

EUSEBIO GIL CORIA
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

**EL ACUERDO BASICO ENTRE LA SANTA SEDE
Y EL ESTADO DE ISRAEL
Y EL PROCESO DE PAZ
EN EL PROXIMO ORIENTE:
PERSPECTIVA TEOLOGICA**

El Acuerdo básico entre la Santa Sede y el Estado de Israel del 30 de diciembre de 1993 tiene detrás de sí una breve, pero densa, historia de encuentros e intercambios entre judíos y cristianos desde que el 22 de octubre de 1974 el Papa Pablo VI creara la Comisión Pontificia para las relaciones con el judaísmo para favorecer el desarrollo de la Iglesia católica con el judaísmo en la línea de la Declaración conciliar *Nostra Aetate*. Judíos como católicos, en efecto, coinciden en señalar la Declaración del Concilio Vaticano II como el paso sin retroceso que imprime el cambio radical en la actitud de la Iglesia católica para con los judíos.

Bien es verdad que, como hacía constar el presidente del «Synagogue Council of America», Mordecai Waxman, en la reunión que tuvo lugar en Roma con ocasión de los veinte años de la Declaración *Nostra Aetate*, «las semillas (de la Declaración) habían sido sembradas antes en las comunidades católica y protestante...»¹.

¹ *Réflexions sur le dialogue à venir*: Istina 31 (1986), p. 151.

LOS ANTECEDENTES DE LA DECLARACION «NOSTRA AETATE»

Este «antes» germinal de la Declaración arranca del horror y estu- por ante el Holocausto judío. El silencio de las innumerables víctimas dejó escuchar en el fondo de muchas conciencias cristianas preguntas que hacían conmoverse los fundamentos de la propia identidad: ¿cómo pudo suceder tal catástrofe sin la oposición decidida y abnegada de la mayoría de los cristianos? ¿Cómo pudo llegarse a tal miseria moral y seguir creyendo en una providencia que rige los «destinos» de la historia y en una historia donde al fin se imponga la cordura espiritual, los derechos humanos y el amor al otro? ¿Cómo dirigirse a Dios, si es que aún es posible encontrarlo?². Para la conciencia judía, el Holocausto supuso la conmoción hasta los más hondos cimientos de su fe y de su esperanza de continuar viviendo sobre la tierra, una momentánea tiniebla sobre el sentido de la propia existencia judía. En 1944 Judah L. Magnes exclamaba: «No nos bastaría con preguntarnos qué sentido tiene esta desolación, sino si podemos decir que tiene sentido»³.

Ya en el verano de 1947 se reúnen judíos y cristianos en una Conferencia internacional en Seelisberg (Suiza). En ella se redacta un «Mensaje a las Iglesias» con un Preámbulo y diez puntos, que marcan por primera vez ese giro en la actitud de la Iglesia para con los judíos que abre una era nueva. Las conclusiones no encontraron excesivo eco, pero ya era significativo que los hasta entonces excluidos y considerados aparte tomasen la palabra ante un grupo de cristianos y presentasen ante sus ojos la imagen distorsionada que de los judíos había creado en el cristianismo una enseñanza secular que uno de los participantes judíos en la Conferencia designaba como «la enseñanza del desprecio»⁴, y que se había introducido en el alma cristiana hasta las profundidades del subconsciente. Y esta exposición se hacía, no en un ambiente de disputa para convencer a nadie, sino de diálogo, sacando a la luz los prejuicios de unos y de otros para ser expresamente reconocidos y poder así ser rechazados.

Un año más tarde, en julio de 1948, se abría la Conferencia de Fri-

² Cf. FRANKLIN H. LITTEL, *Christendom Holocaust and Israel: Journal of Ecumenical Studies* 10 (1973), p. 483-497; ROBERT E. WILLIS, *Confessing God after Auschwitz. A Challenge for Christianity: Cross Currents* 28 (1978), p. 269-287.

³ Cf. A. GOREN, *Dissenter in Zion*, Cambridge (Mass.) 1982, p. 410. Citado en G. WIGODER, *La pensée juive après l'Holocauste: Istina* 36 (1991), p. 274.

⁴ JULES ISAAC, *Jésus et Israel*, París 1948.

burgo, dos meses después de la proclamación del Estado de Israel, un acontecimiento que constituirá en adelante un punto constante de fricción en las relaciones entre judíos y cristianos, pero a la vez será un estímulo para mantener en esas relaciones la franqueza de un diálogo a veces áspero, pero siempre abierto a la crítica responsable.

Para los judíos creyentes la relación con la tierra de Israel se enraíza en la promesa bíblica. Toma así un carácter religioso esta relación del judío creyente con la tierra que considera dada por Dios a sus antepasados. Muchos judíos actuales extienden al Estado de Israel este significado religioso y ven en su establecimiento el comienzo de la redención, si bien hay otros que, viendo en el establecimiento judío en la tierra de Israel un hecho providencial, no sólo no atribuyen significado religioso al Estado de Israel, sino que incluso ven en ello un fenómeno antirreligioso. Para los cristianos no se puede fácilmente pasar por alto el hecho del pueblo palestino con su derecho a la tierra que le vio nacer y con la necesidad de que les sea respetado el ejercicio libre de su fe tanto cristiana como musulmana.

En la Conferencia de Friburgo nacieron las asociaciones de «Amistad judeo-cristiana», en las que se propone la cooperación amistosa y el diálogo como formas de superar las malevolencias y los agravios seculares cometidos con los judíos y de combatir todo género de antisemitismo, excluyendo en su acción todo proselitismo. Son estas asociaciones las que irán multiplicando las iniciativas y gestos, que poco a poco hacen crecer el clima de mutua comprensión y estima. No fue ajena la Amistad judeo-cristiana a la aclaración de la Congregación de Ritos de Roma acerca de la expresión *pro perfidis iudaeis* de liturgia del Viernes Santo, que creaba malestar entre muchos católicos⁵. Cada vez son más las voces que piden una revisión de los modos como tradicionalmente se describe a los judíos en la enseñanza y catequesis cristiana⁶.

No faltaron, como era de prever, las situaciones tensas, sobre todo porque el antisemitismo persistía en los rincones de muchas sensibilidades, a las que el sionismo del naciente Estado de Israel y los episodios de la guerra árabe-judía servían de pretexto para sostener las eternas sospechas sobre el internacionalismo judío conspirando contra los legítimos intereses de la Iglesia y de los pueblos. La hipersensibilidad de aguda desconfianza llevó, a veces, a tomas de postura y juicios de intenciones y actitudes de condena por parte de personalidades o

⁵ AAS 40 (1948), p. 342.

