

# Tiempo de renovar el compromiso

## El diálogo judeo-cristiano, 70 años después de la guerra y de la Shoah

### ÍNDICE

Prólogo

*Bernhard Vogel | Fundación Konrad Adenauer*

Prólogo

*Deborah Weissman | Consejo Internacional de Cristianos y Judíos (ICCJ)*

Prólogo

*Eva Schulz-Jander | Consejo Alemán de Coordinación de Asociaciones para el Diálogo Cristiano-Judío (DKR)*

Tiempo de renovar el compromiso

Historia de la transformación de una relación

Los Diez Puntos de Seelisberg

El Consejo Internacional de Cristianos y Judíos, y la Universidad de Friburgo  
*Martin Klöckener*

Baches, bifurcaciones y desvíos en el camino al reino de Dios  
*Marc Saperstein*

El redescubrimiento de “un inmenso patrimonio”  
*Richard Sklba*

“El camino largo y abrupto”  
*Deborah Weissman*

Autores

## Prólogo

*“Producir una reconciliación con Israel, con Israel y con todos los judíos del mundo: ese fue mi principal interés, porque había en lo más íntimo de mi ser un profundo sentimiento de obligación, porque sentía que la humanidad tiene un enorme deber de gratitud con el judaísmo, en todas las esferas del intelecto humano, así como en el campo de la religión”.* Este objetivo desempeñó un papel crucial en la política de Konrad Adenauer. Ya en 1949, había declarado que *“en el espíritu de la tolerancia, consideramos a nuestros compatriotas judíos como conciudadanos de pleno derecho. Deseamos que, con iguales derechos y obligaciones, participen en la reconstrucción intelectual, política y social de nuestro país. No podemos ni queremos prescindir de su ayuda”.*

Nuestra fundación, orgullosa de llevar el nombre de Konrad Adenauer, está permanentemente comprometida con el objetivo de promover la reconciliación y el entendimiento, intercambiando puntos de vistas sobre el legado intelectual y espiritual que compartimos. Llevar adelante un diálogo nacional e internacional con el mundo judío es una de las misiones centrales de la Fundación Konrad Adenauer. Desde que iniciamos nuestro trabajo, siempre apoyamos el diálogo judeo-cristiano, y ayudamos a resolver malentendidos e irritaciones.

La necesidad de diálogo sigue siendo urgente. El debate teológico sobre la misión a los judíos, la reformulación de la oración tradicional del Viernes Santo en el rito extraordinario de la Iglesia Católica, y el levantamiento de la excomunión a cuatro obispos de la Sociedad de San Pío X, son algunos de los temas. En esta situación, cuando se producen a veces encendidas controversias, es bueno ver señales y motivaciones positivas para una discusión fáctica, basada en perspectivas científicas. Después de varios años de debate, el Consejo Internacional de Cristianos y Judíos (ICCJ) presentó doce proposiciones referentes a la reevaluación del diálogo cristiano-judío. La intención es establecer nuevas bases para las relaciones entre cristianos y judíos. Este llamado a renovar el compromiso se publica en Berlín, la ciudad en la que se preparó el Holocausto de los judíos de Europa en la época del nacionalsocialismo.

Después de algunos encuentros iniciales en los años veinte, la piedra fundamental del diálogo teológico se colocó en Seelisberg, Suiza. Allí, en 1947, miembros de organizaciones cristianas y judías organizaron una “conferencia de emergencia contra el antisemitismo”, con el fin de promulgar diez proposiciones para la reorientación de la enseñanza y la predicación cristianas. Las exigencias teológicas formuladas en aquel momento, entre ellas, reconocer la identidad judía de Jesús y rechazar toda interpretación antijudía de los relatos de su pasión, son hoy generalmente aceptadas. En esa época, constituyeron el punto de partida programático del diálogo cristiano-judío.

Sesenta años más tarde, la nueva publicación muestra que las relaciones judeo-cristianas, aunque muchas veces turbulentas, han progresado mucho. Al mirar atrás, vemos los obstáculos que dificultaron el camino, y qué importante es escucharse mutuamente y estar atento a las heridas del otro. En el diálogo, surgieron nuevas preguntas que abrieron nuevas perspectivas para el análisis teológico, así como nuevos campos de investigación, en los que podemos descubrir puntos en común y conflictos, y analizar hasta qué punto están vinculados con sus épocas. Junto a la cuestión fundamental del pluralismo religioso, hay temas esenciales que incluyen la teología de la Alianza y la comprensión de los profundos lazos que unen a los judíos con la tierra de Israel, y los argumentos básicos del derecho a existir del Estado de

Israel. Consideramos todos los encuentros y diálogos como partes de un permanente proceso de aprendizaje.

Además de actualizar la disputa teológica, la declaración de Berlín muestra un nuevo abordaje en cuanto a sus destinatarios. A diferencia de los Diez Puntos de Seelisberg que, formulados inmediatamente después de la guerra, cuando aún estaba muy fresca la impresión de la Shoah, se dirigía exclusivamente a los cristianos y a las comunidades cristianas, el nuevo documento también se dirige a los judíos y a las comunidades judías, así como a los musulmanes y a todas las personas de buena voluntad.

Frente a los desafíos que se le plantean a toda la humanidad, los Doce Puntos de Berlín van más allá de la teología, para convocar a todas las personas que viven su fe a trabajar en conjunto. Confían en que la gente está motivada por sus convicciones religiosas a trabajar por los demás y por el bien de todos. Esta explicación para el compromiso social merece ser destacada, porque en el futuro, habrá que darles más importancia a los argumentos socio-éticos, para que lleguen a segmentos más amplios de la sociedad. Por esta razón, nos alegra el mayor alcance de esta nueva declaración.

Basado en la idea de que cada ser humano es creado a imagen de Dios, el llamamiento propone fortalecer el diálogo con instituciones políticas y económicas. Los temas clave incluyen la justicia social en una sociedad globalizada, la responsabilidad ecológica, y cuestiones relacionadas con una educación integral por medio de una instrucción interreligiosa e intercultural. Los autores abordan problemas difíciles, en especial, el conflicto palestino-israelí, en el que, a su juicio, podría ser de mucha ayuda el diálogo interreligioso, para terminar con las percepciones distorsionadas y promover el entendimiento mutuo. Una vez más, lo importante es permanecer alertas, sobre todo por la experiencia del Holocausto, y asegurarse de que ningún grupo quede al margen en la búsqueda común de soluciones.

La novedad de los Doce Puntos consiste en que no se limitan a la percepción y la difusión de valores. Incluyen expresamente la cuestión de Dios como una base para tomar decisiones conscientes, y ponen su confianza en la fuerza espiritual. En una sociedad que, sin duda, es cada vez más receptiva a los temas religiosos, es necesario apoyar a aquellos que, una y otra vez, se afirman en la fuerza de Dios para buscar nuevos horizontes y unirse en la construcción de una sociedad mejor sobre las bases de las escrituras que consideran sagradas. Sobre estos cimientos, las nuevas propuestas pueden abrir puertas a la cultura judía, ayudar a mantener viva una memoria productiva de la Shoah, y crear oportunidades para abordar el conflicto palestino-israelí en una forma constructiva y fáctica.

Con el objeto de dar un contexto para los Doce Puntos de Berlín, esta publicación incluye las ponencias presentadas en la última reunión preparatoria, que se llevó a cabo en Friburgo, en octubre de 2008, y también los Puntos de Seelisberg de 1947. El artículo de Martin Klöckener sobre los comienzos del ICCJ muestra la sorprendente actualidad de algunos temas abordados por los primeros miembros, y las profundas reservas contra las que debieron luchar.

El rabino Marc Saperstein alerta contra un uso excesivo de retórica metafórica, en lugar de efectuar un análisis racional. En su opinión, esto es particularmente peligroso cuando las metáforas describen mal la realidad, apelan a las emociones, y recurren a la exageración para eludir un discurso racional. Sin embargo, a pesar de estas reservas, propone describir el diálogo interreligioso como una orquesta, integrada por amplios grupos de diferentes instrumentos. Esto significa que hay que tratar de entender la lógica interna de la

autocomprensión de otra religión para identificar lo que tienen en común y lo diferente. Reclama honestidad en el abordaje de la propia tradición, aludiendo a la plegaria *Aleinu*, que pide que todos los seres humanos reconozcan al único Dios verdadero: un llamado universal que se asemeja a la oración del Viernes Santo. En vez de acusar a otros, hay que concentrarse en los problemas urgentes de la humanidad.

Desde el punto de vista católico, el obispo Sklba enumera las tres características de un diálogo fructífero: diferenciar las diversas posiciones sin excluir a ninguno de los interlocutores, comprometerse a implementar los resultados del diálogo, y reconocer conscientemente que todas las afirmaciones son provisorias. A su juicio, todo diálogo requiere fomentar una memoria colectiva, ser capaz de verse a uno mismo a través de los ojos del otro, y luchar por la verdad. Luego dice que la teología de la Alianza y su impacto en los judíos y los cristianos tiene una importancia clave en este contexto.

En cuanto a los prerrequisitos del diálogo interreligioso, la presidenta del ICCJ, Deborah Weissman, sostiene que las personas involucradas en él deberían estar abiertas a los resultados, de manera de poder intercambiar puntos de vista sin renunciar a su propia posición. Los textos clásicos de la tradición judía describen una cultura del debate, en la cual se admiten verdades alternativas. Aunque el pluralismo tuviera sus límites, deberíamos esforzarnos no por “reproducir la uniformidad” sino por “organizar la diversidad”: una pacífica y vibrante coexistencia de elementos diferentes. Sin embargo, existirían temas básicos no negociables: para los judíos, incluyen el reconocimiento del derecho del Estado de Israel a existir.

