano de la sustitución -de hecho, *el* teólogo cristiano de la sustitución- es involucrarlo en males tan irónicos como los que se derivan de leer el libro de Job como una respuesta filosófica al problema del mal" (Jackson 2021, p. 145). Muchos estudiosos modernos del Nuevo Testamento estarían de acuerdo con esto. A Pablo le horrorizaría

la mera noción del "borrado" del judaísmo y del pueblo judío. El hombre que se declaró dispuesto a ser anatema por ellos (Romanos 9, 3), que también declaró que "la gloria, las alianzas, la entrega de la ley, el culto, las promesas" y los "patriarcas" les pertenecen (no que les "pertenecieron") (Romanos 9, 4-5) difícilmente podría haber estado de acuerdo con que los borrarán. En Romanos 9, 11, Pablo se esfuerza por dar sentido a la resistencia de Israel a su evangelio. Sus conclusiones son, en última instancia, tan inconclusas y abiertas como las de Job, pero, desde luego, cualquier cosa menos una teología de la sustitución. No solo "todo Israel se salvará" (Romanos 11, 26), sino que "en cuanto a la elección, son amados en atención a sus padres; porque los dones y la vocación de Dios son irrevocables" (Romanos 11, 28-29). Para Pablo, la elección de Israel no ha sido revocada y, al final, será confirmada. Pablo no ofrece más respuesta al enigma de Israel y del Mesías Jesús que Job al problema del mal. Pero pone efectivamente una pica en las teologías simplistas de la sustitución y el reemplazo (véase Bieringer y Pollefeyt 2012; Boccaccini y Segovia 2016; Nanos y Zetterholm 2015)

Jackson argumenta en su libro que la teología de la sustitución allanó el camino a Adolf Hitler y a la Alemania nazi. La teología de la sustitución por sí sola no fue suficiente para producir la Shoá, pero proporcionó el semillero del que brotaría un virulento antisemitismo en la Alemania nazi y en toda Europa. Las enseñanzas cristianas del desprecio, sugiere, dificultaron que los cristianos se alzaran en defensa de los judíos hasta que fue demasiado tarde. Hitler y sus secuaces, aunque al final combatieron tanto al judaísmo como al cristianismo, encontraron útiles las enseñanzas del desprecio. Los tratados virulentamente antijudíos de Lutero se reeditaron y distribuyeron ampliamente durante la época del Tercer Reich. Líderes y eruditos cristianos fueron cooptados y utilizados para vilipendiar a los judíos y eliminarlos de sus textos sagrados antes de que Hitler comenzara a eliminarlos en Europa. Para Hitler, el problema con los judíos no era simplemente "biológico", aunque por supuesto ese era un problema principal. Jackson sostiene que su verdadero problema era que creían e influían en otros para que creyeran en "una deidad sobrenatural que se preocupa por todos los individuos" (Jackson 2021, p. 67)

La "filosofía" de Hitler estaba arraigada en su interpretación de la rígida ley natural de la supervivencia del más fuerte. La carrera por la supervivencia es la batalla continua por la supremacía, y la supervivencia estaría motivada, muy adecuadamente en lo que a Hitler se refería, por el "egoísmo y el odio". Sólo el pueblo de "voluntad brutal" conquistaría y sobreviviría. Si el pueblo alemán quería recuperar su orgullo y expandir su poder tendría que someterse a la ley de la naturaleza en vez de seguir los falsos caminos trazados por la democracia y el individualismo. Insistiría en ello:

"El hombre puede desafiar las leyes eternas de la voluntad de conservación durante cierto tiempo, pero tarde o temprano llega la venganza. Una raza más fuerte expulsará a las débiles, porque el impulso vital en su forma última romperá una y otra vez todas las cadenas absurdas de la llamada humanidad de los individuos, para reemplazarla por la humanidad de la Naturaleza que destruye a los débiles para dar su lugar a los fuertes" (citado en Jackson 2021, p. 68).

Para Hitler, dice Jackson, los judíos eran no solo una fuente de "contaminación" de la raza aria, sino la fuente del "monoteísmo moral". Hitler no solo quería matar a los judíos, sino destruir la influencia de su Dios, que exhortaba a amar a toda la humanidad y especialmente a los débiles y necesitados. Hitler, entonces, no solo quería destruir a los judíos sino eliminar la influencia de sus textos sagrados y sus tradiciones sobre el cristianismo en Alemania y en otros lugares. Y, como ya dijimos, demasiados cristianos solo lo reconocieron cuando fue demasiado tarde. "El Holocausto nazi", escribe Jackson, "fue el terrible precio que el cristianismo [sin mencionar, por supuesto, a los propios judíos] tuvo que pagar por el hecho de que la Iglesia primitiva oscureciera el monoteísmo moral de los Evangelios al ganarse el favor de Roma y vilipendiar a los judíos. Al tratar de suplantar al judaísmo, el cristianismo traicionó su identidad y sus ideales más profundos"

(Jackson 2021, p. 32).

En la era posterior a la Shoá, todo esto se fue aclarando poco a poco. Tanto antes como después de la Segunda Guerra Mundial, la mayoría de los pensadores cristianos, incluso aquellos que simpatizaban más o menos con sus contemporáneos judíos, siguieron usando los viejos tropos de las "enseñanzas del desprecio", pero unos pocos, y luego unos pocos más, comenzaron a darse cuenta de su terrible impacto. La teología cristiana de la sustitución no solo había contribuido a la muerte de incontables judíos a lo largo de la historia de la Iglesia, sino que ahora había contribuido al mayor crimen de la historia de la humanidad. De modo que N. T. Wright está en lo cierto: los intérpretes cristianos de la fe en general y del apóstol Pablo en particular miraron los textos, la historia y las tradiciones cristianas a través de las lentes que les proporcionó la Shoá. Y tenían razón al hacerlo. A continuación, consideraré el caso de una figura que ilustra el inicio de una toma de conciencia que llegó demasiado tarde: Dietrich Bonhoeffer.