⁶ Cf. a este respecto el artículo de PAUL DEMANN, *The Jews and Christian Doctrina: Lumen Vitae* 4 (1949), p. 69-82, y el libro de JULES ISAAC citado en la nota 4.

asociaciones judías para con iniciativas cristianas, en concreto de la Santa Sede. Situaciones de conflicto muy particulares se elevaron a la categoría de casos paradigmáticos sobre los que se concentraron los sentimientos heridos de una y otra parte, dejando patentes las dificultades de un acercamiento mutuo sosegado y de un diálogo sereno. Tal fue en Francia el llamado «caso Finaly», que alcanzó resonancia internacional⁷.

El 28 de octubre de 1958 el cardenal Giuseppe Roncalli era elegido Papa y tomaba el nombre de Juan XXIII. Desde el primer momento de su pontificado todos sus gestos dieron a entender que abría un estilo nuevo en las relaciones de la Iglesia con el mundo en torno y en la mirada misma de la Iglesia sobre sí misma. Ya en la cuaresma de 1959 suprimía de la liturgia del Viernes Santo la expresión *pro perfidis iudaeis*⁸, y en agosto del mismo año el párrafo sobre el pueblo judío de la fórmula de consagración del mundo al Sagrado Corazón⁹. La III Conferencia de Rabinos de Europa, reunida en noviembre de 1961, agradeció al Papa tales decisiones.

Llegaba, por fin, el Concilio. Desde pronto hubo contactos entre personalidades de la Iglesia y representantes judíos, porque de una parte y de otra se esperaba que la Iglesia se pronunciara oficialmente. El historiador judío Jules Isaac era recibido en audiencia por el Papa Juan XXIII, quien le daba esperanzas fundadas. En 1961 había contactos entre el cardenal Agustín Bea y Nahum Goldmann. Sin embargo, durante las discusiones, el documento referente a los judíos, que constituiría después el número 4 de la Declaración *Nostra Aetate*, despertaba animosidades en miembros de la Iglesia dentro y fuera del Concilio. Aparecieron libelos antisemitas y todavía vino a enturbiar más el problema la obra *El Vicario* que lanzaba negras sospechas sobre la actitud de Pío XII para con los judíos durante el nazismo. El sucesor de Juan XXIII, Pablo VI, tuvo que salir en defensa de Pío XII, como lo hicieron de hecho personalidades tanto católicas como judías.

⁷ Sobre el caso, cf. el *dossier* de La Documentation Catholique 35 (1953), cols. 1084-1147. Ver también: *Ecclesia* 13 (1953) I, p. 199-200; 207-209. II, p. 39-41; 88; 95-96. 14 (1954) 14; 609.

⁸ *L'Osservatore Romano*, 9-10 de marzo de 1958.

⁹ AAS 51 (1959), p. 595.

DE LA DECLARACION «NOSTRA AETATE» A LA CREACION DE LA COMISION PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAISMO

«*Nostra Aetate* ha dado origen a un dinamismo propio, que se ha traducido en iniciativas felices como son el freno al proselitismo para con los judíos, la condena del antisemitismo y las medidas positivas que se han adoptado para combatir sus expresiones —medidas que comprenden en especial revisiones en materia litúrgica y catequética—, así como por el desarrollo, en diferentes estadios, de la comprensión entre judíos y católicos»¹⁰.

A pesar de este juicio positivo de uno de los representantes judíos más comprometidos con el diálogo entre católicos y judíos, los comentarios primeros se fijaron más en las carencias de la Declaración, que había debido sortear enormes dificultades mediante compromisos para llegar a su definitiva redacción, que en el acontecimiento enorme que suponía que la Iglesia de manera oficial y solemne cambiara de signo la visión sobre los judíos que hasta entonces había prevaecido en ella. De parte judía se acentuó la insatisfacción por la manera como la Declaración aborda los cuatro puntos que constituyen para los judíos elementos esenciales de su propia comprensión. La Declaración, en efecto, no «condena» expresamente la acusación de deicidio, sino que simplemente rechaza la acusación de culpabilidad colectiva; no considera el valor permanente del testimonio judío en el mundo y por el mundo; no menciona la *Shoah* (el Holocausto), ni tampoco al Estado de Israel.

En 1966 el Papa Pablo VI creaba una Oficina para las relaciones entre judíos y cristianos, en el seno del Secretariado para la unidad de los cristianos. Aunque de parte judía se tomó como señal de la no renuncia al proselitismo por parte de la Iglesia el que tal Oficina estuviese dentro del Secretariado para la unión de los cristianos, los diálogos continuaron y en 1970 se creaba, por parte judía, el International Jewish Committee for Interreligious Consultations (IJCIC), integrado por el World Jewish Congress, el Synagogue Council of America, el American Jewish Committee, B'nai B'rith International y el Jewish Council for Interreligious Consultations de Israel. A partir de entonces, se crea un Comité permanente de enlace entre la Iglesia católica romana y la comunidad judía mundial (ICL) que ha mantenido el diálogo

¹⁰ GEOFFREY WIGODER, *Reflexions d'un juif sur les «Notes» pour la catéchèse*: La Documentation Catholique, n.º 1965, 3 juillet 1988, p. 691.

continuo y creador en trece reuniones que ha tenido desde 1971 en París hasta 1990 en Praga.

El 3 de enero de 1975 aparecía, firmado por el cardenal J. Willebrands, en calidad de Presidente de la «Comisión para las relaciones religiosas de la Iglesia católica con el Judaísmo», creada por Pablo VI el 22 de octubre del año anterior, un texto con el título «Orientaciones y sugerencias para la aplicación de la declaración conciliar *Nostra Aetate*»¹¹. Sin duda que la creación de esta Comisión y el documento de las Orientaciones no fueron ajenos a la vasta polémica que un año antes había suscitado un documento del Comité episcopal francés para las relaciones con el judaísmo titulado «La actitud cristiana en relación con el judaísmo»¹², hecho público en la Semana Santa. El documento levantó una oleada de protestas y de críticas encontradas. Se le reprochó su inoportunidad, el que diese a la existencia del Estado de Israel un carácter teológico, evitando nombrar en el documento a los Palestinos y que se enredase en una exégesis bíblica y una discutible teología acerca del papel actual del pueblo judío en la historia de la salvación.

Un documento elaborado en el lenguaje que se quería cuidadosamente equitativo y pronunciado desde la solemne reserva de las expresiones teológicas hace saltar ante la atención de todos la realidad sangrante de la guerra árabe-judía, con sus injusticias, crueldades y su atmósfera de odios a primera vista irreconciliables. De repente la Iglesia europea y occidental descubre que las relaciones corteses y amistosas entre judíos y cristianos de los diferentes comités y asociaciones no participan cordialmente, no sienten afectivamente como propia la tragedia de las Iglesias de Oriente Medio que tienen que soportar la ignominia de ver muchos de sus miembros expulsados de la tierra en que vivieron, vejados en ella por quienes llegaron de la supervivencia de un holocausto.