Muchas de las ideas contenidas en el nuevo llamamiento pueden resumirse en una frase: “*No queremos olvidar nada, pero queremos construir juntos un futuro mejor*”. Aquí se unen claramente la memoria y la orientación hacia el futuro. No podemos olvidar que la cultura judeocristiana de Occidente dejó sus marcas en Europa, y, a través de su fuerza, diseñará el futuro de nuestra organización política.

Berlín, julio de 2009

*Prof. Dr. Bernhard Vogel*

*Ex Presidente del Consejo de Ministros de Alemania*

*Presidente de la Fundación Konrad Adenauer*

## **Prólogo**

Es un honor y un placer para mí presentar este documento, publicado junto con la Conferencia Anual 2009 del Consejo Internacional de Cristianos y Judíos. Nos reunimos en Berlín, porque se cumple el 70º aniversario del estallido de la Segunda Guerra Mundial. Creo que, después de la guerra, gran parte del pueblo alemán nos ha ofrecido un modelo de lo que los cristianos llaman *metanoia*, transformación, algo que sin duda puede servir también de ejemplo para otras naciones. Ellos asumieron la responsabilidad por el pasado, y están, por ejemplo, entre quienes se oponen con la mayor energía a la negación del Holocausto. Muchos líderes alemanes, en el pasado reciente y en la actualidad, han sido verdaderos amigos del pueblo judío y del Estado de Israel, y me gustaría expresar nuestra gratitud por ello.

Por estas razones, indudablemente no podía haber un lugar más adecuado que Berlín para proclamar y publicar nuestro documento “Tiempo de renovar el compromiso”. Esta es, a mi juicio, una declaración fundacional: creo que nunca antes un grupo tan amplio de cristianos y judíos trabajó al unísono en una declaración de esta naturaleza, en la que se convoca a una acción paralela a los cristianos y las Iglesias, y a los judíos y las comunidades judías, así como a una acción conjunta de cristianos y judíos. La mayoría de las declaraciones anteriores de la historia del diálogo fueron o bien unilaterales, o bien documentos fundamentalmente teológicos. No quiero minimizar su importancia. Cada uno de ellos nos condujo en la dirección correcta, en nuestro largo y abrupto camino hacia la reconciliación y la cooperación. Pero creo que nuestro documento es diferente, por el hecho de que también lleva la teología a terrenos prácticos, litúrgicos, educativos, sociales y otros.

Preveo que este documento recibirá críticas. Espero que sean críticas constructivas, de las que todos podamos aprender. Si el documento genera discusiones fructíferas entre cristianos y judíos, y dentro de cada una de esas comunidades, yo diría, citando la liturgia judía de Pascua, *Daieinu!* ¡Eso nos basta!

Deseo expresar mi profundo agradecimiento y aprecio a una cantidad de individuos, organizaciones e instituciones, sin cuya colaboración este documento no habría podido ser elaborado y publicado. Nuestros socios en esta empresa fueron la Fundación Konrad Adenauer y especialmente el Dr. Karlies Abmeier. Quiero agradecerle a la Dra. Eva Schulz-Jander, que es nuestro contacto con el DKR. Un agradecimiento especial al vicepresidente primero del ICCJ, profesor Phil Cunningham, editor general de nuestro documento. El documento de Berlín contó con los aportes de alrededor de 35 académicos y líderes judíos y cristianos de todo el mundo, así como de los miembros del Comité Ejecutivo y el personal del ICCJ. Muchas gracias a todas las personas que colaboraron con la redacción, la edición y la traducción de nuestro documento.

Para finalizar, agradezco a Dios, que nos ha sostenido, nos mantuvo con vida, y nos dio la posibilidad de llegar a este tiempo.

*Dra. Deborah Weissman*  
*Presidenta del Consejo Internacional de Cristianos y Judíos (ICCJ)*  
*Jerusalén - Israel*

## **Prólogo**

¿Ocurren milagros todavía, en el siglo XXI? Al menos para mí, la publicación de nuestra declaración conjunta sobre el futuro del diálogo judeo-cristiano, “Tiempo de renovar el compromiso”, en Berlín, es un milagro. ¿Acaso no parece un milagro que setenta años después del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, se presente esta declaración en la misma ciudad en la que se concibió y se planeó el aniquilamiento de los judíos de Europa, y donde se encontraban las oficinas desde las cuales se emitieron las órdenes de implementación? Setenta años: un número bíblico. Es el tiempo que se relaciona con el exilio babilónico, pero también, de acuerdo con el Salmo 90, la duración de una vida humana. Se necesitó ese lapso para recorrer el largo camino desde el período más oscuro de las relaciones cristiano-judías hasta este documento de confianza mutua y cooperación, elaborado por un grupo internacional de cristianos y judíos de países tan distintos como Alemania, Israel, el Reino Unido, Estados Unidos y Polonia.

Setenta años después de la mayor ruptura entre estas dos religiones y culturas seculares, hombres y mujeres de ambas tradiciones pudieron encontrarse en el respeto mutuo, a pesar del dolor sufrido y las heridas infligidas en el pasado, para abordar no sólo sus semejanzas, sino también sus diferencias. El camino hacia la reconciliación fue duro y pedregoso, pero quienes lo recorrieron aprendieron a escuchar al Otro religioso, y saber qué lo hiere. Gracias a este conocimiento y este respeto, los autores pudieron plantear en el documento cuestiones nuevas y radicales.

Otros documentos prepararon el camino. Ante todo, los Diez Puntos de Seelisberg, en 1947: el texto que dio el primer paso, tras el horror de la Shoah. Esta declaración llama a las comunidades cristianas a renunciar a su antigua teología de la sustitución. Un año más tarde, en 1948, se fundaron en Alemania las primeras asociaciones de cooperación cristiano-judías, para quebrar el paralizante silencio que existía entre los cristianos y los judíos. Poco después, se constituyó una organización paraguas, el *Deutscher Koordinierungsrat*. Fue precisamente esta organización la que realizó, en 1950, una conferencia en Schwalbach, bajo el título “*Errores comunes sobre el pueblo de la Primera Alianza*”, para clérigos y maestros. Los Ocho Puntos de Schwalbach, resultado de esta conferencia, ampliaban y profundizaban los Diez Puntos de Seelisberg: instaban a encontrar un lenguaje teológico y una interpretación de textos bíblicos, libres de desprecio antijudío. También se referían al hecho de que pocos cristianos habían ayudado a judíos durante la época de la persecución nazi. Por esa experiencia, según el documento, cada cristiano debía asumir la responsabilidad de luchar contra toda forma de antisemitismo. Dicho de otro modo: los Puntos de Schwalbach del *Deutscher Koordinierungsrat* señalaban, ya en 1950, las consecuencias sociales y políticas de una nueva relación de los cristianos con los judíos. Luego, siguieron otras declaraciones. Las Iglesias comenzaron a redefinir su relación con los judíos.

Todos los documentos anteriores se dirigían a las comunidades cristianas y sus miembros, mientras que los Doce Puntos de Berlín se dirigen a los cristianos y las Iglesias, y también a los judíos y las comunidades judías, y los llama a una acción conjunta. Como contacto del *Deutscher Koordinierungsrat* con el ICCJ, me siento muy feliz de que hayamos podido colaborar en la elaboración de este documento, que constituye un verdadero hito, y lleva la teología al ámbito social y político. Nos complace firmar la *Declaración de Berlín*, que refleja nuestro lema de 2009, “*So viel Aufbruch war nie*”, convocando en una forma ejemplar a unir fuerzas y trabajar juntos por un futuro mejor para toda la humanidad.

*Dra. Eva Schulz-Jander*

*Consejo Alemán de Coordinación de Asociaciones para el Diálogo Cristiano-Judío (DKR)*



# TIEMPO DE RENOVAR EL COMPROMISO

## CONSTRUYENDO LA NUEVA RELACIÓN ENTRE JUDÍOS Y CRISTIANOS

En el verano de 1947, 65 judíos y cristianos de 19 países se reunieron en Seelisberg, Suiza. Se unieron para expresar su profundo dolor por el Holocausto, su determinación de luchar contra el antisemitismo, y su deseo de fomentar relaciones más fuertes entre judíos y cristianos. Denunciaron el antisemitismo como un pecado contra Dios y la humanidad, y como un peligro para la civilización moderna. Y para plantear estas cuestiones esenciales, hicieron un llamamiento en forma de 10 puntos a las Iglesias cristianas, para reformar y renovar sus concepciones sobre el judaísmo, y las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo.

Hoy, más de 60 años después, el Consejo Internacional de Cristianos y Judíos hace un nuevo llamamiento, esta vez, tanto a las comunidades cristianas como a las comunidades judías de todo el mundo. Esto conmemora el aniversario de la reunión de Seelisberg, que también fue el origen del Consejo Internacional de Cristianos y Judíos. El actual llamamiento refleja la necesidad de refinar los Diez Puntos de Seelisberg, de acuerdo con los avances efectuados en el diálogo interreligioso desde aquel innovador documento de 1947.

Este nuevo llamamiento contiene 12 puntos, presentados como metas, y está dirigido a los cristianos y a los judíos, y a las comunidades de cristianos y de judíos. Después de exponer los 12 puntos y diversas tareas específicas para cada uno, el documento repasa la historia de la relación entre cristianos y judíos, que le ha proporcionado el marco contextual y el impulso a nuestra iniciativa.

Nosotros, los integrantes del Consejo Internacional de Cristianos y Judíos, hablamos juntos en este nuevo llamamiento, como miembros activos de nuestras tradiciones, con una larga historia de siglos de alienación, hostilidad y conflicto, marcada por circunstancias de persecución y violencia contra los judíos en la Europa dominada por el cristianismo, y también por momentos de gentileza y mutuo reconocimiento, en los que podemos inspirarnos.