## 2. El caso de Dietrich Bonhoeffer

En 1998, la reina Isabel II de Gran Bretaña inauguró diez estatuas de mártires modernos en nichos de la gran fachada oeste de la Abadía de Westminster en Londres (Cannadine 2019, p. 354). Entre los mártires se encontraba el joven teólogo y pastor alemán Dietrich Bonhoeffer. Bonhoeffer fue asesinado por los nazis en los últimos días de la Segunda Guerra Mundial debido a su participación en el complot para matar a Hitler. Pero Bonhoeffer había sido un crítico y un resistente durante toda la época nazi y, de hecho, estaba en la cárcel mucho antes de que se produjera el intento de asesinato. Desde el principio, su resistencia se asoció a los intentos de los "cristianos alemanes" nazificados de corromper a la Iglesia luterana y a otros organismos cristianos con la ideología nazi y de expulsar de sus iglesias a los cristianos de ascendencia judía, tanto pastores como laicos. Más tarde, Bonhoeffer contribuiría al complot de asesinato utilizando sus contactos ecuménicos para dirigirse a los aliados en nombre de los conspiradores. Pero fueron las irregularidades financieras asociadas a su participación en el contrabando de un grupo de judíos a Suiza lo que provocó su detención y encarcelamiento iniciales (Pangritz 2019, p. 103). Sin embargo, a pesar de repetidos intentos, Bonhoeffer nunca ha sido reconocido por Yad Vashem como uno de los "Justos entre las Naciones" (Haynes 2006, pp. 5-18). ¿A qué se debe esto, cuando su historial parece tan claro para algunos?

## 3. ¿Cuál Bonhoeffer?

Uno de los problemas del estudio del legado de Bonhoeffer es que tanto la izquierda como la derecha lo han mitificado. De hecho, existen múltiples Bonhoeffer, muchos de ellos solo tangencialmente relacionados con la figura histórica. En los años de posguerra, Bonhoeffer satisfizo la necesidad de un héroe protestante de la resistencia a la tiranía. Esto era especialmente importante dado el abyecto fracaso de la gran mayoría de los alemanes en general y de los cristianos alemanes en particular a la hora de ofrecer algo más que una resistencia simbólica al régimen nazi. La trayectoria de Bonhoeffer atrajo por igual a liberales y a conservadores, a protestantes tradicionales y evangélicos. La izquierda alabó a Bonhoeffer por su teología, especialmente por su proclamación de un "cristianismo sin religión". La derecha lo ensalzó como un guerrero cultural protoevangélico (véase Haynes 2018). Pero quizás el Bonhoeffer más importante para ambos bandos es el activista y rescatador projudío. Tanto la izquierda como la derecha necesitaron a este Bonhoeffer y elaboraron la historia de su vida.

Dado todo este interés, Bonhoeffer fue objeto de muchas biografías, tanto populares como eruditas. Pero el Bonhoeffer más conocido por muchos cristianos es tal vez el Bonhoeffer de los novelistas y cineastas cristianos. En estas novelas y películas, su vida ha sido a menudo fuertemente ficcionada y también distorsionada hasta hacerla irreconocible:

"En la novela biográfica de Denise Giardina, aclamada por la crítica, *Santos y villanos*, se elabora con gran detalle un retrato de Bonhoeffer como cruzado projudío. El Bonhoeffer creado por Michael Philips en *La undécima hora* es la quintaesencia del evangélico, mientras que el Bonhoeffer de Giardina es el liberal consumado. Fuma cigarrillos, practica el sexo prematrimonial, es un pacifista comprometido y está influido por los contactos ecuménicos en otros países y otras denominaciones" (Haynes 2006, p. 10).

De todos modos, cualesquiera que sean sus diferencias, sugiere Haynes, estos libros insisten en la amistad de Bonhoeffer con los judíos que sufrían y en su trabajo en favor de ellos. Tanto los cristianos tradicionales como los evangélicos han celebrado a Bonhoeffer como resistente y salvador. Entonces, ¿por qué Yad Vashem se ha negado a admitirlo en el panteón de los gentiles que trabajaron e incluso murieron por los judíos? Cuando se trata de los judíos, resulta que el Bonhoeffer real es más interesante y problemático que el ficticio.

#### 4. Bonhoeffer y la lucha de la Iglesia

Los cristianos dispuestos a reconocer la realidad y la perversidad del antijudaísmo y del antisemitismo cristianos históricos eran pocos en las décadas previas a la Segunda Guerra Mundial, como también lo habían sido en los muchos siglos anteriores. John Gager cita a George Foote Moore, James Parkes y A. Lukyn Williams como los solitarios ejemplos de eruditos del mundo anglosajón que expusieron las polémicas distorsiones del judaísmo por parte de la Iglesia (Gager 1985, p. 14). Incluso algunos de los grandes héroes de la resistencia alemana a los nazis solo pudieron, en el mejor de los casos, criticar a los judíos bajo falsos halagos. Consideremos estas palabras de Martin Niemöller de 1937:

"Hoy es el décimo domingo después de la Trinidad, un día que durante siglos se ha dedicado en el mundo cristiano a la memoria de la destrucción de Jerusalén y al destino del pueblo judío: las lecciones evangélicas de este domingo arrojan luz sobre la oscura y siniestra historia de este pueblo que no puede vivir ni morir porque está bajo una maldición que se lo prohíbe... Incluso Caín recibe la marca de Dios para que nadie pueda matarlo; y el mandato de Jesús '¡Amad a vuestros enemigos!' no permite excepciones. Pero no podemos cambiar el hecho de que hasta el fin de los días el pueblo judío debe seguir su camino bajo la carga que el decreto de Jesús le ha impuesto. 'Se os va a dejar desierta vuestra casa. Porque os digo que ya no me volveréis a ver hasta que digáis: Bendito el que viene en nombre del Señor'" (citado por Davies 1969, p. 14).

Este sermón fue predicado mucho después de la promulgación de la draconiana legislación antijudía del Reich. ¡Y sin embargo, todo lo que Niemöller puede expresar a favor de los judíos es una admisión a regañadientes de que incluso los enemigos deben ser amados y que, como Caín, no deben ser asesinados!

El predominio de este antisemitismo teológico fue el telón de fondo de la lucha eclesiástica que enfrentó a los "cristianos alemanes" nazificados, que querían prohibir la entrada en la Iglesia a las personas de ascendencia judía, aunque sus familias hubieran sido cristianas durante mucho tiempo, con la "Iglesia Confesante". Como señala Matthew D. Hockenos, este conflicto era personal para Bonhoeffer: "Su amigo y compañero pastor, Franz Hildebrandt, era de madre judía. El marido de su hermana gemela, el profesor de Derecho de la Universidad de Gotinga Gerhard Liebholz, también corría el riesgo de perder su puesto por su ascendencia judía" (Hockenos 2019, pp. 54-55). En respuesta a esta crisis en 1933, Bonhoeffer escribió "La Iglesia y la cuestión judía", llevando la crítica a los "cristianos alemanes".