Lo que los cristianos orientales reprochaban al documento fue la ambigüedad, que no permitía dejar claro el hecho de que, si la aspiración a una existencia nacional es compartida por la práctica mayoría de los judíos, no todos, ni mucho menos, aprueban el modo como se ha llevado a cabo. Al no poner esto de relieve, los obispos franceses se pueden ver acusados de confundir judaísmo y sionismo¹³. Ven además

¹¹ *Ecclesia* 35 (1975), p. 116-118.

¹² *La Documentation Catholique* 70 (1973), p. 419-422.

¹³ «Graves ambigüedades de orden exegético y teológico llevan a una confusión nefasta entre judaísmo y sionismo». *Declaración de los Obispos de Africa del Norte: La Documentation Catholique* 70 (1973), p. 618. «Sionismo místico, ha dicho un comentarista, pero que oculta una realidad más prosaica: este retorno —y es esto de lo que se trata— se ha hecho por medio del nacimiento de un Estado, en el que se unen

en el Documento una falta de sensibilidad, que revelaría una falta de estima, por la situación de muchos cristianos palestinos, a quienes el Comité episcopal se permite aconsejar que tengan comprensión y reconozcan unos derechos de algo que para ellos presenta las trazas de una usurpación. Todo ello hace de una declaración religiosa un manifiesto político ¹⁴.

El documento romano de 1975, como todos los documentos oficiales de la Santa Sede para los fieles, suponía un estudio de todas las principales obras teóricas sobre la materia, de los diferentes textos emanados de las Conferencias episcopales y de las respuestas de expertos consultados al caso.

Las «Orientaciones y sugerencias» quieren ser una guía práctica para las relaciones entre cristianos y judíos, pues se trata de un documento de aplicación de lo enseñado en la Declaración *Nostra Aetate*. Queda a los expertos continuar en el estudio y la reflexión sobre el significado religioso y teológico de la permanencia del judaísmo en los tiempos de la Iglesia. Las «Orientaciones y sugerencias» en el preámbulo explícitamente condenan «como opuesta al espíritu mismo del cristianismo toda forma de antisemitismo y de discriminación» y, de manera positiva, recomiendan que «los cristianos procuren entender mejor los elementos fundamentales de la tradición religiosa hebrea y que *«captan los rasgos esenciales con que los judíos se definen a sí mismos a la luz de su actual realidad religiosa»*.

En cuanto a las aplicaciones prácticas son cuatro los ámbitos en los que el documento se fija metas. Primero el diálogo. Habida cuenta de la fecha en que el documento se presenta, no extraña que afirme: «Lo importante ahora es entablar un verdadero diálogo.» En los años en que se hace esta recomendación se dejaban oír muy diferentes voces, todas ellas en monólogo. Diálogo presupone ya reconocer un interlocutor, lo que implica alguien a quien se admite en el ámbito de la propia

las persecuciones sufridas por los judíos en Europa y el dinamismo de una ideología al menos discutible, el sionismo. Este nacimiento ha provocado el éxodo de centenas de miles de refugiados». *Declaración de 40 jesuitas del Líbano*: La Documentation Catholique 70 (1973), p. 618. «El documento, evitando emplear la palabra misma de “Palestinos”, parece hacer buena la tesis sionista, según la cual no existiría pueblo palestino». *Carta de los Obispos de Egipto a los Obispos de Francia*: La Documentation Catholique 70 (1973), p. 786. En semejantes términos se definen los Obispos de la Iglesia melkitas en carta del 29 de agosto de 1973 a los Obispos de Francia. Cf. La Documentation Catholique 71 (1974), p. 544-545.

¹⁴ «Así, el texto es objetivamente un manifiesto de política sionista, como lo han visto no sólo los árabes, sino también el diario israelita “La Información”, que habla de “declaración Balfour católica”.» *Declaración de 40 jesuitas del Líbano*: La Documentation Catholique 70 (1973), p. 619.

individualidad para escucharlo y conocerlo. Ahora bien, para que un diálogo lo sea, es condición indispensable que cada participante en el diálogo se manifieste como es y como se entiende, respetando en el otro su identidad. Sólo con ese talante se podrán soportar y asimilar las diferencias insalvables en un primer encuentro y se sustraerá cada uno de los participantes a la tentación de querer explicarlas, disimularlas o suprimirlas. De lo difícil que es reconocer al otro tal como es y aceptar que lo sea dan muestras la sospecha que asalta al judío, siempre que en los documentos de la Iglesia se afirma que para ella es un deber proclamar a Jesucristo en el mundo, de que detrás de esta afirmación se encuentra un invencible afán de proselitismo. Y por parte cristiana resulta a su vez una prueba la poca disposición a escuchar por parte hebrea el discurso cristiano sobre el misterio de Jesucristo.

El segundo sector de la vida de la Iglesia en el que se pueden intentar relaciones entre los católicos y los hebreos es la liturgia: El documento pone de relieve sobre todo el valor propio y perenne del Antiguo Testamento y la continuidad de la fe cristiana con relación a la de la antigua Alianza.

El tercer sector se ocupa de la educación y enseñanza tanto de la historia del pueblo judío como del conocimiento más adecuado del papel del judaísmo en la actualidad. Por fin, el cuarto sector se ocupa de la acción social en común en la consecución de la justicia social y la paz, tanto local, como nacional, como universal.

Elaborado como un documento para los católicos a fin de relanzar el diálogo con los judíos, los grupos judíos más implicados en el diálogo lo recibieron con reservas. Si bien reconocían la importancia de ser un documento que emanaba de una Comisión oficial dirigido a la Iglesia entera, seguían insistiendo en lo que consideraban lagunas, la mayor de las cuales era el hecho de que el documento no hiciese alusión a los lazos del judaísmo con la Tierra Santa, si bien se podía responder que mencionar el papel de la tierra y del pueblo en la religión judía en un documento en el que no se hace mención expresa de ningún elemento esencial de la fe judía, podía asumir significado político. Las críticas más severas vinieron de parte de los grupos intransigentes. Fue imposible además que los grupos israelitas comprometidos en la política nacional no proyectasen sobre la lectura del documento los problemas internos a su propia política. Por otro lado, la complejidad y variedad de las diferentes organizaciones religiosas judías hace difícil para los mismos judíos el acercamiento a considerar a la Iglesia católica tal como ella se ve.

A LOS VEINTE AÑOS DE LA DECLARACION «NOSTRA AETATE»

El tercer jalón por parte de la Santa Sede en el progreso de acercamiento cordial y mutua comprensión, conocimiento y reconocimiento lo constituyen las «Notas para una correcta presentación de los judíos y del judaísmo en la predicación y catequesis de la Iglesia católica»¹⁵, documento emitido, como las «Orientaciones y sugerencias», por la Comisión para las relaciones religiosas con los judíos, esta vez con ocasión de los veinte años de la promulgación por el Concilio Vaticano II de la Declaración *Nostra Aetate*.