Estimulados por la iniciativa de Seelisberg, hemos trabajado para superar la herencia de prejuicios, odios y desconfianza mutua. A través de un serio compromiso con el diálogo, el análisis autocrítico de nuestros textos y nuestras tradiciones, estudios conjuntos y acciones en común por la justicia, llegamos a entendernos mejor, nos aceptamos mutuamente en la plenitud de nuestras diferencias, y afirmamos nuestra común humanidad. Entendemos que las relaciones judeo-cristianas no constituyen un “problema” que debe “solucionarse”, sino más bien un continuo proceso de aprendizaje y refinamiento. Y tal vez lo más importante: hemos encontrado amistad y confianza. Hemos buscado y hallado juntos la luz.

El trayecto no ha sido simple ni fácil. Hemos tenido muchos obstáculos y contratiempos, incluyendo conflictos —algunos bastante serios— en cuestiones teológicas o históricas. Pero nuestra determinación para proseguir con el diálogo a pesar de las dificultades, para comunicarnos con honestidad, y dar por supuesta la buena voluntad de nuestros interlocutores, nos ayudó a seguir adelante. Por estas razones, creemos que la historia, los desafíos, y los logros de nuestro diálogo son relevantes para todos los que se ocupan de conflictos intergrupales e interreligiosos.

Con este espíritu, hacemos este llamamiento a las comunidades cristianas y judías de todo el mundo:

## **TIEMPO DE RENOVAR EL COMPROMISO**

### **Los Doce Puntos de Berlín: llamamiento a las comunidades cristianas y judías de todo el mundo**

Nosotros, el Consejo Internacional de Cristianos y Judíos, y nuestras organizaciones miembros, decidimos renovar nuestro compromiso con los Diez Puntos de Seelisberg que han inspirado nuestros comienzos. Por lo tanto, hacemos estos llamamientos a los cristianos, a los judíos, y a todas las personas de buena voluntad:

#### **Llamamiento a los cristianos y a las comunidades cristianas**

Nos comprometemos con las siguientes metas, e invitamos a todos los cristianos y a todas las comunidades cristianas a unirse a nosotros en el esfuerzo permanente por eliminar todos los vestigios de desprecio hacia los judíos, y fortalecer los vínculos con las comunidades judías de todo el mundo.

### **1. Luchar contra el antisemitismo religioso, racial, y en todas sus formas**

#### *En el aspecto bíblico*

- Reconociendo la profunda identidad de Jesús como un judío de su época, e interpretando sus enseñanzas dentro del marco contextual del judaísmo del primer siglo.
- Reconociendo la profunda identidad de Pablo como un judío de su época, e interpretando sus escritos dentro del marco contextual del judaísmo del primer siglo.
- Enfatizando que las recientes investigaciones sobre las bases comunes y la separación gradual del cristianismo y el judaísmo son decisivas para nuestra comprensión básica de la relación judeo-cristiana.
- Presentando los dos Testamentos de la Biblia cristiana como complementarios y mutuamente afirmativos, en vez de antagónicos o inferior/superior. Se alienta a las denominaciones que usan leccionarios, a elegir y relacionar textos bíblicos que muestren esa clase de teología afirmativa.

- Denunciando las interpretaciones cristianas incorrectas de textos bíblicos referentes a los judíos y al judaísmo, que puedan provocar ridiculizaciones o animosidad.

*En el aspecto litúrgico*

- Realzando la conexión entre la liturgia judía y la liturgia cristiana.
- Destacando la riqueza espiritual de las interpretaciones judías de las Escrituras.
- Limpiando las liturgias cristianas de ideas antijudías, en particular en las homilías, las plegarias y los himnos.

*En el aspecto catequístico*

- Presentando la relación cristiano-judía en tonos positivos en la educación de los cristianos de todas las edades, destacando las bases judías de la fe cristiana y describiendo en forma adecuada las maneras en que los judíos mismos entienden sus propias tradiciones y prácticas. Esto incluye los planes de estudios de las escuelas y los seminarios cristianos, y los programas de educación cristiana para adultos.
- Promoviendo una conciencia de los largos siglos de tradiciones de antijudaísmo cristiano, y ofreciendo modelos para renovar la singular relación judeo-cristiana.
- Subrayando la inmensa riqueza religiosa de la tradición judía, especialmente mediante el estudio de sus textos autoritativos.

## **2. Promover el diálogo interreligioso con los judíos**

- Entendiendo el diálogo como confianza e igualdad necesarias entre todos los participantes, y rechazando cualquier idea de convencer a otros para que acepten nuestras propias creencias.
- Comprendiendo que el diálogo alienta a los participantes a analizar en forma crítica sus propias percepciones, tanto de su propia tradición como de la de sus interlocutores en el diálogo, a la luz de un genuino compromiso con el otro.

## **3. Desarrollar una comprensión teológica del judaísmo que afirme su integridad distintiva**

- Eliminando toda enseñanza en el sentido de que los cristianos han reemplazado a los judíos como pueblo en alianza con Dios.
- Destacando la misión común de los judíos y los cristianos en la preparación del mundo para el reino de Dios o el Tiempo Venidero.

- Estableciendo relaciones de trabajo igualitarias y recíprocas con organizaciones judías religiosas y civiles.
- Tratando de que los movimientos teológicos que surgen en Asia, África y América Latina, y los movimientos feministas, de liberación u otros, integren en sus formulaciones teológicas una comprensión adecuada del judaísmo y de las relaciones cristiano-judías.
- Realizando esfuerzos organizados en contra de la conversión de los judíos.

#### **4. Orar por la paz en Jerusalén**

- Promoviendo la idea de que existe un vínculo inherente entre cristianos y judíos.
- Entendiendo más cabalmente el profundo apego del judaísmo a la Tierra de Israel como una perspectiva religiosa fundamental, y la conexión de muchos judíos con el Estado de Israel como una cuestión de supervivencia física y cultural.
- Reflexionando sobre las maneras en que la comprensión espiritual bíblica de la tierra puede ser mejor incorporada a las perspectivas de fe cristianas.
- Criticando las políticas de las instituciones gubernamentales y sociales israelíes y palestinas cuando esa crítica esté moralmente justificada, reconociendo al mismo tiempo el profundo apego de ambas comunidades a la tierra.
- Criticando los ataques al sionismo, especialmente cuando esos ataques se convierten en expresiones de antisemitismo.
- Uniéndonos con trabajadores por la paz judíos, cristianos y musulmanes, con israelíes y palestinos, para construir la confianza y la paz en un Medio Oriente donde todos puedan vivir seguros, en Estados independientes y viables, enraizados en las leyes internacionales y derechos humanos garantizados.
- Mejorando la seguridad y la prosperidad de las comunidades cristianas tanto en Israel como en Palestina.
- Trabajando por mejores relaciones entre judíos, cristianos y musulmanes en el Medio Oriente y en el resto del mundo.

#### **Llamamiento a los judíos y a las comunidades judías**

Nos comprometemos con las siguientes metas, e invitamos a todos los judíos y a todas las comunidades judías a unirse a nosotros en el esfuerzo permanente por eliminar todos los vestigios de ridiculizaciones y animosidad contra los cristianos, y fortalecer los vínculos con las Iglesias cristianas del mundo.

## **5. Reconocer los esfuerzos realizados por muchas comunidades cristianas en los últimos años del siglo XX para reformar sus actitudes hacia los judíos**

- Aprendiendo sobre esas reformas a través de un diálogo más intensivo con los cristianos.
- Analizando las implicaciones de los cambios efectuados por las Iglesias cristianas con respecto a los judíos, y su comprensión del judaísmo.
- Enseñando a los judíos de todas las edades sobre dichos cambios, en el contexto de la historia de las relaciones judeo-cristianas, de acuerdo con la etapa apropiada de educación de cada grupo.
- Incluyendo una adecuada información histórica básica sobre el cristianismo en los planes de estudio de escuelas judías, seminarios rabínicos y programas de educación para adultos.
- Estudiando el Nuevo Testamento al mismo tiempo como un texto sagrado del cristianismo y como literatura escrita en gran parte por judíos, en un contexto histórico-cultural similar al de la literatura rabínica temprana, ofreciendo así una percepción del desarrollo del judaísmo en los primeros siglos de nuestra era.

## **6. Reexaminar la liturgia y los textos judíos a la luz de esas reformas cristianas**

- Afrontando el problema de los textos judíos que parecen xenófobos o racistas, sabiendo que muchas tradiciones religiosas también tienen textos espirituales y educativos problemáticos. Todas las tradiciones religiosas deberían poner el énfasis en textos que promuevan la tolerancia y la apertura.
- Ubicando los textos problemáticos dentro de su contexto histórico, especialmente los escritos de épocas en que los judíos eran una minoría impotente, perseguida y humillada.
- Considerando la posibilidad de reinterpretar, cambiar u omitir las partes de la liturgia judía que se refieren a otros en formas problemáticas.

## **7. Diferenciar entre una crítica imparcial a Israel y el antisemitismo**

- Interpretando y difundiendo ejemplos bíblicos de crítica justa como expresiones de lealtad y amor.
- Ayudando a los cristianos a entender que la identidad comunitaria y la interconexión son intrínsecas a la autoconciencia judía, además de la fe y la práctica religiosas, y que

por eso, para la mayoría de los judíos, es muy importante el compromiso con la supervivencia y la seguridad del Estado de Israel.

**8. Alentar al Estado de Israel en su trabajo de cumplir con los ideales que figuran en sus documentos fundadores: una tarea que Israel comparte con muchas naciones del mundo.**

- Garantizando iguales derechos para minorías religiosas y étnicas, incluyendo a los cristianos que viven en el Estado judío.
- Alcanzando una solución justa y pacífica para el conflicto palestino-israelí.