## 5. La Iglesia y la cuestión judía

Como buen luterano, Bonhoeffer se esfuerza por asegurarle al Estado que la Iglesia no tiene intención de invadir su terreno. Al mismo tiempo, se reserva el derecho de la Iglesia a plantear cuestiones si el Estado no cumple con su deber al permitir "muy poca ley y orden" o producir "demasiada ley y orden" (Bonhoeffer 1958, p. 220). Demasiada ley y orden hacen que el Estado intervenga en la esfera de la Iglesia "hasta el punto de privar a la predicación cristiana y a la fe cristiana... de sus derechos" (Bonhoeffer 1958, pp. 220-21). Bonhoeffer explica que se produjo "muy poco orden público" cuando el Estado "intervino en el carácter de la Iglesia y su proclamación, por ejemplo, en la exclusión forzosa de judíos bautizados de nuestras congregaciones cristianas o en la prohibición de nuestra misión a los judíos" (Bonhoeffer 1958, p. 221). En este caso, el Estado se excedió claramente de su papel específico y se entrometió en el papel de la Iglesia, su evangelio y su misión.

Bonhoeffer sigue adelante con una contundente reafirmación de las tradicionales "enseñanzas del desprecio". Los judíos "clavaron al redentor del mundo en la cruz" y "deben cargar con la maldición por su acción a través de una larga historia de sufrimiento". Los judíos son "a la vez amados y castigados por Dios", pero la Iglesia anticipa un "regreso a casa" cuando los judíos abandonen finalmente su "temerosa obstinación" y se vuelvan a Cristo. "La conversión de Israel", afirma, "será el final del período de sufrimiento del pueblo". Dios no ha terminado con este "pueblo misterioso" (Bonhoeffer 1958, pp. 222-23). Todo esto significa que el Estado no tiene derecho a decirle a la Iglesia que elimine a los judíos convertidos de entre sus miembros, ya que su conversión anticipa el momento en que todos los judíos se convertirán y la Iglesia triunfará. Luego acusa a los "cristianos alemanes" de caer en el "cristianismo judío", que es una forma legalista y transigente de cristianismo (Bonhoeffer 1958, p. 225). Con ello, Bonhoeffer se ubica en una larga línea de cristianos que usaron supuestos errores judíos para desprestigiar a sus oponentes cristianos.

Es difícil ver en esta afirmación una mejora con respecto a las duras declaraciones de Niemöller mencionadas anteriormente. Y parece probable que declaraciones como estas impidieran el reconocimiento de Bonhoeffer como uno de los "Justos entre las Naciones", escribe Stephen Haynes:

En el verano de 2000, Yad Vashem se negó nuevamente a honrar a Bonhoeffer con la designación de 'Justo entre las Naciones'. En el proceso, [Mordecai] Paldiel [director del Departamento de Yad Vashem para los Justos entre las Naciones] reveló lo que muchos sospechaban desde hacía tiempo: que la candidatura de Bonhoeffer se vio perturbada tanto por sus palabras como por sus presuntas acciones... "En cuanto al tema judío", escribió Paldiel, "la actitud de Bonhoeffer fue la de condonar públicamente ciertas medidas del Estado nazi contra los judíos (exceptuando a los judíos bautizados) y mantener la tradicional deslegitimación cristiana del judaísmo, junto con una justificación religiosa de la persecución a los judíos". Paldiel continuó afirmando que mientras que las condenas de Bonhoeffer a las medidas antijudías nazis se pronunciaron 'en privado y entre colegas de confianza, sus denuncias del judaísmo y la justificación de las medidas antijudías iniciales se expresaron por escrito'" (Haynes 2006, p. 17).

Estas palabras condenatorias parecen confirmarse, como se ilustra más arriba, en los primeros escritos de Bonhoeffer sobre la "cuestión judía" durante la lucha de la Iglesia. Pero muchos estudiosos de Bonhoeffer argumentaron que, con el paso del tiempo, la perspectiva de Bonhoeffer empezó a cambiar. Las medidas cada vez más violentas contra los judíos no solo lo escandalizaron y horrorizaron, sino que lo llevaron a modificar su teología de la sustitución. ¿Es Bonhoeffer un ejemplo de un teólogo cristiano que, debido por lo menos a los comienzos de la

Shoá, empezó a replantearse las "enseñanzas del desprecio" y la teología de la sustitución que había sostenido durante mucho tiempo, o se trata de una ilusión académica tranquilizadora?

## 6. El Bonhoeffer posterior y los judíos

A medida que se agravaba la crisis de la Iglesia en Alemania, la Iglesia Confesante puso en marcha en 1935 un seminario ilegal en Finkenwalde, un pequeño pueblo a unos 250 kilómetros al noreste de Berlín. Como lo describe el reciente biógrafo de Bonhoeffer, Charles Marsh:

"Entre los veintitrés de la primera promoción de Finkenwalde había un joven delgado y apacible, hijo de un pastor, llamado Eberhard Bethge... Bethge, que procedía de una zona rural de Sajonia... había estudiado en Wittenberg durante un tiempo, pero tras haber sido expulsado por manifestar su apoyo a la Iglesia Confesante, tuvo que completar su proceso de ordenación en otro lugar. Finkenwalde era una de las pocas opciones... En pocas semanas [Bethge y Bonhoeffer] se harían inseparables, y Bonhoeffer llamaría a Bethge 'mi espíritu atrevido y confiado'" (Marsh 2014, pp. 235-36).

Bethge no solo se convirtió en el mejor amigo y más estrecho colaborador de Bonhoeffer, sino que también pasó a formar parte de su familia al casarse con Renate Schleicher, sobrina de Bonhoeffer. Muchas de las cartas más importantes enviadas desde la cárcel por Bonhoeffer y recogidas en *Resistencia y sumisión: Cartas y apuntes desde el cautiverio*, iban dirigidas a Bethge. Tras la guerra, Bethge se convirtió en el albacea literario y biógrafo de Bonhoeffer. Su biografía *Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision, Man of Courage* se publicó en inglés en 1970.