En los diez años transcurridos desde la publicación de las «Orientaciones y sugerencias» fue apareciendo cada vez con más fuerza cómo, si se quería progresar en el acercamiento de ambas comunidades, la católica y la judía, había que trabajar por ambos lados en lograr un conocimiento adecuado de la historia de cada una de las dos comunidades, como la manera más adecuada y eficaz de recuperar, por parte de los católicos, el verdadero rostro del hebreo actual y, por parte de los judíos, ir disipando las reticencias y prevenciones. Esta labor sólo tendría éxito presentando a las generaciones nuevas desde la infancia la verdadera fisonomía de ambas comunidades en las diferentes etapas del proceso educativo. Animada por los progresos logrados en diferentes naciones, la Comisión consideró llegado el momento de desarrollar el punto tercero de las «Orientaciones y sugerencias», que se refería a la enseñanza y educación. Así nacieron las «Notas».

Si se ordenan los tres documentos oficiales aludidos: *Nostra Aetate*, «Orientaciones y sugerencias» y las «Notas» en columnas paralelas¹⁶, saltan a la vista de inmediato tres constataciones: primera, se puede notar el ritmo acelerado con que se ha ido progresando en estos veinte años. Segunda, el carácter irreversible de esos avances. Cada paso dado hacia adelante queda sólidamente afirmado por el estudio histórico, la hermenéutica bíblica y la reflexión teológica sobre los elementos definidores de la identidad judía. Tercera, se han tenido en cuenta las críticas que han ido surgiendo en el curso del diálogo entre católicos y judíos durante estos veinte años.

Las notas arrancan, como se había recomendado en las «Orientaciones y sugerencias», intentando comprender el hecho judío partiendo

¹⁵ Cf. *Ecclesia* 45 (1985), p. 905-911.

¹⁶ Cf. E. J. FISHER, *L'Evolution d'une tradition: de «Nostra Aetate» aux «Notes»*: *Istina* 31 (1986), p. 169-173.

«de los rasgos esenciales con que los judíos se definen a sí mismos a la luz de su actual realidad» (Or. Cons. preliminar). A lo largo del documento se nota, por tanto, un esfuerzo por presentar el hecho diferencial cristiano con todo cuidado, sobre todo en los momentos claves, como es el caso de la sección II, «Las relaciones entre el Antiguo y Nuevo Testamento».

Habiendo puesto desde el principio de relieve la razón de ser de la Iglesia, a saber, que «tiene por naturaleza el deber de proclamar a Jesucristo en el mundo» y que por lo mismo «Iglesia y Judaísmo no pueden ser presentados como dos vías paralelas de salvación» (I, 7), con lo que se ofrece así lealmente el distintivo de la propia identidad, se afirma a continuación que la Iglesia, realizada en Cristo, no por ello deja de esperar su perfección definitiva. Esto lleva a descubrir que «judíos y cristianos se encuentran en una misma esperanza comparable, fundada sobre una misma promesa hecha a Abraham» (II, 10), esperanza tendida «hacia metas análogas: la venida o el retorno del Mesías, aun si se parte de dos puntos de vista diferentes» (Ibid.). Iglesia y Sinagoga, así, en el tiempo de esta espera, dan «testimonio de la misma memoria y de una común esperanza en Aquel que es Señor de la historia», y pueden así decidirse a tomar sobre sí la «responsabilidad de preparar el mundo a la venida del Mesías, operando juntos por la justicia social, el respeto de los derechos de la persona humana y de las naciones, en orden a la reconciliación social e internacional» (II, 11).

Donde las «Notas» avanzan sobre los documentos anteriores es en la sección III, «Raíces judías del cristianismo», y en la VI, «Judaísmo y cristianismo en la historia». En esta última, el documento hace referencia de manera explícita a tres exigencias que los judíos llevan más en el corazón. La primera: el hecho de que la historia de Israel no se cierra en el año setenta. Israel ha sido y sigue siendo un pueblo vivo. El Israel «entre las naciones», el Israel de la *galut* llevó «a todas partes el testimonio, a menudo heroico, de su fidelidad al Dios único... conservando siempre la memoria de la tierra de los antepasados en lo más íntimo de su esperanza» (VI, 25). Por fin la Iglesia cumple una deuda contraída con Israel después de dos milenios de la «enseñanza del desprecio». Reconoce el protagonismo del pueblo judío en la historia y descubre que la presencia en la historia y la vitalidad espiritual del Israel de la *galut* ofrecen a la Iglesia un motivo de meditación como símbolo que sólo descubre su significado por una interpretación a la luz del plan de Dios. El plan de Dios es el único de salvación; la persistencia de Israel en la economía del Nuevo Testamento es un misterio que obliga a la Iglesia a seguir ahondando en su propio misterio.

La segunda es la expresa recomendación: «La catequesis debería,

por otra parte, ayudar a comprender el significado para los judíos de su exterminación durante los años de 1939 a 1945 y de sus consecuencias» (VI, 25). Teniendo en cuenta el contexto en que esta referencia aparece, es claro que la comprensión del significado que para los judíos tiene la *Shoah* es hoy ineludible para el cristiano, porque le pone ante los ojos la debilidad de su fe y la trivialidad de su compromiso con el otro al que, con ilusa confianza en sí, cree ser capaz de amarlo con el amor de Jesús a los suyos. La *Shoah* tiene que descubrir al cristiano que no se habla a la ligera de la Cruz, que le está absolutamente vedado pensar en las motivaciones insensatas del «deicidio» y que nunca agotará el misterio del sufrimiento del inocente y del sacrificio del justo; que sólo quien es capaz de tomar sobre sí el sufrimiento del otro, que por ello ha sufrido la «segunda muerte», la muerte ignominiosa, puede confesar que Dios no quiere el mal, puede todavía decir que la providencia no está ausente de la historia¹⁷.

La tercera es la mención del Estado de Israel. Haciendo referencia al vínculo religioso que siente el pueblo judío con la tierra de Palestina y que hunde sus raíces en la tradición bíblica, el documento sigue: «Por lo que toca a la existencia del Estado de Israel y sus opciones políticas, deben ser encaradas en una óptica que no es en sí misma religiosa, sino referida a los principios comunes del derecho internacional» (VI, 25). El documento sigue en esto lo que un año antes había ya declarado el Papa Juan Pablo II en su Carta Apostólica *Redemptoris Anno* del 20 de abril de 1994: «Para el pueblo judío, que vive en el Estado de Israel y que, sobre esa tierra, conserva tan preciosos testimonios de su historia y de su fe, debemos invocar la deseada seguridad y la justa tranquilidad, que es la prerrogativa de toda nación y la condición de vida y de progreso para toda la sociedad»¹⁸. Era esta la primera mención directa que se hacía del Estado de Israel en un documento emanado de la Autoridad Pontificia reconociendo su legitimidad y su derecho a tomar opciones políticas dentro de los principios comunes del derecho internacional.