**Llamamiento a las comunidades cristianas y judías, y otras**

Nos comprometemos con las siguientes metas, e invitamos a judíos, cristianos y musulmanes, junto con todas las personas de fe y buena voluntad, a respetar siempre al otro, y a aceptar las diferencias y la dignidad de todos los demás.

**9. Mejorar la educación interreligiosa e intercultural**

- Combatiendo las imágenes negativas de otros, enseñando la verdad fundacional de que cada ser humano ha sido creado a imagen de Dios.
- Haciendo que la eliminación de los prejuicios contra el otro sea una prioridad fundamental en el proceso educativo.
- Alentando el estudio mutuo de textos religiosos, para que los judíos, los cristianos, los musulmanes y los miembros de otros grupos religiosos puedan aprender de y con el otro.
- Apoyando acciones sociales comunes en la búsqueda de valores comunes.

**10. Promover la amistad y la cooperación interreligiosas, así como la justicia social en la sociedad global**

- Celebrando la singularidad de cada persona, y promoviendo el bienestar político, económico y social de todos.
- Reconociendo como ciudadanos iguales a miembros de tradiciones religiosas que, al emigrar a otros países, pueden haberse convertido en parte de una minoría religiosa.

- Luchando por iguales derechos para todas las personas, sin diferencias de religión, género u orientación sexual.
- Reconociendo y afrontando el hecho de que los sentimientos de superioridad religiosa —y el consiguiente sentido de que las demás religiones son inferiores— están presentes en todas las tradiciones, incluso en la propia.

### **11. Mejorar el diálogo con organismos políticos y económicos**

- Colaborando todas las veces que sea posible con organismos políticos y económicos para promover el entendimiento interreligioso.
- Aprovechando el creciente interés de grupos políticos y económicos por las relaciones interreligiosas.
- Iniciando conversaciones con organismos políticos y económicos sobre la urgente necesidad de justicia en la comunidad global.

### **12. Conectarse con todos aquellos cuyo trabajo responde a las demandas de la gestión ambiental**

- Fomentando un compromiso con la idea de que todos los seres humanos deben encargarse del cuidado de la Tierra.
- Reconociendo el deber bíblico hacia la creación, compartido por los judíos y los cristianos, y la responsabilidad de plantearlo en el discurso y la acción públicos.

Nosotros —el Consejo Internacional de Cristianos y Judíos y sus organizaciones miembros— nos comprometemos con todos estos desafíos y responsabilidades.

Berlín, Alemania, julio de 2009

En la Conferencia Internacional y la Asamblea General Anual del Consejo Internacional de Cristianos y Judíos.

# Historia de la transformación de una relación

## Introducción

Hace 40 años, toda la humanidad tuvo una primera visión de la Tierra desde la Luna, y obtuvo una nueva perspectiva de la belleza y la fragilidad de nuestro planeta. Más allá de nuestras diferencias, esas fotografías desde la vastedad del espacio nos mostraron nuestro hogar común. Las cuestiones sobre la manera en que nos preocupamos los unos por los otros, y por nuestro mundo, cobraron una nueva urgencia.

A muchos judíos y cristianos, esa visión de nuestro planeta les recordó el grito del salmista: “¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes?” (Salmo 8, 5). La antigua poesía de los salmos y la tecnología que nos llevó a la Luna, hicieron que nos detuviéramos a pensar sobre nuestra vocación humana.

La reflexión nos hace ver las cicatrices que muestra nuestro planeta, incluyendo las consecuencias de las guerras, las desigualdades en la distribución de la riqueza y en la satisfacción de las necesidades de la vida, y el agotamiento de los recursos naturales. Somos conscientes de que la violencia destruye la estructura de la humanidad e intensifica el miedo.

Debemos confesar que la religión ha estado involucrada en esa violencia. A través de los siglos, hombres y mujeres han usado la religión para motivar y justificar difamaciones y persecuciones a personas de creencias distintas a las propias. La violencia en el nombre de la religión provocó derramamiento de sangre y pervirtió a la propia religión. Siempre que la religión se hace cómplice de la violencia, debe ser cuestionada. Cuando las religiones promueven el servicio hacia los otros y el respeto por quienes son diferentes, son poderosas fuerzas para el bien. Inspiran el interés por los demás y el afecto. Nos invitan a aspirar a un tiempo en el que las personas “forjarán de sus espadas azadones, y de sus lanzas podaderas; no levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra” (Isaías 2, 4).

La relación entre cristianos y judíos es como una espada convertida en azadón. Durante mucho tiempo, la historia de estos dos pueblos estuvo marcada por la rivalidad y el conflicto. Siglos de desvalorización cristiana del judaísmo y abuso de poder contribuyeron al antisemitismo, y proporcionaron un terreno fértil para el ataque genocida nazi contra los judíos. Confrontados por el horror de esa oscuridad, los judíos y los cristianos se encontraron en el diálogo, buscando la luz del entendimiento mutuo y la amistad.

El diálogo actual continúa el trabajo iniciado en Seelisberg, Suiza, en 1947. Allí, un grupo de 65 judíos y cristianos de todo el mundo llamaron a las Iglesias cristianas a reflexionar y a reformular su manera de entender el judaísmo y sus vínculos con los judíos. Su llamamiento se conoció como los Diez Puntos de Seelisberg.

Nosotros, los miembros del Consejo Internacional de Cristianos y Judíos, nos hemos reunido más de seis décadas después de la conferencia de Seelisberg, imbuidos del espíritu de su trabajo. Somos conscientes de que los genocidios siguen asolando a la humanidad, y el odio al otro sigue exacerbando la violencia. Sin embargo, la reparación de la relación entre cristianos y judíos a través de los años, a partir de Seelisberg, muestra que la enemistad y la hostilidad pueden ser transformadas. Esta declaración fue escrita en colaboración por judíos y cristianos,

y está dirigida a las comunidades judías y cristianas, y a todas las personas de buena voluntad. Surgió de nuestra convicción de que cuando las personas de fe se comprometen a llevar a cabo un trabajo de reconciliación, nuestro planeta se vuelve más pacífico. Esta declaración nace de ese convencimiento y de esa esperanza.

## **A. Las vidas entrelazadas de judíos y cristianos a través de los siglos**

### **1. Una relación ambivalente**

Entre las religiones del mundo, el cristianismo y el judaísmo tienen un vínculo singular. Tanto los judíos como los cristianos consideran los textos del Israel bíblico como escritura sagrada, aunque organizan e interpretan esos textos de maneras diferentes. Los cristianos y los judíos comparten muchos principios religiosos y éticos, aunque entienden en formas distintas algunos términos comunes. Tanto los judíos como los cristianos prevén un destino similar para el mundo en una era mesiánica, aunque imaginan el advenimiento de esa era de maneras diferentes. Los cristianos y los judíos estuvieron conectados, para bien o para mal, durante muchos siglos, y a veces se influyeron mutuamente en sus ideas y prácticas religiosas a lo largo del camino. Todas estas fuerzas produjeron una relación ambivalente, que dio forma a sus interacciones.

Ambas tradiciones también están vinculadas porque Jesús nació, vivió y murió como judío. Los primeros cristianos fueron judíos, y varios siglos (más que décadas) después de la muerte de Jesús, el cristianismo y el judaísmo se separaron, en un proceso que se desarrolló de distinta manera según los lugares. La destrucción de Jerusalén y de su Templo por parte de los romanos en el año 70, y las persecuciones a los cristianos, son algunos de los factores que llevaron a los autores de los Evangelios y a sus primeros intérpretes a minimizar el papel desempeñado por el gobernador romano en la ejecución de Jesús. También trataron de explicar por qué muchos judíos no aceptaban las afirmaciones cristianas sobre Jesús. El resultado de esto fue, a menudo, la invectiva. Los cristianos llegaron a considerar a los judíos como un pueblo de una Alianza obsoleta, reemplazado por el nuevo pueblo de Dios de la Iglesia cristiana. Los autores cristianos consideraron cada vez más a la Iglesia cristiana como el nuevo y verdadero Israel (*verus Israel*). Esto es lo que se llamó “teología de la sustitución”. Sin embargo, durante varios siglos, muchos cristianos gentiles siguieron sintiéndose atraídos por las sinagogas, y eran recibidos con agrado en los servicios, incluso en Pésaj.

Algunas autoridades cristianas, como Juan Crisóstomo (c. 350–407), para contrarrestar la atracción ejercida por la sinagoga, pronunciaron sermones cáusticos contra los judíos y el judaísmo, creando un género literario llamado *adversus Judaeos*. Sostenían que los judíos no entendían el Antiguo Testamento, y que el judaísmo de los rabinos estaba basado en el error. Agustín de Hipona (354–430) describió a los judíos como hijos de Caín, que sufrían la dispersión y la degradación como castigos de Dios. Los judíos, decía, servían como testigos de la verdad cristiana, y no debían ser dañados. Este enfoque teológico básico mantuvo su influencia durante mil años más.

Cuando el cristianismo se instituyó como religión oficial del Imperio Romano, hacia fines del siglo IV, la situación de los judíos se volvió más difícil. Los códigos jurídicos romanos, como el Código de Justiniano, empezaron a erosionar los derechos legales de los judíos. Esa erosión avanzó en forma gradual durante los siguientes cuatro siglos, al mismo tiempo que la Roma

cristianizada hacía también denodados esfuerzos para derrotar a los paganos y a los que eran considerados herejes.

Hacia el siglo VI, el judaísmo y el cristianismo ya estaban completamente separados, y las formas judías de cristianismo dejaron de existir. Sin embargo, a través de los siglos, los cristianos y los judíos habían estado entrelazados en su veneración de las mismas Escrituras. En general, lo que los cristianos llaman Antiguo Testamento, y los judíos llaman *Tanaj*, es una misma cosa, aunque el contenido, la estructura y los métodos para interpretarlos, difieren. De ahí el dicho “los judíos y los cristianos están divididos por una Biblia común”. Los judíos y los cristianos también están divididos por varias convicciones teológicas, especialmente las afirmaciones cristianas sobre la divinidad de Jesús.