En 1995, Bethge publicó una breve colección de ensayos titulada *Amistad y resistencia: ensayos sobre Dietrich Bonhoeffer*. En el ensayo "Uno de los espectadores silenciosos", Bethge explora la respuesta de Bonhoeffer al despiadado pogromo del 9/10 de noviembre de 1938, la llamada *Kristallnacht*, la noche de los cristales rotos (Bethge 1995, pp. 58-71). Habían pasado cinco años desde que Bonhoeffer se pronunciara sobre "La Iglesia y la cuestión judía". Los nazis habían consolidado su poder en Alemania, se habían remilitarizado, violando el tratado de Versalles, y habían empezado a reclamar territorios que creían suyos. En 1936, las tropas de Hitler habían entrado en Renania, violando nuevamente el tratado. Los franceses y los británicos no hicieron nada. Hitler también ofrecería su apoyo a Franco y a los nacionalistas en la Guerra Civil española. En febrero de 1938, Hitler anexó Austria al Reich tras amenazar con una invasión. Y en otoño de ese mismo año, el mundo contuvo la respiración ante la crisis de los Sudetes. Una vez más, los británicos y los franceses cedieron a las exigencias de Hitler y se evitó la guerra, a un gran costo, por supuesto, para Checoslovaquia.

La situación de los judíos en Alemania no había hecho más que empeorar. A la semana de tomar el poder, los nazis les prohibieron a los judíos ocupar cargos en el gobierno. En 1936, se promulgaron las Leyes de Pureza Racial de Nuremberg, que impedían las relaciones sexuales y los matrimonios entre judíos y "arios". También se declaró que los judíos ya no eran ciudadanos de Alemania. Ese mismo año se les prohibieron todos los trabajos profesionales. En el verano de 1938, se les exigió a los judíos que llevaran impresa una gran letra "J" en sus pasaportes. Y aunque Bonhoeffer no podía saberlo a principios de noviembre de 1938, faltaba menos de un año para la invasión a Polonia y el comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Bethge sostiene, sin embargo, que Bonhoeffer no se hacía ilusiones sobre el destino de Alemania y sus judíos.

La Gestapo había cerrado el seminario de Finkenwalde en 1937. Muchos pastores de la Iglesia Confesante ya habían sido arrestados y encarcelados. Bonhoeffer y Bethge continuaron enseñando y preparando a los estudiantes para el ministerio a pesar de la ilegalidad de sus actividades. En noviembre de 1938, Bonhoeffer enseñaba en dos pequeñas comunidades: "en

Koslin, no lejos del Báltico" y en "la pequeña aldea de Gross-Schlönwitz" (Bethge 1995, p. 60). En esos pueblos tan remotos, no se informó sobre los sucesos del 9/10 de noviembre hasta el día siguiente. Según Bethge, esto llevó a Bonhoeffer a entablar "una de esas conversaciones telefónicas cargadas de códigos con la casa de sus padres en Berlín" y, a su vez, le hizo viajar "los 300 km hasta Berlín" para obtener información más precisa (Bethge 1995, p. 60). Bonhoeffer ha sido criticado por no hacer ninguna declaración pública tras los acontecimientos del 9 de noviembre. Bethge argumenta que tuvo pocas oportunidades de hacerlo. No solo vivía una furtiva existencia clandestina, sino que no tenía púlpito ni "posición para reflexionar públicamente en un sermón o en avisos parroquiales" (Bethge 1995, p. 61). Entonces, ¿cómo respondió Bonhoeffer a lo ocurrido?

Bethge cuenta que, al regresar a Koslin el 14 de noviembre, encontró a los estudiantes envueltos en una enérgica discusión sobre el pogromo. Uno de los estudiantes, Gottfried Maltusch, relató más tarde:

"Surgió entre nosotros una gran discusión sobre ese hecho y sobre cómo valorarlo. Entretanto, había regresado Dietrich Bonhoeffer. Algunos de nosotros hablamos de la maldición que había perseguido a los judíos desde la muerte de Jesús en la cruz. Bonhoeffer rechazó esto con extrema severidad. Se negó drásticamente a ver en la destrucción de las sinagogas por los nazis el cumplimiento de la maldición sobre los judíos. Se trataba de un caso de pura violencia. 'Si hoy arden las sinagogas, mañana arderán las Iglesias'" (Bethge 1995, p. 62).

Como ya señalamos, el propio Bonhoeffer se había referido con bastante ligereza a la maldición en sus primeros escritos. Pero Bethge dice que en ese momento "rechazó tajantemente la sugerencia de que aquí era posible argumentar teológicamente en términos de la ira de Dios" (Bethge 1995, p. 62). Bethge sostiene que Bonhoeffer estaba "avanzando hacia una teología de Israel de un tipo que casi nadie más en ese momento estaba pensando o expresando" (Bethge 1995, p. 63). Los estudiosos posteriores no están tan seguros de que Bonhoeffer hubiera llegado tan lejos, pero las pruebas adicionales sugieren que es justo concluir que Bonhoeffer fue al menos una "figura de transición". Estaba empezando a comprender las implicaciones de lo que Bethge describe como "las ideas sostenidas durante siglos sobre maldición divina, castigo y sustitución" de los judíos. La violencia nazi contra los judíos, sus sinagogas y los rollos de la Torá lo impactó y le hizo empezar a reconsiderar al menos algunas de las "enseñanzas del desprecio".

Después de la guerra, Bethge encontró algunas anotaciones a lápiz en la Biblia de Bonhoeffer que indicaban su reacción frente a los acontecimientos del 9 y 10 de noviembre de 1938. Junto al Salmo 74, 8, Bonhoeffer había escrito '9.11.38' "con un signo de exclamación y varias líneas". El pasaje dice lo siguiente:

"Dijeron en su corazón: '¡Destruyámoslos en bloque! Quemaron en la tierra todo lugar de santa reunión. No vemos nuestras enseñanzas, no existen ya profetas, ni nadie entre nosotros que sepa hasta cuándo. ¿Hasta cuándo, oh Dios, provocará el adversario? ¿Ultrajará tu nombre por siempre el enemigo? ¿Por qué retraes tu mano y en tu seno retienes escondida tu diestra?'" (Bethge 1995, p. 66).

Según Bethge, esta fue la única vez que Bonhoeffer incluyó una fecha o una nota marginal en su Biblia. Y no fue la única vez que aludió al Salmo 74. Ese mismo mes, Bonhoeffer envió una "carta circular" a sus alumnos. El ministro de Propaganda nazi, Joseph Goebbels, había prohibido este tipo de cartas en 1937, por lo que circularon como cartas personales de Bonhoeffer escritas y firmadas de su puño y letra. Una línea críptica en la carta del 20 de noviembre de 1938 le sugirió a Bethge que Bonhoeffer estaba analizando una "teología de Israel en contraste con la de la época":



"Durante los últimos días he estado pensando mucho en el Salmo 74, Zacarías 2, 8, Romanos 9, 3s y 11,11-15. Esto realmente hace que uno rece" (Bethge 1995, p. 66).