Por parte judía, el documento fue recibido con grandes prevenciones. El IJCIC publicó una crítica oficial, y Geoffrey Wigoder, representante de Israel en el IJCIC hizo una lectura respetuosa, pero duramente crítica, en una Conferencia que tuvo en el XII Encuentro del Comité Internacional de enlace, reunida en Roma en ese año 1985¹⁹.

¹⁷ Una meditación cristiana sobre el Holocausto judío: BARNARD DUPUY, *La théologie chrétienne après la Shoah*: Istina 36 (1991), p. 291-307.

¹⁸ L'Osservatore Romano, 20 de abril de 1994.

¹⁹ Publicada en *Fifteen Years of Catholic Jewish Dialogue*, Librería Editrice Va-

La primera pregunta que Wigoder se hace en su lectura de las «Notas» es: ¿Otorga la Iglesia al resto de las religiones legitimación teológica o sólo derecho a la existencia? Y en una lectura de las «Notas» que, a mi entender saca de contexto, concluye que, según las «Notas», «la diferencia (entre judaísmo y cristianismo) debe considerarse como temporal y la convergencia es una condición previa a la salvación»²⁰. Wigoder parece olvidar que el documento, dirigido a cristianos, intenta precisamente que éstos caigan en la cuenta que sólo pueden comprender adecuadamente su propia identidad como cristianos descubriendo que está inseparablemente vinculada con el judaísmo (I, 2). Esta es la proposición que abre el texto de las «Notas» y que se presenta como la clave de lectura de todas ellas. El número 7 de la parte I de las «Notas», que tanta prevención suscita en Wigoder, sólo da su sentido adecuado a la luz de esta proposición, y en el contexto del número 3, donde se citan las palabras del Papa en Maguncia en el año 1980: «El pueblo de Dios de la Antigua Alianza, nunca revocada.»

La segunda y tercera preguntas tocan uno de los puntos más delicados y que más susceptibilidades levanta en las relaciones entre judíos y cristianos. Se trata de la relación entre los dos Testamentos, Antiguo y Nuevo, y del reconocimiento del acontecimiento Cristo como clave de lectura de los mismos. Por supuesto que aquí es donde la identidad judía, tal como se entiende a sí misma, encuentra dificultades que parecen insalvables para soportar el discurso de la Iglesia. Pero el contacto y diálogo entre unos y otros debe ir haciendo sensibles a los judíos al hecho que la misma Iglesia siente siempre un malestar entre lo que quiere decir y lo que va logrando decir; para ella es una realidad vivida que la salvación por la fe en Jesús es para ella la única, si bien sigue siendo para ella un misterio que desafía la historia y no encuentra respuesta ni confirmación en ella. Si mantiene una lectura tipológica es a sabiendas de que, si bien «la roca es Cristo» (1Cor 10,4), Cristo no le pertenece, es ella la que pertenece a Cristo.

Creo que esto es lo que está detrás de lo que se dice en el número 8 de la sección II. Por eso puede y debe decir la Iglesia lo que Msr. Jorge Mejía en la presentación de las «Notas» afirmaba, comentando el número 7 de la sección I: «La afirmación que Cristo y el acontecimiento de salvación en él son el centro de la economía de la redención» es «esencial a la fe católica». Ello «no significa que los judíos no puedan y no deban sacar los dones de la salvación de su propia tradición»²¹.

ticana, 1988, p. 255-259. Reproducida en francés en *La Documentation Catholique* 85 (1988), p. 691-700.

²⁰ *La Documentation Catholique* 85 (1988), p. 696.

²¹ *L'Osservatore Romano*, 24 de junio de 1885.

El párrafo F del número 21 tiene para Wigoder un aspecto bifronte. Significa un sincero esfuerzo por parte católica de rechazar la interpretación tradicional según la cual los judíos sufren el castigo por la muerte de Jesús. Pero al mismo tiempo supone una injusticia para con el pueblo judío. Aceptar sin restricciones el párrafo significaría para el judío renunciar a sus antepasados. «Nosotros (los judíos actuales) nos identificamos, pues, con los judíos de entonces»²².

Estamos aquí en el centro mismo de donde nacen todas las incomprendiones mutuas. Al cristiano se le revela en los acontecimientos del Viernes Santo, por encima de las circunstancias históricas, el momento en que Dios reconcilia al mundo consigo mismo (2Cor 5,19) y en que revela a cada uno su connivencia con el mal por medio del pecado. Por eso cada cristiano se siente responsable él y solo él de la muerte de Cristo y, al aceptar su responsabilidad, Dios pone en él la palabra de reconciliación. Al judío, en cambio, le resulta intolerable, pues encuentra un obstáculo insalvable para su testimonio del Dios único en todo pensamiento de mediación²³. ¿Por qué reconocer, si es que el hecho históricamente sucedió así; que «nuestros padres pecaron» supondría perder la continuidad como pueblo, si Dios es siempre fiel a su palabra, aunque el hombre falle? A este respecto el *Catecismo de la Iglesia Católica* matiza así: «Teniendo en cuenta la complejidad histórica manifestada en las narraciones evangélicas sobre el proceso de Jesús y sea cual sea el pecado personal de los protagonistas del proceso (Judas, el Sanhedrín, Pilato), lo cual sólo Dios conoce, no puede atribuirse la responsabilidad del proceso al conjunto de los judíos de Jerusalén, a pesar de los gritos de una muchedumbre manipulada (cf. Mc 15,11) y de las acusaciones colectivas contenidas en las exhortaciones a la conversión después de Pentecostés (cf. Hch 2,23.36; 3,13-14; 4,10; 5,30; 7,52; 10,39;

²² La Documentation Catholique 85 (1988), p. 679.

²³ Franz Rosenzweig ha expresado esto en su estilo paradójico. En intercambio epistolar con su amigo cristiano Eugen Rosenstock, que le insinúa la condición de reliquia del judaísmo, y en el contexto de lo que él denomina *Judenhass* del cristiano escribe: «Vd. sabe tan bien como yo que todas sus fundamentaciones realísticas son sólo pretextos corrientes para encubrir el único fundamento metafísico verdadero (del *Judenhass*), que formulado metafísicamente dice: nosotros no participamos en la ficción dominante del dogma cristiano, porque (aunque realidad) es una ficción (y *fiat veritas, pereat realitas*, pues "tú Dios eres verdad"), y formulado finamente (como Goethe en el Wilhelm Meister): nosotros negamos los fundamentos de la cultura presente (y *fiat regnum Dei, pereat mundus*, pues "vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y un pueblo santo"), y formulado brutalmente: hemos crucificado a Cristo y, créame, lo haríamos más veces, nosotros solos en el ancho mundo (y *fiat nomen Dei unius, pereat homo*, pues "¿con quién me compararéis, y seré igualado?")» FRANZ ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, La Haya 1979; Martinus Nijhoff, vol. I, Briefe und Tagebücher, tomo 1, p. 252.