Como constituían un grupo minoritario, tanto en el mundo islámico como en la Cristiandad, los judíos reflexionaron sobre las posibles razones para que esas dos tradiciones prosperaran. Una de las posiciones sostenía que el cristianismo era una forma de idolatría. Otra categorizaba al cristianismo según las leyes noájidas, que definen las reglas morales para los gentiles, sin exigir la conversión al judaísmo.

Un tercer punto de vista, propagado por Judah ha-Levi (1075–1141) y Maimónides (1135–1204), afirmaba que el cristianismo había introducido a las naciones a la adoración del Dios de Israel, preparando así el camino a la redención. El argumento positivo de Menahem ha-Meiri (1249–1316) era que el cristianismo debía entenderse como una forma de monoteísmo. Él acuñó la expresión “naciones ligadas por los caminos de la religión” para interpretar determinadas leyes rabínicas, y hacer posible una interacción más fructífera entre judíos y cristianos.

El período medieval posterior, aproximadamente después del año 1000, estuvo caracterizado por expulsiones generalizadas y actividades antijudías en Europa occidental, y provocó la declinación social o la devastación de comunidades judías. A medida que la Cristiandad occidental se volvía más homogénea, los judíos empezaban a ser considerados como uno de los últimos grupos “diferentes”. Especialmente durante la primera Cruzada (1096), la violencia callejera inspirada por la predicación cristiana exterminó centenares de comunidades judías. Con el correr del tiempo, y a pesar de los esfuerzos de algunos papas, los judíos fueron acusados de crímenes rituales contra niños cristianos, de profanar hostias y de provocar la Peste Negra. Se los demonizaba como “hijos del diablo”. Estas acusaciones provocaron expulsiones masivas y ejecuciones. Por orden del papa Gregorio IX, y con la cooperación de la Inquisición, se quemaron miles de libros judíos (París, 1242). Las autoridades cristianas pronunciaban homilías de conversión, que los judíos eran obligados a escuchar, y les imponían disputas públicas (como en París, en 1240, y en Barcelona, en 1263). El IV Concilio de Letrán (1215) decretó que los judíos debían usar una insignia identificatoria. Hacia el siglo XVI, los judíos habían sido expulsados de la mayor parte de Europa occidental, con la notable excepción de Roma. Desde 1555, en algunas ciudades, entre ellas, Roma, Venecia y Praga, los judíos fueron confinados en ghettos. Sus viajes estaban severamente restringidos, y de noche, los judíos solían encerrarse en sus ghettos.

En esta hostilidad, había algunas excepciones. La *Convivencia* describe la relativamente fácil “coexistencia” de judíos, cristianos y musulmanes en la España y el Portugal medievales hasta el siglo XIII. En el norte de Europa, los judíos y los cristianos convivían generalmente en forma pacífica y productiva. Las descripciones totalmente negativas de la vida judía en la Europa cristiana en este período, suelen pasar por alto la persistencia y la extensión de las comunidades judías que allí existían.

La Reforma del siglo XVI produjo actitudes más positivas hacia los judíos por parte de los cristianos. La tradición humanista destacó las cualidades permanentes de la enseñanza religiosa judía. Aunque las guerras religiosas entre católicos y protestantes también provocaron una violencia antijudía, en parte inspirada en el tratado de Lutero *Sobre los judíos y sus mentiras* (1543), también existieron pequeños movimientos reformistas cristianos filosemitas. Las Iglesias anabaptistas y calvinistas, por ejemplo, veían en forma favorable la adhesión de los judíos a las enseñanzas del Antiguo Testamento, aunque decían que los judíos no las entendían plenamente.

Este interés por el Antiguo Testamento cristiano ayudó a promover la tolerancia hacia los judíos en los Países Bajos, y más tarde, en algunas de las colonias americanas.

En la época de la Revolución norteamericana, la proliferación de grupos religiosos, el creciente anhelo de separar la Iglesia y el Estado, y el énfasis puesto por la Ilustración en los derechos del individuo, contribuyeron a crear un clima más hospitalario para los judíos. Aunque la teología de la sustitución fue llevada al Nuevo Mundo por los colonos y los misioneros cristianos, su impacto social fue restringido en las regiones que defendían los derechos humanos básicos.

También hay que señalar que en el siglo XVI, un pequeño movimiento protestante milenarista inglés sostenía que la restauración judía en la tierra de Israel era un elemento esencial para la Segunda Venida. Esta idea se propagó en la Europa continental, y, en el siglo XVIII, en Estados Unidos.

## **2. El siglo anterior a Seelisberg**

En el siglo XIX, el discurso entre judíos y cristianos se volvió más positivo. Los judíos de Europa central y occidental fueron autorizados a salir de los ghettos, y comenzaron a integrarse a la sociedad europea predominante. Pero el deseo de asimilarse también llevó a algunos judíos a ocultar o abandonar su tradición. Algunos cristianos, impulsados por un afán misionero, empezaron a mostrar un mayor interés por las creencias y las prácticas del pueblo judío. La aspiración de recuperar al Jesús histórico llevó a algunos estudiosos a interesarse más por el judaísmo del primer siglo, aunque solían señalar diferencias entre Jesús y sus supuestamente corrompidos contemporáneos judíos. En esa época, los cristianos y los judíos se sentían motivados para comunicarse por razones diferentes. Los judíos querían mejorar su posición en la sociedad, y se interesaban por los derechos civiles. Los líderes cristianos buscaban convertir a los judíos, o facilitar la asimilación del judaísmo en el cristianismo.

El antisemitismo, entendido cada vez más según categorías racistas, comenzaba a ser aceptado como un hecho habitual de la vida en la sociedad. La rápida condena por espionaje a un leal oficial militar francés judío, Alfred Dreyfus, sobre la base de una prueba sumamente sospechosa, provocó una conmoción pública. Los pogroms y las persecuciones patrocinadas por el Estado, en Rusia y Europa del Este, causaron emigraciones masivas hacia Europa occidental y Estados Unidos. Esta clase de hechos proyectaron una oscura sombra sobre los judíos de Europa. Algunos políticos también empezaron a explotar, para su propio beneficio, ciertas afirmaciones pseudocientíficas sobre la superioridad racial aria y la inferioridad judía.

Sin embargo, hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX, algunos estudiosos judíos y cristianos empezaron a manifestar un serio interés por la otra religión. Sus escritos marcaron

el surgimiento de otro momento de actitudes positivas entre miembros de las dos tradiciones religiosas.

Abraham Geiger (1810–1874), un importante rabino alemán reformista, fue uno de los primeros estudiosos judíos en ubicar a Jesús en el contexto del judaísmo del primer siglo. Herman Cohen (1842–1918), filósofo alemán y profesor en Marburgo, empezó a escribir extensas críticas sobre el cristianismo. Franz Rosenzweig (1886–1929) propuso una doctrina de dos Alianzas. Martin Buber (1875–1965) aceptaba al cristianismo como una vía hacia Dios, y confiaba en que los cristianos tuvieran la misma perspectiva sobre el judaísmo. Claude Montefiore (1858–1938), erudito y líder liberal anglo-judío, escribió un estudio positivo sobre los Evangelios. Joseph Klausner (1874–1958) analizó a Jesús y a Pablo en el contexto del mesianismo judío.

Léon Bloy (1846–1917), Joseph Bonsirven (1880–1958), Herbert Danby (1889–1953), Robert Travers Herford (1860–1950), Charles Journet (1891–1975), y Jacques Maritain (1882–1973) estuvieron entre los primeros académicos cristianos que escribieron extensamente sobre el Talmud, el Midrash y la Mishnah, y bregaron por enfoques teológicos positivos del judaísmo y el pueblo judío. Sus escritos exhortaban a los cristianos a valorar al judaísmo rabínico y a desterrar las caricaturas de los fariseos. George Foot Moore (1851–1931) publicó un trabajo de tres tomos, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. James Parkes, un pastor anglicano que trabajó en Europa Central en los años 1930, fue uno de los primeros cristianos que alertó sobre los peligros del nazismo. En *The Conflict of Church and Synagogue: A Study of the Origins of Antisemitism*, culpaba a los siglos de enseñanza cristiana antijudía por el antisemitismo contemporáneo.

Los primeros años del siglo XX marcaron el comienzo del diálogo académico. En 1893, se reunió en Chicago un Parlamento de las Religiones del Mundo. Desde su inicio en 1904, la London Society for the Study of Religions tuvo algunos miembros judíos, entre ellos, Claude Montefiore. Y en 1927, se formó la London Society of Jews and Christians. En 1936, se estableció el World Congress of Faiths, con miembros de todas las religiones.

Algunos judíos y cristianos se unían también por cuestiones prácticas. En la carrera presidencial de Estados Unidos de 1924, Alfred E. Smith, un católico que buscó sin éxito la nominación demócrata, fue injuriado por el Ku Klux Klan, cuyos miembros eran también antisemitas. El lema de esta organización, “América para los americanos”, significaba una amenaza para todas las minorías. Para contrarrestar su influencia, el Consejo Federal de Iglesias de Cristo, de Estados Unidos, y la B’nai B’rith instituyeron un Comité de Buena Voluntad, formado por judíos y cristianos. Cuatro años más tarde, cuando se nominó a Smith como candidato presidencial demócrata, la Iglesia Católica se unió a los protestantes y los judíos para establecer la Conferencia Nacional de Cristianos y Judíos, que patrocinó una Semana de la Fraternidad anual desde la década de 1940 hasta la de 1980.