Bonhoeffer había usado antes Zacarías 2, 8 para referirse a la Iglesia Confesante, pero aquí parece claro que lo usa con referencia a los judíos sufrientes de Alemania, que son "la niña de los ojos de Dios". Romanos 9, 3s se refiere a la apasionada preocupación de Pablo por el pueblo de Israel. Afirma: "de ellos es la adopción, de ellos la gloria divina, las alianzas, la recepción de la ley, el culto en el templo y las promesas". Para Pablo, estas eran, como ya se ha dicho, posesiones presentes del pueblo judío, no algo que hubieran perdido. Romanos 11,11-15 expresa sorprendentemente que Israel no ha sido rechazado en última instancia, sino que sigue siendo santo. Israel, de hecho, sigue siendo el pueblo de Dios a pesar del fracaso de la mayoría en responder al Mesías Jesús. Esto no demuestra necesariamente que Bonhoeffer hubiera abandonado sus puntos de vista más antiguos y tradicionales de la teología de la sustitución. Más bien indica que, a raíz de la violencia de los nazis, Bonhoeffer estaba iniciando un proceso de reevaluación de su comprensión de los judíos y del judaísmo. En 1940, "formuló una confesión de culpa, producto de un proceso de maduración que comenzó con la oración del Salmo 74 y la nota de su carta circular de 1938". La confesión decía, entre otras cosas:

"La Iglesia confiesa haber visto el uso irracional del odio, la violencia, el sufrimiento físico y espiritual de innumerables inocentes, la opresión, el desprecio y el asesinato, sin haber levantado la voz en su favor, sin haber encontrado la manera de acudir presurosa en su ayuda. Se ha vuelto responsable de la destrucción de la vida de los hermanos más débiles e indefensos de Jesucristo" (Bethge 1995, p. 69).

¿Qué debemos hacer con todo esto? Stephen Haynes escribió con escepticismo sobre el valor de Bonhoeffer para desarrollar una teología post-holocausto. Según Haynes, el concepto que Bonhoeffer tenía de los judíos "como un pueblo singularmente relacionado con Dios y con los cristianos, es a la vez la gloria y la desgracia de su legado post-Holocausto". Y continuó: "Esto lo llevó a reivindicar el Antiguo Testamento para los cristianos cuando hacerlo era escandaloso. Le hizo ver la obligación de la Iglesia hacia los 'hermanos y hermanas más débiles e indefensos de Jesucristo' y lo motivó a hablar en favor de esos seres despreciados que eran 'la niña de los ojos de Dios'". A pesar de ello, sus acciones seguían arraigadas en "una tradición teológica que pretendía comprender la identidad judía y el destino judío mejor que los propios judíos" (Haynes 2006, p. 145). Sin embargo, como señaló Bethge, Bonhoeffer tomó estas medidas cuando muy pocos cristianos alemanes, si es que había alguno, estaban haciendo algo parecido. Quizá fue el único en identificar lo que implicaba la sustitución de los judíos por la Iglesia, aunque al final no parece haber superado su teología de la sustitución.

Bonhoeffer es importante porque parece que, incluso antes del espantoso desenlace de la "solución final" de Hitler, se dio cuenta de cómo se había usado y se seguía usando la teología cristiana para justificar la violencia contra los judíos en cuanto judíos. Cuando se consideraba que los judíos estaban bajo una maldición, que merecían su destino por rechazar a Cristo, que debían ser dispersados y perseguidos por su obstinada desobediencia, era fácil afirmar que incluso las depredaciones de los nazis eran culpa de los propios judíos, como habían hecho los alumnos de Bonhoeffer. Muchos estudiosos de Bonhoeffer se han preguntado adónde lo habría llevado su pensamiento. ¿Se habría unido a algunos de los "teólogos del holocausto" para rechazar la teología de la sustitución en su totalidad? ¿Habría contribuido a desarrollar una nueva teología cristiana de los judíos y el judaísmo? Por supuesto, es imposible saberlo. Bonhoeffer pronto se vería envuelto en una guerra brutal y en una conspiración para matar a Hitler y ponerle fin. Fue encarcelado antes del intento de golpe y ajusticiado a los pocos días del final de la guerra.

He utilizado a Bonhoeffer como caso de estudio porque me parece que muchos cristianos contemporáneos se encuentran donde se encontraba Bonhoeffer durante la guerra. La violencia

nazi contra los judíos y la justificación de esa violencia por parte de la Iglesia lo desafiaron a reconsiderar las tradicionales "enseñanzas del desprecio" que habían conformado su comprensión de los judíos como judíos. Y, sin embargo, por lo que sabemos, no pasó de esa verificación a considerar todas las implicaciones de la teología de la sustitución, el reemplazo de los judíos por la Iglesia y la supuesta pérdida de la alianza de Israel con Dios. El problema fue para Bonhoeffer, como lo es para los cristianos contemporáneos, que las "enseñanzas del desprecio" están arraigadas en la teología de la sustitución y en la "narrativa canónica" que, según R. Kendall Soulen, le legaron a la Iglesia las figuras señeras de Justino Mártir e Ireneo (Soulen 1996, pp. 25-56). En esta "narrativa canónica", el Antiguo Testamento cristiano sólo es importante para apuntar a Jesús el Cristo. Para Soulen, Justino e Ireneo preservaron las Escrituras hebreas para los cristianos haciendo que la historia de Israel con Dios fuera "en gran medida irrelevante para descifrar el propósito perdurable de Dios para la creación" (Soulen 1996, p. 55). El resultado fue y es:

"La evisceración del Dios de Israel en la teología cristiana. A la pregunta de si el Dios de Israel está irrevocablemente ligado a la creación, los cristianos han respondido tradicionalmente con un rotundo sí. Pero cuando se plantea la pregunta de si el Dios de Israel está irrevocablemente ligado al pueblo de Israel, los cristianos fueron evasivos... El resultado es un concepto del Dios de Israel ordenado internamente a la desaparición del pueblo judío. Sin embargo, los cristianos rara vez han percibido alguna contradicción en esta idea" (Soulen 1996 p. 55).