13,27-28; 1Ts 2,14-15). El mismo Jesús perdonando en la Cruz (cf. Lc 23,34) y Pedro siguiendo su ejemplo apelan a la «ignorancia» (Hch 3,17) de los judíos de Jerusalén e incluso de sus jefes. Y aún menos, apoyándose en el grito del pueblo: «¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos! (Mt 27,25), que significa una fórmula de ratificación (cf. Hch 5,28; 18,6), se podría ampliar esta responsabilidad a los restantes judíos en el espacio y en el tiempo»²⁴.

Por fin, la sección última del documento ofrece ocasión a G. Wigoder de lanzar las dos quejas ante una renuencia de la Santa Sede, que hace que los judíos se mantengan a la defensiva frente a las declaraciones católicas. La primera es la nunca suficiente condenación «oficial», al sentir de los judíos, del exterminio nazi. Para los judíos éste representa el fruto de diecinueve siglos de enseñanza cristiana que ha ejercido una influencia nefasta en el cristianismo y sus instituciones. Es verdad que el breve párrafo de las «Notas» es demasiado escueto y en su brevedad no refleja el hecho de que la *Shoah* judía tiene un significado religioso para la Iglesia. La segunda es la actitud de la Iglesia con respecto al Estado de Israel. El judío actual siempre ha mirado al Estado de Israel como la prueba de la victoria de la voluntad de vivir del pueblo judío frente a la *Shoah*. En la *Shoah* aprendió a no separar su ideal religioso de su vivencia como pueblo y de su añoranza por la Tierra. En la creación del Estado de Israel vieron muchos la señal de la reunión del pueblo alrededor de Sión, signo a su vez de la Alianza de Dios con su pueblo. Por eso una mayoría de judíos considera los lazos con Israel como un rasgo esencial a su judeidad. Lo cierto es que las «Notas», sin negar la relación religiosa del pueblo judío con *Eretz Israel*, ni la legitimidad del Estado judío, quieren evitar todo pronunciamiento que pudiera interpretarse como aprobación de una determinada política, y además quieren poner en guardia a los católicos ante cualquier interpretación precipitada de los datos bíblicos acerca de Israel y la Tierra.

No todas las reacciones de parte judía fueron igual de emotivas y encendidas, aunque ellas indiquen que el diálogo cristiano-judío es una realidad viva por ambas partes. El Congreso judío americano, por ejemplo, en su respuesta al documento, constata que en la cuestión del reconocimiento del judaísmo como medio de salvación las «Notas» quedan más atrás de lo que afirman muchos teólogos católicos, pero no se pronuncia acerca de lo que el documento dice sobre el Estado de Israel. En un artículo publicado en el *Jerusalem Post* del 2 de septiembre de 1985, Henri Siegman, director ejecutivo del Congreso judío ameri-

²⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1992, Asociación de Editores del Catecismo, n.º 597, p. 140.

cano, señalaba ante todo la ironía que supone el que representantes de organizaciones judías y algunas personalidades que no muestran preocupación religiosa alguna reprochen a la Iglesia católica no tomar postura por puntos de vista que ellos mismos rechazan.

En el mismo artículo ponía de relieve el desacuerdo mismo que se da entre los grupos religiosos judíos sobre el significado religioso del Estado de Israel, y respondiendo a G. Wigoder, le hace ver que exigir que una fe ajena valide la propia fe es pedir inconscientemente la conversión. Si los cristianos contemplan su propia fe enraizada en el judaísmo es algo que arranca desde dentro mismo del cristianismo, desde la manera de comprenderse los cristianos a sí mismos. Esto puede enriquecer al cristianismo como al judaísmo, pero a condición de que nazca de la comprensión que cada uno tenga de su propia fe, y no de un afán de compromiso. En un mundo religioso pluralista sólo los principios comunes del derecho internacional pueden ser reclamados para un mutuo reconocimiento. El artículo concluía: «En lo que concierne a las declaraciones del documento sobre el significado religioso del Estado de Israel, las críticas que se han hecho (al documento) no tienen fundamento.»

POR FIN EL ACUERDO

De la dificultad del diálogo, no obstante el interés y cooperación de muchos de una y otra de las dos partes, da cuenta un hecho: el Comité internacional de unión judío-católica no se volvió a reunir sino cinco años más tarde, en 1990, en Praga.

Sin embargo, se habían dado entre tanto pasos de especial relieve, como la visita del Santo Padre a la Sinagoga Central de Roma el 13 de abril de 1986 y una reunión excepcional de la Comisión de la Santa Sede y del Comité judío internacional para las consultas interreligiosas tenida en Roma el 13 de abril de 1987. En este mismo año, en su visita a los Estados Unidos, Juan Pablo II se reunía con doscientas personalidades representantes de casi todas las organizaciones judías de Estados Unidos en el Centro cultural de Miami, donde le saludaba en nombre de todos el Rabino Mordecai Waxman. En su respuesta, el Papa glosó de manera detenida el problema de la *Shoah*: «Considerando la historia a la luz de los principios de la fe en Dios, debemos también reflexionar sobre el acontecimiento catastrófico de la *Shoah*, esa tentativa implacable e inhumana de exterminar al pueblo judío en Europa, tentativa que alcanzó a millones de víctimas —comprendidas mujeres y niños, ancianos y enfermos—, *exterminadas sólo porque eran judías*.

« Considerando este misterio del sufrimiento de los hijos de Israel, su testimonio de esperanza, de fe y de humanidad bajo los ultrajes deshumanizadores, la Iglesia experimenta cada vez con más hondura su lazo con el pueblo judío y con el tesoro de sus riquezas espirituales, de ayer y de hoy.»

« Para tener una comprensión cada vez más profunda del significado de la Shoah y de las raíces históricas del antisemitismo unidas a ella, es necesario que judíos y católicos persigan juntos su colaboración y sus estudios acerca de la Shoah. Tales estudios tienen ya lugar en muchos coloquios que se tienen en vuestro país, como los grupos de trabajo nacionales sobre las relaciones judeo-cristianas... Además, como se afirmó ya en el curso de un encuentro importante y muy cordial que tuve con los dirigentes judíos en Castelgandolfo, el 1 de septiembre, está en preparación un documento católico sobre la Shoah y el antisemitismo, como resultado de tales estudios serios»²⁵.