A mediados de la década de 1930, comenzaron a llegar refugiados de la Alemania nazi a Gran Bretaña, donde las organizaciones judías encontraban cada vez más dificultades para ocuparse de la gran cantidad de inmigrantes. En 1936, se creó un Comité de Ayuda Mutua, con representantes de muchas agencias judías y cristianas de asistencia social.

A pesar de numerosos fracasos para ayudar a los refugiados, en 1938, después del ataque general a sinagogas y propiedades judías en la llamada *Kristallnacht*, “la Noche de los Cristales”, se constituyó un Movimiento para Niños Refugiados, con el fin de encontrar

hogares adecuados para niños judíos que habían sido enviados por sus padres a Inglaterra y Escocia.

Al estallar la Segunda Guerra Mundial, mucha gente no tomó conciencia de la amenaza que representaban los nazis, y algunos líderes cristianos los apoyaron. Otros líderes cristianos empezaron a denunciar el antisemitismo nazi, reconociendo al mismo tiempo la necesidad general de mejorar las relaciones entre cristianos y judíos. William Temple, arzobispo de Canterbury, convocó a una reunión en marzo de 1942, cuyo resultado fue la formación del Consejo de Cristianos y Judíos. Uno de los objetivos de la organización era combatir todas las formas de intolerancia racial y religiosa, y se puso un especial énfasis en afirmar los valores morales compartidos por judíos y cristianos, y en el trabajo educativo, especialmente entre los jóvenes. William W. Simpson, un ministro metodista que había intervenido en la asistencia a los refugiados, fue nombrado secretario. Ocupó ese cargo hasta 1974.

### **3. La Conferencia de Seelisberg y los comienzos del ICCJ**

Al final de la Segunda Guerra Mundial, la magnitud de la *Shoah* –el asesinato de dos tercios de los judíos de Europa y un tercio de la comunidad judía mundial– empezó a conocerse en todo el mundo. Los judíos y los cristianos comenzaron a analizar en qué forma la enseñanza tradicional cristiana podía haber favorecido –e incluso aumentado– el genocidio industrial del Tercer Reich. Jules Isaac fue más allá en este análisis cuando en *Jésus et Israel* (1948), destacó la interrelación entre el antijudaísmo de la teología cristiana y el antisemitismo racial biológico. El título de su segundo ensayo, *L'enseignement du mépris* (1962), definió justamente lo que debía ser identificado y extirpado de la teología cristiana: *la enseñanza del desprecio*.

Cuando terminó la Segunda Guerra Mundial, William Simpson y otros reconocieron que se debía construir una nueva relación entre judíos y cristianos a nivel internacional. En 1946, se llevó a cabo una conferencia en Oxford. Los pastores cristianos Heinrich Grüber, de Berlín, y Herman Mass, de Heidelberg, recibieron un permiso especial para asistir. Uno de los oradores fue el rabino Leo Baeck, líder de la comunidad judía alemana durante el Tercer Reich, sobreviviente de Theresienstadt, que había emigrado a Londres después de la guerra. Los participantes de la conferencia decidieron que se debía realizar cuanto antes una reunión de emergencia sobre el problema del antisemitismo en Europa. Ese encuentro tuvo lugar en la aldea suiza de Seelisberg, en 1947.

En la historia del diálogo judeo-cristiano, la conferencia de Seelisberg se conoce sobre todo por sus Diez Puntos, dirigidos específicamente “a las Iglesias”. Los primeros cuatro puntos destacaban el enraizamiento profundo y fundamental del cristianismo en el judaísmo. Los seis siguientes sostenían que la enseñanza cristiana tenía que dejar de presentar al judaísmo en forma negativa. Este desafío sentó una de las bases para las futuras investigaciones sobre las complejas relaciones entre ambas tradiciones religiosas.

Aunque en esa época, muchos cristianos consideraron que los Diez Puntos constituían una declaración muy audaz, hoy es cada vez más evidente, tanto para los judíos como para los cristianos, que ese documento requiere una actualización y nuevas perspectivas. Por ejemplo, el documento de Seelisberg no se refiere a la importancia de la teología de Alianza. No habla del pluralismo religioso ni del Estado de Israel, temas críticamente relevantes que son tratados en el diálogo interreligioso contemporáneo. Los Diez Puntos sólo estaban dirigidos a los cristianos. Hoy, después de seis décadas de un amplio diálogo, es apropiado que un nuevo

texto se dirija tanto a los cristianos como a los judíos. Además, la introducción a los Diez Puntos muestra la influencia de la terminología de la época del Tercer Reich, por ejemplo, en el uso de la expresión “un problema judío”, como si el antisemitismo no fuera en primer lugar un “problema gentil”.

Si bien los Diez Puntos de Seelisberg han contribuido al mejoramiento de las relaciones judeo-cristianas de diversas maneras durante décadas, ya es tiempo de refinar la declaración para refutar la teología antijudía y el antisemitismo de hoy, y de que judíos y cristianos juntos aborden también otras necesidades humanas.

La Conferencia de Emergencia sobre Antisemitismo realizada en Seelisberg en 1947 también convocaba a formar un Consejo Internacional de Cristianos y Judíos “sin demora”. Al año siguiente, en Friburgo, Suiza, se adoptó una constitución para la flamante organización, se abrió una oficina en Ginebra, y se fijó una sede en Londres.

Esta fase inicial de la existencia del ICCJ duró poco tiempo. Después de la reunión de Friburgo, la organización miembro de Estados Unidos –la National Conference of Christians and Jews (NCCJ)– llegó a la conclusión de que un Consejo Internacional de Cristianos y Judíos tendría una agenda demasiado limitada y demasiado religiosa para combatir con eficacia el antisemitismo y otras formas de prejuicios entre grupos. Estableció el proyecto de una Fraternidad Mundial, mientras los grupos europeos de diálogo cristiano-judío seguían concentrándose en particular en mejorar las relaciones entre judíos y cristianos. Se cerró la oficina del ICCJ de Ginebra, aunque la sede de Londres siguió funcionando.

En los primeros años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, se publicó una gran cantidad de importantes declaraciones y documentos. En su primera asamblea, realizada en Amsterdam en 1948, el Consejo Mundial de Iglesias declaró que el antisemitismo, “sea cual fuere su origen, [es] ... absolutamente inconciliable con la profesión y la práctica de la fe cristianas. ... Es un pecado contra Dios y el hombre”. Aunque la declaración era enérgica y certera, no analizaba de qué manera las enseñanzas y las acciones cristianas antijudías había originado y alimentado el antisemitismo: un tópico de particular interés para el embrionario ICCJ.

Surgió otro desafío cuando, en 1950, una directiva vaticana que acusó al ICCJ de “indiferentismo”, presuntamente por otorgar el mismo estatus a todas las religiones, impidió que los católicos cooperaran con el ICCJ. Esta limitación cambió completamente cuando la Iglesia Católica tomó una actitud más positiva hacia las demás religiones durante el Concilio Vaticano II (1962–1965).

De todos modos, cada vez más grupos europeos de diálogo judeo-cristiano cooperaron en la formación de un “Comité Informal de Enlace” hacia mediados de los años 1950, y en 1962, se estableció un “Comité Consultivo Internacional”, supervisado por William Simpson. Luego, la NCCJ ingresó a esta organización consultiva, y su representante propuso, en una reunión realizada, en 1974, en Basilea, Suiza, que se cambiara el nombre del Comité por el de “Consejo Internacional de Cristianos y Judíos”. De este modo, 26 años después de su primer establecimiento en la conferencia de Friburgo de 1948, nació finalmente, con esta denominación, el ICCJ.

## **B. Seis décadas de crecimiento**

### **1. Avances en el ámbito de los estudios bíblicos**

Los académicos dedicados al estudio histórico-crítico del Antiguo Testamento cristiano hicieron grandes progresos durante el siglo XIX: se analizaron los textos bíblicos dentro del contexto de los escritos contemporáneos, se desarrolló la investigación filológica, y se mostró un gran interés en reconstruir la historia del antiguo Israel.

Sin embargo, algunos académicos influyentes, como Julius Wellhausen (1844–1918), expresaron la enseñanza cristiana del desprecio contra los judíos, al afirmar que ciertos pasajes del Antiguo Testamento podían ser fechados según el grado de “genuina espiritualidad” que reflejaran. Wellhausen y otros sostenían que los textos que ellos consideraban estrechos de miras y rígidos, demostraban una declinación de la elevada espiritualidad de los profetas hebreos hacia un legalismo estéril, que supuestamente predominaba en el judaísmo posterior al exilio babilónico. El mensaje tácito –que más tarde hicieron explícito algunos estudiosos cristianos– era que el movimiento de Jesús fue una reforma religiosa que retornaba a sus auténticas fuentes hebreas, y las interpretaba en su sentido original, anterior a su distorsión por parte del judaísmo legalista. Esta caracterización para describir la fe y la vida judías de la época de Jesús fue llamada técnicamente *Spätjudentum* (“judaísmo tardío”), una expresión supuestamente neutral, pero que estaba lejos de serlo.

Si, según este constructo, el judaísmo postexílico o del Segundo Templo puede describirse como una decadencia religiosa marcada por una espiritualidad vacía, y si el judaísmo del tiempo de Jesús puede llamarse “tardío”, eso significaría que el judaísmo espiritualmente legítimo debería haber desaparecido, y que el judaísmo de hoy no tendría ninguna razón de existir. La investigación bíblica posterior a la Segunda Guerra Mundial ha puesto en tela de juicio estos argumentos autojustificadores.