Todo esto plantea una pregunta inquietante. Dada la centralidad de la "narrativa canónica" en la comprensión e interpretación de la fe cristiana, ¿cómo se sostendrá el propio cristianismo sin la obra fundacional de Justino e Ireneo? ¿Las únicas opciones para los cristianos de la teología tradicional de la sustitución son un relativismo anodino o el abandono total de la fe cristiana? Incluso las formas más "suaves" de teología de la sustitución, que hacen que los judíos se conviertan al cristianismo en lugar de ser condenados en la era venidera, siguen teniendo como resultado la eliminación de los judíos y del judaísmo. Como señaló uno de mis amigos judíos, estas conversiones anticipadas al fin de los tiempos son un eco de las conversiones forzadas de la Edad Media.

## 7. Hacia una fe sin teología de la sustitución

En 1974 se celebró en Nueva York una famosa consulta sobre el Holocausto. Eruditos judíos y cristianos reflexionaron y discutieron sobre el significado y el impacto, teológico y de otro tipo, del asesinato de seis millones de judíos por los nazis y sus colaboradores. Un enfrentamiento memorable fue el de la teóloga católica Rosemary Radford Ruether y el distinguido historiador judío Yosef Hayim Yerushalmi. La ponencia de Ruether era una mordaz acusación del trato que la Iglesia Católica había dispensado a los judíos a lo largo de su historia. Yerushalmi se encontró en la inusual situación de sugerir que Ruether había exagerado. Aunque, según él, el trato de la Iglesia a los judíos había sido a menudo muy oscuro, habían existido zonas de luz (Yerushalmi 1977). Pero tenía una preocupación mayor:

"Mi observación se refiere a la presentación de Ruether en su conjunto. Si lo que ha relatado aquí es un resumen de la historia del cristianismo con respecto a los judíos, entonces veo que mi esperanza disminuye. Si toda la tradición teológica e histórica forjada por el cristianismo es de antisemitismo, entonces la única esperanza reside en la erosión radical del propio cristianismo. Significaría que para lograr una relación más positiva con los judíos y el judaísmo los cristianos deben, en efecto, repudiar toda su herencia. Pero eso, a su vez, no me parece una expectativa muy realista... A los cristianos en general me gustaría decirles: espero que la condición de nuestro diálogo no sea nuestra mutua

secularización" (Yerushalmi 1977, p. 106).

¿Rechazar la teología de la sustitución exige que los cristianos rechacen el cristianismo en su conjunto? Yo creo que no. Pero también creo que hay que trabajar mucho más para que los cristianos de a pie comprendan las implicaciones de la teología de la sustitución y para que los pensadores cristianos forjen nuevas formas de pensar y comprometerse con las Escrituras hebreas, el pueblo judío y su propia fe en el Mesías Jesús. Con ese fin, hago las siguientes modestas sugerencias, ninguna de ellas nueva, para un camino que los cristianos podrían seguir.

1. Los judíos y el judaísmo deben ser recibidos, estudiados y comprendidos en *términos judíos*. Los judíos son un pueblo, una tradición y una fe distintos del cristianismo, aunque históricamente vinculados a él. Los judíos y el judaísmo no deben entenderse solo como un "pueblo testigo" que, por un lado, apuntó a Jesús y, por otro, demostró el triste resultado de rechazarlo. Los judíos deben ser considerados más que personajes de la historia cristiana.
2. El hecho de que los judíos y los cristianos adoren al mismo Dios y compartan las mismas Escrituras (TANAKH para los judíos, Antiguo Testamento para los cristianos) significa que ambas tradiciones comparten las expectativas morales y la pasión profética del Dios Único por la justicia, la misericordia y la paz. Este es el "monoteísmo moral" de Timothy L. Jackson. Cristianos y judíos comparten la responsabilidad y pueden actuar de común acuerdo para cuidar a los que el judío Jesús llamó "los más pequeños".
3. Los cristianos, como dice Peter Schafer, "surgieron de las entrañas del judaísmo" (citado en Jackson 2021, p. 144). Esto sugiere que tanto los cristianos como los judíos comparten el propósito del Dios Único de bendecir a todas las personas, a toda la creación de Dios. Judíos y cristianos tienen una tarea común en el cuidado de los últimos (como se señaló anteriormente), así como la tarea común de bendecir a los pueblos y los lugares amados por Dios. Son socios en la obra de Dios de continuar la creación y la redención.
4. Los judíos y los cristianos por igual --aunque ambas comunidades tienen sus propias discusiones internas sobre su naturaleza y significado-- anticipan el gobierno de Dios sobre la creación de Dios. El judío Jesús predicó el Reino de Dios, el reinado de Dios, un mensaje coherente con las expectativas de muchos judíos de su tiempo y de muchos judíos de hoy. Esta expectativa común da forma, además, al trabajo común de judíos y gentiles, aunque sean diferentes las expectativas de cada comunidad sobre la realización de ese reino.
5. Por último, ¿qué hay que hacer con el uso cristiano de las Escrituras hebreas y la "narrativa canónica"? Yo diría que los cristianos no necesitan colonizar el Antiguo Testamento para que funcione como Escrituras cristianas. El estudioso del Antiguo Testamento Peter Enns ha sugerido que los cristianos deberían considerar las Escrituras hebreas no como cristocéntricas, sino como cristotélicas. Por ejemplo, Jesús es una forma de entender al "Siervo sufriente" de Isaías, pero no la única. La forma en que los escritores evangélicos utilizaron las Escrituras hebreas no debe interpretarse en el sentido de que esperaban que su uso agotara el significado del texto en cuestión o limitara o eliminara otras aplicaciones e interpretaciones. Así, los cristianos pueden ver cosas en las Escrituras hebreas que los judíos no ven o no reconocen, sin sugerir que sus lecturas sean las únicas formas de leer el texto en cuestión. Esta forma de leer tiene el efecto de suavizar el dominio de la "narrativa canónica" de Soulen sin rechazarla por completo. La lectura cristiana de un texto no tiene por qué expulsar a la lectura judía del mismo. Tanto los cristianos como los judíos están llamados a leer los textos "midráshicamente", en forma creativa, sin la expectativa de que sus lecturas particulares sean las únicas.

¿Cómo sería un cristianismo que siguiera esta lista de sugerencias? ¿En qué consistiría un cristianismo sin teología de la sustitución?