« Como final de todo su largo parlamento sobre la Shoah, el Papa repetía el texto de la Carta «Redemptoris anno» sobre el derecho de los judíos a una patria, como toda nación soberana, según el derecho internacional.

Estas palabras de Juan Pablo II venían después de las que en junio del mismo año había pronunciado en Polonia ante los representantes judíos: «La amenaza contra vosotros ha sido también una amenaza contra nosotros. Esta última no tuvo las mismas dimensiones; no tuvo tiempo de realizarse con las mismas dimensiones. Este terrible sacrificio del exterminio, vosotros lo habéis sufrido, vosotros; se podría decir lo mismo para los otros que estaban también destinados al exterminio»²⁶.

El encuentro de Praga supuso la superación de uno de los dos escollos que más entorpecían las relaciones judeo-cristianas. En efecto, en Praga se discutieron los fundamentos religiosos, históricos y sociales del antisemitismo y se estudiaron sus relaciones con la Shoah. Praga supuso la consagración de un estado de espíritu nuevo entre las dos comunidades, y en la estela de este nuevo espíritu se hizo hincapié en los trabajos que ambas comunidades podían emprender conjuntamente: afirmación de los derechos del hombre, de la libertad, de la dignidad humana en todos los sitios donde estos valores se encuentren amenazados, defensa responsable del medio ambiente. En lo referente a las relaciones entre las dos comunidades, se constató en Praga que en muchas comunidades se había avanzado considerablemente en el conocimiento mutuo y en la consecuente renovación de la imagen y de las actitudes

²⁵ L'Osservatore Romano, 12 de septiembre de 1987.

²⁶ L'Osservatore Romano, 14 de junio de 1987.

en las relaciones entre judíos y cristianos. Se sopesaron también los problemas que presentaban el antisemitismo de la Europa del Este y Central y se emitieron seis objetivos tendentes a eliminar las raíces del mismo. Se deseó que el futuro Catecismo de la Iglesia católica próximo a salir constituyera un instrumento en la eliminación del antisemitismo y se constató el interés de la Santa Sede por solucionar el problema del Carmelo de Auschwitz mediante la construcción en las cercanías de un «Centro de encuentro, de diálogo y de oración» conforme al acuerdo de Ginebra de febrero de 1987.

Quedaba el segundo escollo, y no pudo faltar en el Encuentro de Praga el que la representación judía expresara su preocupación por la falta de verdaderas relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el Estado de Israel. La misma preocupación que representaron el Rabino Seymour D. Reich, presidente del IJCIC, y Jean Kahn, representante de las comunidades judías europeas al Santo Padre en el encuentro tenido en Roma el 6 de diciembre de 1990 para conmemorar el veinticinco aniversario de *Nostra Aetate*²⁷.

Los acontecimientos políticos anunciaban que, por fin, se abrían caminos de entendimiento en el Oriente Medio. El 30 de octubre de 1991 se abría la Conferencia de Madrid. Por fin se sentaban frente a frente representantes del Estado de Israel y delegados de los palestinos y discutían las bases de un acuerdo para solucionar sus conflictos. Ante tal acontecimiento, la Santa Sede se reafirmaba en el interés que durante los últimos años había manifestado porque la situación en Oriente Medio, en vez de recurrir a la guerra como solución, se solventase mediante negociaciones de paz. A la Conferencia de Madrid seguirán las negociaciones de Washington en los dos años siguientes, y se llegaría al acuerdo entre Israel y la OLP del 13 de septiembre de 1993 sobre la autonomía de Gaza y Jericó. Para entonces hacía más de un año que la Santa Sede y el Estado de Israel trabajaban juntos en una Comisión de trabajo en vistas a una normalización de las relaciones.

Por fin, el 30 de diciembre de 1993, en Jerusalén, firmaban el «Acuerdo fundamental entre la Santa Sede y el Estado de Israel, Yossi Beilin, viceministro de Asuntos Exteriores en representación del Estado de Israel, y Msr. Claudio María Celli, subsecretario para las relaciones con los Estados por parte de la Santa Sede. Era el último hito que normalizaba las relaciones de la Iglesia con el judaísmo, momento que tantos judíos y católicos entregados al diálogo entre las dos comunidades religiosas habían esperado.

²⁷ Cf. el *dossier* del Encuentro de Praga en: *Après la Shoah: Istina* 36 (1991), p. 225-352.

Se trata de un tratado político entre dos Estados, pero que tiene un carácter especial, dado que los lazos que unen la Iglesia con el pueblo de Israel son específicos. El Preámbulo, en efecto, arranca «recordando el significado universal de Tierra Santa» y reconociendo «la naturaleza única de las relaciones entre la Iglesia católica y el pueblo hebreo»²⁸. Este acuerdo es el resultado del giro histórico en las relaciones de la Iglesia con el judaísmo dado por la Iglesia con el párrafo 4 de la Declaración *Nostra Aetate* veintiocho años antes.

¿Y LA CONTINUACION?

En el contexto del desarrollo en las relaciones entre judíos y católicos el reconocimiento del Estado de Israel por la Iglesia católica supone la confirmación de la irreversibilidad en el proceso iniciado con el Concilio Vaticano II.

Ahora sí son de comunidades que se reconocen mutuamente como son, el pueblo de Israel, pueblo de la Alianza que se apoya sobre la Torah y la Tierra; la Iglesia, el pueblo convocado desde todos los rincones de la tierra por Jesús el Mesías salido de Israel a la Alianza en la que se hallaba Israel.

Las relaciones judeo-cristianas han llegado a un grado de madurez en el que tiene que aparecer patente que en los cristianos no hay afán de proselitismo en su relación con los judíos, ni en los judíos la tendencia instintiva por convencer a los no-judíos de la verdad de la fe judío. La verdad común es que judíos y cristianos queremos caminar juntos en la presencia del Eterno y glorificar su Nombre. Si de veras ha de darse el diálogo abierto ha de arrancar de la convicción de que cada uno de los participantes encontrará en el otro algo que le falta en la comprensión de su propia identidad religiosa, algo que, sin la presencia del otro, no habría aflorado en su existencia. Si se vive la necesidad del diálogo es porque se tiene la esperanza de ser cada uno más y mejor en la relación personal del diálogo, de encontrar realidades compartidas y posibles identidades en un encuentro que se inicia en la estela del diálogo que el Eterno inauguró en el sexto día de la Creación y continuó con nuestro padre Abraham.