Gracias al descubrimiento de ciertos textos –por ejemplo, los Rollos del Mar Muerto en Qumram, y la Biblioteca de Nag Hammadi–, los biblistas pudieron ver que existía una gran variedad en el judaísmo y en el cristianismo en los primeros siglos de la Era Común. Los estudiosos que investigaron al Jesús y al Pablo históricos, llegaron a la conclusión de que sus programas y métodos se habían basado a veces en preconceptos infundados. Aunque generaciones anteriores de estudiosos describían a Jesús y a Pablo como si estuvieran en un permanente conflicto con sus contemporáneos, hoy cada vez más especialistas señalan el hecho histórico de que los debates de Jesús y de Pablo con sus contemporáneos judíos reflejan su firme arraigo en el judaísmo y su permanente identificación con él. El académico neotestamentario Lloyd Gaston ha dicho que en una investigación crítica, todo lo que muestre a Jesús como un judío del primer siglo, debe preferirse a cualquier cosa que lo haga sonar como un cristiano del siglo XX.

El ejemplo más notorio de reevaluación académica es el del papel desempeñado por la Ley en el Nuevo Testamento. Los estudiosos solían decir que la Ley había sido “abolida”, “anulada” o “sustituida”. La investigación contemporánea evita en general esas presentaciones anacrónicas y antinómicas del cristianismo primitivo. Jesús no es presentado como un maestro que impugnaba la Ley, sino como alguien que basaba sus enseñanzas en la *Torah* (el Pentateuco), *Neviim* (los Profetas) y *Ketuvim* (los Escritos). Textos como Mateo 5, 17: “No piensen que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento”, tienen un mayor peso en los estudios actuales.

La investigación contemporánea describe cada vez más al Pablo histórico, en primer lugar, como “apóstol de los gentiles” (cf. Rm 11,13; Gal 2,8). Su misión no era condenar el culto judío de la *Torah*, sino invitar a los gentiles a una relación de Alianza con el Dios de Israel. La fuerza motivadora de su teología es la *inclusión*, y no la *exclusión*. Puede decirse que su punto de vista apostólico está presentado con la mayor claridad en Romanos 15, 8 ss.: “Cristo se puso al servicio de los circuncisos a favor de la veracidad de Dios, para dar cumplimiento a las promesas hechas a los patriarcas, y para que los gentiles glorificasen a Dios por su misericordia”.

Uno de los temas permanentes que enfrentan los biblistas es “el cargo de deicidio”, la acusación de que los judíos, en forma colectiva o individual, son culpables de matar a Dios (como se sugiere, por ejemplo en 1 Ts 2,14–16; Mt 27,25; Jn 19,13–16; Hch 3,14–15). Dado que esta acusación provocó a lo largo de la historia la antipatía cristiana hacia los judíos, los textos relevantes del Nuevo Testamento que relatan el “proceso” que terminó con la ejecución de Jesús, tienen una enorme importancia. Muchos investigadores se resisten a usar la palabra “proceso” para describir esos pasajes, porque hay demasiadas dudas sobre su veracidad histórica.

Un consenso sustancial entre los investigadores coincide con Krister Stendahl en que “...a medida que el relato crecía y se desarrollaba, la carga de la culpa por la crucifixión de Jesús se fue trasladando de Pilatos a los sumos sacerdotes, de los sumos sacerdotes a los fariseos, y luego a ‘los judíos’.” La investigación histórica sobre la muerte de Jesús destaca ciertos hechos a menudo olvidados, como la reputación de Poncio Pilatos. El escritor Filón menciona “los sobornos, los insultos, los robos, las ofensas y las heridas gratuitas, las repetidas ejecuciones sin juicio previo, la crueldad incesante y sumamente dolorosa”. Además, las autoridades del Templo habían sido cooptadas por los romanos, y Caifás sólo podía ejercer como sumo sacerdote con el consentimiento de Pilatos. La crucifixión era usada por los romanos para los crímenes contra el Estado, y Jesús fue crucificado por su pretensión de ser el “rey de los judíos”. Sólo una minúscula fracción del pueblo judío pudo haber oído hablar de Jesús en el momento de su muerte. Y lo más importante: Jesús parece haber sido popular entre la gente común (cf. Lc 20,19). Tanto a Caifás como a Pilatos les interesaba mantener la paz en la imprevisible festividad de la Pascua judía, y Jesús, que proclamaba la llegada de un “Reino de Dios”, era percibido como una amenaza contra el orden y la estabilidad.

Toda propensión cristiana a acusar al pueblo judío por la muerte de Jesús carece de verosimilitud histórica. Además, teológicamente este enfoque no tiene ningún sentido. Desde un punto de vista cristiano, todos son culpables de la muerte de Jesús. S. Mark Heim dijo: “En el momento en que apuntamos nuestro dedo acusador contra determinados ‘ellos’ como asesinos de Jesús, estamos representando el pecado que precisamente la particularidad de la cruz quiso vencer”.

Trágicamente, la práctica de interpretar los textos del Nuevo Testamento para demostrar que los judíos estaban maldecidos por Dios y debían ser menospreciados en la sociedad cristiana, se volvió habitual en la Cristiandad europea. Hoy está muy claro que los cristianos tienen una responsabilidad especial en interpretar con el mayor cuidado aquellos pasajes del Nuevo Testamento que han provocado desprecio y hostilidad hacia el judaísmo.

## **2. El impacto de la Shoah**

Toda consideración sobre el Holocausto debe incluir la frase de Elie Wiesel: “Olvidar a las víctimas es volver a matarlas”. Preservar la memoria de los que perecieron bajo el nazismo debe ser una obligación primordial tanto para los judíos como para los cristianos.

La *Shoah* abre la puerta para una poderosa reflexión sobre una cantidad de temas centrales que constituyen un desafío para la sociedad global. Para las personas de fe, entender de qué manera se relaciona Dios con el bienestar de la humanidad surge como una cuestión central. Si pensamos que Dios es omnipotente y está profundamente involucrado con la humanidad, la *Shoah* puede darnos la imagen de un Dios indiferente, que no usó su poder divino para salvar a aquellos con quienes tenía una relación de Alianza. En otro sentido, marginar la influencia de Dios en la sociedad humana deja un vacío que puede ser llenado fácilmente con una ideología catastrófica. De modo que el desafío consiste en refinar la relación entre Dios y la comunidad humana en una forma tal que los considere socios de una Alianza, corresponsables por el futuro de toda la creación.

La reflexión sobre la *Shoah* incentiva el esfuerzo de colocar los derechos humanos y la dignidad humana en el núcleo de la fe religiosa. Que fueran necesarios los asesinatos masivos de los nazis para comenzar a establecer alianzas internacionales en defensa de los derechos humanos y contra el genocidio, es algo sumamente trágico. Las comunidades de fe deben reconocer que su existencia nunca puede basarse en formas que descuiden o subestimen la dignidad humana y los derechos de otros.

La *Shoah* imprime en las personas de todas las religiones una responsabilidad para luchar contra la intolerancia y la violencia religiosas. Aunque el antisemitismo cristiano clásico no fue la única causa del Holocausto, contribuyó a su implementación y debilitó la oposición cristiana. Ninguna tradición religiosa puede asumir un liderazgo moral si antes no se libera de todas las tendencias violentas, incluyendo el lenguaje y las imágenes de odio y degradación, hacia aquellos que están fuera de su comunidad de fe. Esto representa un desafío especial para la educación y la predicación religiosas.

La *Shoah* muestra la importancia de construir la solidaridad más allá de los límites raciales, étnicos y religiosos en tiempos de relativa paz social. Si esos lazos no están firmes cuando surgen crisis sociales, será difícil o imposible construirlos en un plazo breve bajo presión.

El estudio de los salvadores durante la *Shoah* demuestra que se debe implantar la educación moral en una edad temprana, sobre todo en el seno de la familia. La preocupación por el otro debe constituir una respuesta profundamente arraigada y natural.

### **3. Cambios en las instituciones y en sus enseñanzas**

En las seis décadas transcurridas desde Seelisberg, muchas Iglesias cristianas emitieron declaraciones, con diversos grados de autoridad, sobre los judíos y el judaísmo, y sobre las relaciones judeo-cristianas. Estos son los resultados de los exámenes de conciencia generados por la *Shoah*, y por una cantidad sin precedentes de diálogos serios entre judíos y cristianos. Algunas declaraciones se refieren a temas históricos, en particular, la *Shoah*, y otros tratan temas bíblicos o teológicos. Las Iglesias con estructuras de autoridad centralizada son las que han producido una mayor cantidad de documentos, cuyo objetivo es cambiar la educación y la práctica, mientras que las Iglesias organizadas en forma más congregacional han redactado en general textos para el estudio y la discusión. En todos los casos, es un desafío internalizar nuevas perspectivas y actitudes en cada comunidad religiosa.

En la Iglesia Católica y las Iglesias reformadas tradicionales de Occidente, se han expresado con frecuencia las siguientes ideas. En general, las Iglesias cristianas orientales sólo ahora están comenzando a asumir las implicaciones más completas de establecer relaciones positivas con los judíos.

- Los judíos permanecen en una relación de Alianza con Dios. La “nueva Alianza” de las Iglesias cristianas no da por terminada la Alianza de Israel con Dios, vivida a través de la Torah.

- La denigración del judaísmo y todas las formas de antisemitismo son pecados contra Dios.

- A lo largo de los siglos, la predicación y la enseñanza cristianas han contribuido al antisemitismo. Algunos textos del Nuevo Testamento fueron habitualmente malinterpretados o tomados fuera de contexto, y usados para promover la hostilidad.

No se puede inferir ninguna maldición divina contra los judíos sobre la base del Nuevo Testamento.

- Existe una relación permanente divinamente querida entre el judaísmo y el cristianismo, una relación única entre las religiones del mundo. El judaísmo tiene su propio objetivo distintivo en el plan divino, que va más allá de ser una preparación para el cristianismo.

- Jesús fue y siempre siguió siendo judío, un hijo de Israel. No se oponía a la Torah ni al judaísmo de su tiempo.