## 8. Un cristianismo sin teología de la sustitución

Indudablemente, la teología de la sustitución ha hecho un inmenso daño no solo al pueblo judío sino también a los cristianos y al cristianismo. El desafío sugerido más arriba consiste en desarrollar un cristianismo sin teología de la sustitución que no convierta, como temía Yerushalmi, al cristianismo en obsoleto. Scott Bader-Saye se ha preocupado por "la tendencia [entre los teólogos del post-holocausto] ... a rechazar o minimizar las afirmaciones centrales cristianas sobre la identidad de Dios". Como resultado, "la particularidad cristiana se sacrifica demasiado a menudo para encontrar un terreno común con el judaísmo, y demasiado a menudo esto ha significado también una negación de la particularidad judía" (Bader-Saye 1999, p. 77). El punto conflictivo de la conversación, según Bader-Saye, es la cristología. Rosemary Ruether, Paul van Buren y Clark Williamson, entre otros, han intentado salvar al cristianismo de su antijudaísmo repensando la cristología tradicional para eliminar la ofensa de la particularidad cristiana. Para Ruether, esto ha significado "interpretar a Jesús como la expresión paradigmática de la experiencia de la esperanza escatológica. La resurrección simboliza el rostro con el que los seguidores de Cristo reafirman su esperanza en el reino de Dios recordando a Jesús". Ruether continúa afirmando "que otros paradigmas, como el éxodo, proporcionarán la misma función simbólica y evocadora para otras religiones". Bader-Saye concluye que "esta interpretación no favorece a los judíos, pues relativiza las reivindicaciones judías de elección tanto como las cristianas sobre Cristo" (Bader-Saye 1999, p. 78).

Aunque a Bader-Saye le preocupa la cristología de Kendell Soulen, está mucho más conforme con su reconstrucción de la historia bíblica. No elimina la historia y la particularidad de Israel, sino que sostiene que "el Evangelio es la historia de la victoria del Dios de Israel en Jesús sobre los poderes que destruyen" (Soulen 1996, p. 156). La salvación no es gnóstica ni está desvinculada de las escrituras y la historia de Israel, sino que es "*la buena nueva sobre el reino venidero del Dios de Israel, que proclama en la vida, muerte y resurrección de Jesús la garantía victoriosa de la fidelidad de Dios a la obra de la consumación, es decir, a la plenitud de la bendición mutua como resultado de la economía de Dios con Israel, las naciones y toda la creación...*" (Soulen 1996. El subrayado es suyo). Se mantiene y amplía la expectativa de que Dios consumará los propósitos de Dios para la creación divina de acuerdo con la Torá de Israel. El propio Nuevo Testamento deja claro que esta consumación no elimina ni sustituye a Israel ni a su Alianza en la economía divina, sino que incluye a Israel y a los gentiles. Pablo insistió en que la nueva comunidad de seguidores de Jesús no formaba parte de nada nuevo, sino que estaba injertada en el viejo tronco de Israel (Romanos 11, 17). Uno de los discípulos de Pablo argumentaría que Cristo es el que derriba los muros entre judíos y gentiles, el que hace la paz entre ellos (Efesios 2,14). ¡El problema, por supuesto, es que podría parecer que toda esta unidad se da en términos exclusivamente cristianos!

Pero la cuestión es que el Nuevo Testamento no ve el ministerio de Jesús como una cesura en los propósitos de Dios. La obra de Cristo supone la consumación de los propósitos de Dios para Israel y toda la creación. No elimina ni excluye a Israel, sino que introduce a los gentiles en la "economía de bendición mutua entre Dios y la casa de Israel y, por lo tanto, también entre Dios y las naciones" (Soulen 1996 p. 159). Todo esto, aunque es bienvenido, no elimina el desafío de la cristología, y mucho menos la cuestión de la doctrina de la Trinidad. Y quizá deba ser así. David Novak sostiene que poner fin a la teología cristiana de la sustitución "no significa, por supuesto, que se superen las afirmaciones rivales del judaísmo y el cristianismo... Estas afirmaciones rivales deben permanecer con nosotros hasta el final, cuando Dios supere todas las rivalidades humanas" (Novak 2005, p. 10). Irónicamente, la eliminación de la cristología corre el riesgo de hacer que el diálogo sea más bien irrelevante. En otro lugar, Novak sostiene:

"Uno de los resultados de este proceso de liberalización del judaísmo, tal como lo desarrollaron algunos pensadores reformistas estadounidenses, fue ver a Jesús

descristologizado como un importante maestro de esta enseñanza judía deslegalizada. Ahora podía ser la base para que los cristianos que habían superado el dogma cristiano tradicional se relacionaran con los judíos que habían superado el dogma judío tradicional... Los judíos 'liberales' y los 'cristianos sin prejuicios' pueden encontrar un terreno común cuando Jesús es visto como superlativamente humano (contrariamente al judaísmo tradicional) y menos que divino (contrariamente al cristianismo tradicional) ... Si se acepta a este Jesús descristologizado, se produce una ruptura tanto con el judaísmo como con el cristianismo, hasta tal punto que el diálogo entre ambos se convierte en un nuevo monólogo" (Novak 1989, pp. 79-80).

Según Novak, para que haya un diálogo auténtico y una bendición común, los judíos deben acudir a la conversación como judíos y los cristianos como cristianos. Las diferencias no deben minimizarse ni dejarse de lado, sino reconocerse respetuosamente. Rechazar la teología de la sustitución para un cristiano no tiene por qué significar rechazar la fe cristiana o incluso las formas tradicionales de cristianismo, como tampoco dialogar con cristianos requiere que los judíos dejen de lado la Torá. Entonces, ¿qué implica?

Yo sugeriría las siguientes características de un cristianismo sin teología de la sustitución, un cristianismo no reduccionista ni triunfalista.

1. Es un cristianismo que acepta que la Alianza eterna de Dios con el pueblo judío sigue vigente y que la Iglesia cristiana no ha sustituido a Israel en la economía divina.
2. Es un cristianismo que honra la lectura que hacen los judíos de su propia Sagrada Escritura y su propia historia, reconociendo que las lecturas cristianas no son finales y definitivas, sino parte de una conversación continua. Los cristianos, como se señaló anteriormente, no deben reemplazar a los judíos en su propia historia, como tampoco deben reemplazarlos en la economía divina, sino vivir con ambas historias.
3. Es un cristianismo que reconoce que dentro del Nuevo Testamento, el cumplimiento de las promesas de Dios a los judíos, a los gentiles y a toda la creación es el fundamento de las enseñanzas de Jesús y de la predicación de la Iglesia primitiva. El evangelio no representa una ruptura con los propósitos de Dios, sino una extensión de estos.
4. Es un cristianismo que anticipa que el cumplimiento de Dios incluirá tanto a Israel como a los gentiles y que Dios lo hará, como sugiere David Novak, poniendo fin a todas las rivalidades.
5. Es un cristianismo que comparte con el pueblo judío la tarea de ser una bendición para el mundo. Esta bendición implica una asociación que extiende a todos el amor de Dios, la voluntad de Dios y la gracia de Dios.
6. Es un cristianismo que vive en solidaridad con el pueblo judío, que sigue viviendo bajo amenaza y en peligro. En su respuesta a Ruether, Yerushalmi declaró: "No recibo con agrado un mea culpa colectivo de la cristiandad. Tiende a una especie de masoquismo, detrás del cual puede esconderse un sadismo final. No quiero que los cristianos rumien la culpa de sus antepasados y sigan disculpándose por ella. No quiero encontrarme con cristianos como confesor y penitentes... Que sepan... que no serán juzgados por sus antepasados, sino por sus actos. Porque mi pueblo, ahora como en el pasado, está en grave peligro de su vida" (Yerushalmi 1977, pp. 106-7).