El primer sector abierto al diálogo y a la cooperación mutua es el del trabajo en común por la justicia y los derechos humanos, teniendo como base la participación en una visión del hombre como imagen de Dios y en un mismo mandamiento que nos conmina a amar al prójimo

²⁸ Cf. el texto del Acuerdo en: *Ecclesia* 54 (1994), p. 438-441.

como a nosotros mismos. Judíos y cristianos han de ser artífices de la paz y el primer objetivo de sus afanes ha de ser la propia Tierra Santa. En ella han de roturarse caminos de reconciliación entre quienes la habitan. En esta tarea judíos y cristianos han de poner lo mejor de sí, partiendo de los modelos comunes de artífices de la paz, Abraham, Moisés, los profetas y Jesús de Nazaret. A esta tarea ha de ser convocado también el palestino musulmán que desde siglos vive en esta tierra también santa para él, porque es la tierra de su antepasado Abraham y porque en ella alaba al mismo Dios Uno y Unico.

Esta tarea común de reconciliación, llevada a cabo desde las instancias de la propia fe, ha de ir ideando formas de convivencia en que todos vayan aprendiendo a vivir y trabajar por una sociedad mejor. El judío creyente vuelve a encontrar en la Tierra Santa la seguridad frente a las naciones que lo persiguieron e incluso hoy lo inquietan en la Diáspora. Ha logrado volver a la tierra prometida a Abraham y su descendencia y tiende en su entusiasmo incluso a soñar si no aurorearán los tiempos mesiánicos. De ahí una tendencia a reivindicar un derecho político sobre la tierra, aun con el peligro de ignorar que otros habitantes de esta tierra tienen también sus derechos políticos, llegando incluso a la injusticia de despojarlos de la tierra. Como en fecha reciente recordaba Michel Sabbah, Patriarca latino de Jerusalén, en una carta pastoral: «Es muy difícil para todo creyente conciliar los actos de violencia a los que están compelidas las fuerzas políticas y militares con los mandamientos de Dios dados en el Sinaí y con su amor a la justicia para todos los pueblos, como fue afirmado por los profetas de Israel. Por esta razón, es necesario distinguir entre el hecho religioso constituido por el pueblo judío, con sus deberes, sus obligaciones y sus responsabilidades religiosas, y el hecho político de un Estado moderno y soberano que este pueblo ha conseguido»²⁹. Como el mismo Patriarca recuerda, estos momentos piden que se medite sobre el estatuto peculiar que la Biblia otorga a la tierra, recordando la palabra divina: «porque la tierra es mía y vosotros sois emigrantes y criados de mi propiedad» (Lv 25,23).

Si se quiere proseguir en el intento de comprender al otro como es, condición indispensable para un verdadero diálogo, el pueblo judío tendrá que esforzarse también por no hacer objeto de una «educación del desprecio» a los habitantes de la Tierra Santa que no son judíos. Se impone también ahora a los judíos la revisión de ciertos puntos de vista que inconscientemente pueden mantenerlo en la autocomplacencia, tendiendo a hacer una comparación entre la imagen ideal del judaísmo y

²⁹ *Leer y vivir la Biblia hoy en el país de la Biblia: Ecclesia 54 (1993), p. 491.*

una imagen de las otras religiones construida sobre lo peor y más negativo de ellas³⁰. Si es una obligación de los cristianos asumir todo su pasado en relación con los judíos, por doloroso que sea para ellos sumergirse en los aspectos más negativos de su historia, si está bien que los judíos recuerden a los cristianos momentos de su historia que éstos tienden a pasar por alto, ha de ser a condición de que los judíos no aparten de su memoria, es decir, aprendan a narrar también los aspectos del pasado cristiano en su relación con los judíos que ofrecen valores positivos; incluso porque de esta manera aparece todavía con mayor relieve y en todo su valor la memoria de todos los males e injusticias cometidos con ellos en el pasado.

Pues es esta historia de relación la que fue creando un estado de ánimo entre los cristianos que les hizo fallar como comunidad, como Iglesia en el momento supremo de la prueba, en la *Shoah*. Es cierto que no fueron los cristianos los que mataron a los judíos; es más, muchos expusieron sus vidas por salvar vidas judías, y esto lo mantiene también en la memoria el pueblo judío. Quienes idearon el horror de la *Shoah* eran seres que despreciaban también lo cristiano infatuados por la idolatría de la raza, del pueblo y del Estado. Pero ¿hubieran podido llegar a tales extremos, si la conciencia cristiana no hubiera estado embotada por siglos de ignorancia, desestima y resentimiento para con el pueblo judío?

En este mismo espíritu habrá que proseguir en el estudio conjunto de los tiempos en que aparece Jesús y nace el cristianismo, que son ante todo acontecimientos judíos; son los tiempos en que el pueblo judío pasa de su reunión alrededor del Templo a su congregación alrededor de la Torah y sus maestros en la dispersión. Todo ello ha de incidir necesariamente en una mayor luz sobre las raíces comunes y ha de proporcionar las bases sobre las que desarrollar una doctrina que comience por ahondar en la relación que hay entre figura y cumplimiento, dado que la Alianza con Israel sigue en pie, estudiar cómo el renuevo sigue injertado en tronco, cómo se armoniza la singularidad del pueblo eterno con la universalidad de la Iglesia, cómo «el carácter único de ese mismo pueblo existe en función de una ejemplaridad»³¹.

Para terminar, creo que ahora sí que es una tarea común, que ha de afrontarse definitivamente por judíos y cristianos, la reflexión sobre la *Shoah*, sobre un horizonte universal.

³⁰ Cf. EUGENE B. BOROWITZ, *Liberal Judaism*, Nueva York 1984, Union of American Hebrew Congregations, p. 234. Por cierto que este autor puede presentarse como un ejemplo de intelectual judío noble ejercitador del diálogo. Ver su obra *Contemporary Christologies. A Jewish Response*, Nueva York 1980, Paulist Press.

³¹ «Notas»; 1,5.

En su alocución de apertura del Encuentro de Praga, Mnr. Edward Cassdy decía: «El hecho que el antisemitismo haya encontrado sitio en el pensamiento y la práctica cristianas, constituye una llamada a la *tshuva* (al arrepentimiento) y a la reconciliación...» Desde la reconciliación, que supone renuncia a toda exigencia excesiva de justicia que pudiera rozar la revancha, podemos todos tener despejado el campo de nuestra conciencia para detectar situaciones en las que se pudieran estar repitiendo actitudes, aunque lejanamente análogas, como las del pasado, negando a otros hombres diferentes de nosotros o restringiéndoles el derecho a ser ellos y a tener su lugar en la tierra. Cuando esto sucede en nuestra propia sociedad, ante nuestros propios ojos, cuando hay actores de violencia que practican con otros la misma negación de dignidad que ellos tuvieron que soportar, entonces toca a todos los que nos sentimos solidarios en la fe en el único Dios, a quien sólo compete juzgar definitivamente, denunciar esas situaciones y mostrar con nuestras acciones que ante cualquier tentación de locura homicida el amor que toma sobre sí el sufrimiento del otro, el camino de la reconciliación, es la *huella* en el mundo de la presencia de Dios.