## 9. Conclusiones

Desde luego, esto no resuelve todas las tensiones, ni debería hacerlo. Pero allana el camino para algo más que el diálogo. En *Mordecai Would Not Bow Down*, Timothy L. Jackson sostiene que los judíos y los cristianos están inextricablemente unidos no solo por una historia común, sino por el propósito común de Dios:

"Considero que el judaísmo es el Padre del Cristianismo el Hijo, pero de tal manera que el Hijo es de una misma sustancia (*homoousion*) con el Padre. Como sostuve en mi introducción, los judíos son la tribu que, con la gracia de Dios, redimiría a los grupos del tribalismo, así como Jesús es el individuo que, con la gracia de Dios, redimiría a los individuos del individualismo. La Torá es el medio perfecto de Dios para liberar a todos los judíos; Cristo es el medio perfecto de Dios para liberar a cada gentil... Los esfuerzos cristianos por situar al judaísmo en una narrativa que "complete" o "supere" al judaísmo, en realidad lo tachan de inferior o equivocado, con lo que (al igual que los *Deutsche Christen*) prestan ayuda y consuelo a los antisemitas. La lección de las interacciones de Pablo con Dios es que la teología de la sustitución es innecesaria, incluso imposible, como la lección de las interacciones de Job con Dios es que la teodicea es innecesaria, incluso imposible. Sólo podemos confiar en la integridad y santidad de un Padre dispuesto a dirigirse a nosotros en medio de y de acuerdo con nuestras múltiples necesidades y aflicciones, personales y sociales" (Jackson 2021, p. 145).

Esto llama tanto a los judíos como a los cristianos, dadas nuestras historias, a una complicada asociación, reconociendo nuestro culto al único Dios y reconociendo también la misteriosa capacidad de Dios para trabajar tanto con los judíos como con los gentiles de una manera única pero íntima y profundamente conectada. Esto es, por supuesto, algo que los judíos han estado mucho más dispuestos a contemplar que los cristianos: también esto es un subproducto de la teología de la sustitución. Pero quizás una Iglesia post-cristiana escarmentada y una comunidad judía continuamente amenazada de destrucción puedan discernir que, para cristianos y judíos, se ha abierto un nuevo camino que no implica ni la secularización mutua ni el relativismo vacío, para nuestra exploración común y nuestra esperanza común.

---

## Referencias

- Bader-Saye, Scott.** 1999. *Church and Israel after Christendom*. Boulder: Westview Press.
- Bethge, Eberhard.** 1995. *Friendship and Resistance: Essays on Dietrich Bonhoeffer*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Bieringer, Reimund, Didier Pollefeyt,** eds. 2012. *Paul and Judaism: Cross currents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations*. London: T & T Clark.
- Boccaccini, Gabrielle, Carlos M. Segovia,** eds. 2016. *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*. Minneapolis: Fortress Press.
- Bonhoeffer, Dietrich.** 1958. *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes from the Collected Works*. Translated by John Bowden. London: William Collins Son & Co, vol. I.
- Cannadine, David,** ed. 2019. *Westminster Abbey: A Church in History*. New Haven: Yale University Press.
- Davies, Alan T.** 1969. *Anti-Semitism and the Christian Mind: The Crisis of Conscience after Auschwitz*. New York: Herder and Herder.
- Fredriksen, Paula.** 2008. *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*. New Haven: Yale University Press.
- Gager, John G.** 1985. *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York: Oxford University Press.
- Haynes, Stephen R.** 1995. *Reluctant Witnesses: Jews and the Christian Imagination*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Haynes, Stephen R.** 2006. *The Bonhoeffer Legacy: Post-Holocaust Perspectives*. Minneapolis: Fortress Press.
- Haynes, Stephen R.** 2018. *The Battle for Bonhoeffer: Debating Discipleship in the Age of Trump*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hockenos, Matthew.** 2019. Bonhoeffer and the Church Struggle. In *The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer*. Oxford: Oxford University Press.

- Jackson, Timothy P.** 2021. *Mordecai Would Not Bow Down: Anti-Semitism, the Holocaust and Christian Supersessionism*. New York: Oxford University Press.
- Marsh, Charles.** 2014. *Strange Glory: A Life of Dietrich Bonhoeffer*. New York: Alfred A. Knopf.
- Nanos, Mark D., Magnus Zetterholm,** eds. 2015. *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Minneapolis: Fortress Press.
- Novak, David.** 1989. *Jewish Christian Dialogue: A Jewish Justification*. New York: Oxford University Press.
- Novak, David.** 2005. *From Supersessionism to Parallelism in Jewish Christian Dialogue*. David Novak Talking with Christians. Grand Rapids: Eerdmans.
- Pangritz, Andreas.** 2019. Bonhoeffer and the Jews. In *The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer*. Oxford: Oxford University Press.
- Soulen, R. Kendall.** 1996. *The God of Israel and Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, Nicholas Thomas.** 2013. *Paul and the Faithfulness of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2 vols.
- Yerushalmi, Yosef Hayim.** 1977. Response to Rosemary Ruether. In *Auschwitz: Beginning of a New Era?* Edited by Fleishner Eve. Hoboken: KTAV Publishing House.

**John E. Phelan** ha sido profesor de teología en el North Park Theological Seminary de Chicago, Illinois, durante veinticinco años, después de actuar como pastor en dos iglesias. Es también autor de varios libros, entre ellos, *All God's People and Separated Siblings: An Evangelical Understanding of Jews and Judaism*. Ha participado del diálogo judío-cristiano durante muchos años.

Fuente: Religions 2022, 13(1), 59; <https://doi.org/10.3390/rel13010059>.

Traducción del inglés: Silvia Kot