- Los cristianos deben aprender a entender y afirmar la autocomprensión judía de su propia experiencia religiosa. Esto incluye el respeto por el apego de los judíos a *Eretz Israel*, la tierra de Israel.

- Los cristianos pueden aprender más sobre el Único Dios, y sobre su propia relación con Dios, así como sobre cristianismo, de las tradiciones del judaísmo a través de los siglos, y de la fe viva de los judíos contemporáneos.

- Las Sagradas Escrituras hebreas (*Tanaj*) tienen un valor espiritual como textos revelatorios, independientemente de sus posteriores relecturas cristianas a través de la lente de la fe en Cristo.

- Las interpretaciones cristianas de la relación entre el “Antiguo Testamento” y el “Nuevo Testamento” en términos de promesa y cumplimiento, deben ser entendidas en el sentido de que aún se espera el total cumplimiento de los designios de Dios en el Reino Venidero.

- Tanto los judíos como los cristianos tienen el deber de Alianza de prepararse para la Edad Venidera o Reino de Dios, promoviendo la justicia, la paz y la integridad de toda la creación.

Estas convicciones representan un auténtico cambio, y en algunos casos, una total inversión, de actitudes que prevalecieron entre los cristianos durante casi dos milenios. Plantean profundos desafíos teológicos para la autocomprensión cristiana.

Para los judíos, estas nuevas enseñanzas cristianas también representan un desafío. En la medida en que la autocomprensión judía ha sido influenciada por el cristianismo, las significativas reformas en las actitudes cristianas inevitablemente afectan también al pensamiento judío. Esto incluye el desarrollo de un punto de vista religioso judío positivo sobre el cristianismo como una fe legítima, no idolátrica.

No llama la atención que algunos miembros de ambas comunidades prefieran eludir o marginar el diálogo. Suponen quizá que las cuestiones centrales de identidad que surgen de un diálogo cristiano-judío sustantivo pueden amenazar o disminuir las convicciones anteriores. Pero el ICCJ cree que el diálogo entre judíos y cristianos debe intensificarse con la confianza

y el respeto mutuos que fortalecen a sus participantes en sus respectivas identidades y prácticas religiosas.

#### **4. Lecciones aprendidas en décadas de diálogo**

A partir de la conferencia de Seelisberg, el encuentro cada vez más profundo entre judíos y cristianos ha demostrado que una relación sostenida puede producir un cambio real. Hemos progresado desde las primeras conversaciones tentativas, en las que, en primer lugar, debíamos dejar de lado nuestros preconceptos y aprender sobre el “otro” a través de su propia autocomprensión. Nos encontramos ahora en un punto en el cual la empatía y la autocrítica honesta posibilitan discusiones abiertas de diferencias fundamentales, y un tratamiento sincero de los desacuerdos y conflictos que inevitablemente surgen. El estudio crítico de la religión y de la historia proporcionó una comprensión mucho más clara y compartida de la complejidad de los temas históricos, escriturísticos y teológicos que al mismo tiempo unen y dividen a cristianos y judíos. Entendemos que las relaciones judeo-cristianas no son un “problema” que será “resuelto”, sino más bien un proceso continuo de aprendizaje y refinamiento. Este proceso no sólo nos permite vivir juntos en paz, sino que también enriquece nuestra comprensión de nuestra propia tradición, y de nosotros mismos como hijos de Dios y personas religiosas.

Incluso dentro de la comunidad de diálogo, seguimos aprendiendo sobre las estructuras profundamente arraigadas de pensamiento y temor que pueden impedir una verdadera reciprocidad. Somos absolutamente conscientes de que hay partes del mundo judío y del mundo cristiano que aún no han sido tocados por el diálogo, y se resisten, e incluso se oponen a él, de modo que aún resta mucho trabajo por hacer. En algunos casos, se ignoran o se revierten los avances basados en el diálogo. Esto habla de la necesidad de desarrollar en ambas tradiciones teologías que afirmen la autenticidad y la integridad religiosas permanentes del Otro judío o cristiano.

Estamos aprendiendo a valorar mejor las diferentes memorias y agendas que traen los cristianos y los judíos a los intercambios. Estamos convencidos de que un auténtico diálogo nunca busca convencer al otro de nuestra propia verdad, sino que sirve más bien para cambiar nuestro propio corazón comprendiendo a los demás en sus propios términos, en la medida de lo posible. De hecho, el diálogo interreligioso, en su sentido más pleno, es imposible si alguna de las partes alberga el deseo de convertir al otro. Además, la experiencia general tanto de los cristianos como de los judíos indica que el diálogo interreligioso ofrece una comprensión más profunda de la propia tradición religiosa.

Por lo general, el diálogo se ha producido donde los judíos y los cristianos viven en proximidad geográfica. También es importante erradicar estereotipos y promover una comprensión correcta de las tradiciones del otro entre los que viven a grandes distancias de la otra comunidad o no tienen contacto con ella. Por otra parte, estamos convencidos de que el ejemplo del diálogo judeo-cristiano puede ser una inspiración y un modelo para otros grupos religiosos en conflicto.

En los últimos años, tanto los judíos como los cristianos comprendieron la crítica necesidad de establecer un diálogo con los musulmanes. Este reconocimiento podría tentarnos a suponer que el trabajo de las relaciones judeo-cristianas ya se ha completado, y que ahora podemos dirigir nuestra atención hacia nuestros hermanos musulmanes. Pero aunque, sin duda, la necesidad del diálogo con el Islam es urgente, sería un error abandonar el esfuerzo judeo-

cristiano, en primer lugar, porque constituye un modelo exitoso, y en segundo lugar, porque el trabajo aún está inconcluso. Ignorar al Islam también sería un error, tanto por la dimensión y el significado geopolítico de la comunidad musulmana, como por las convergencias y las divergencias religiosas entre las tres tradiciones. Incluir al Islam en el diálogo interreligioso no es simplemente poner una silla más a la mesa: así como hemos aprendido importantes lecciones de las conversaciones judeo-cristianas, la que tengamos con el Islam desarrollará sus propias metodologías, que serán un reflejo de las diferentes dinámicas que surjan en los encuentros bilaterales y trilaterales.

Como judíos y cristianos, hemos logrado entender en una forma cada vez más profunda que el significado duradero de nuestro diálogo surgirá de algo más que promover la tolerancia y el entendimiento, por loables que sean estos objetivos. También deberá permitirnos, como personas religiosas, trabajar juntos para enfrentar los desafíos del mundo de hoy, quizá sobre todo en el cuidado responsable del medio ambiente, y en la protección de la vida y las libertades del ser humano.

## **5. El diálogo cristiano-judío y el Estado de Israel**

La fundación del Estado de Israel tuvo un profundo impacto en la autocomprensión judía contemporánea, y por extensión, en el diálogo entre cristianos y judíos. Por diversas razones, las conversaciones sobre el Estado de Israel y el Medio Oriente son a menudo difíciles y polémicas, incluso cuando existe una confianza mutua entre judíos y cristianos.

En primer lugar, los factores religiosos y políticos se mezclan con la complejidad de las geopolíticas, las disputas y la historia de la región en formas que no son fáciles de entender. En segundo lugar, existen diversos puntos de vista sobre el Estado de Israel dentro de las comunidades judía y cristiana. En tercer lugar, los judíos y los cristianos tienen generalmente una diferencia fundamental de perspectiva sobre el significado de la Tierra –como algo diferente al Estado– de Israel. Esta diferencia reside en la manera en que ambos grupos se desarrollaron después de su separación, especialmente en la forma en que reaccionaron frente a la destrucción romana del Templo de Jerusalén, en el año 70, y a la pérdida definitiva de la autonomía judía después del año 135.

Los primeros rabinos establecieron que el hogar judío reemplazaría al desaparecido Templo, como lugar central de la celebración, y la oración y el estudio tomaron el lugar de los rituales del Templo. Gracias al trabajo creativo de los rabinos, el judaísmo y el pueblo judío pudieron sobrevivir sin una patria. Sin embargo, el apego a la Tierra de Israel permaneció en la memoria histórica judía, y se expresó en la cultura, la tradición y la liturgia rabínicas a través de los siglos, cuando no existía ningún Estado de Israel.

También empezaron a tomar forma entre los judíos y cristianos de las primeras Iglesias, nuevas interpretaciones y concepciones sobre el Templo y la Tierra. Para el cristianismo naciente, el Jesús resucitado se convirtió en foco de adoración. Su victoria sobre la muerte misma se consideró como algo importante para toda la humanidad, y no restringido a un lugar geográfico específico. Este punto de vista universalista se asoció más tarde con una polémica que interpretaba la pérdida de la soberanía nacional de los judíos como una demostración de un castigo divino por negarse a aceptar a Jesucristo.

A través del tiempo, los cristianos han tenido actitudes conflictivas hacia la Tierra de Israel. Algunos se centraron en la Jerusalén celestial en el más allá, mientras que otros promovieron

peregrinaciones a los lugares por los que había caminado Jesús. En los últimos siglos, ciertas corrientes evangélicas han anticipado un regreso de los judíos a su patria ancestral como precondition para el retorno de Jesucristo. Aunque algunos cristianos no vieron ningún significado religioso en la fundación del Estado de Israel en 1948, muchos han celebrado su creación como un refugio para los judíos que fueran oprimidos en cualquier parte del mundo. Otros consideraron que desaparecía así la idea de que la intención de Dios era que los judíos fueran un pueblo errante sin hogar, y otros vieron el posible comienzo del fin de los tiempos. Estas diferentes perspectivas que interactúan entre los cristianos constituyen un factor importante cuando los cristianos dialogan con los judíos sobre el Estado de Israel.

Entre los judíos, la idea de restablecer una patria nacional surgió en el siglo XIX, con un movimiento llamado sionismo, uno de los numerosos movimientos nacionalistas de la época. El sionismo fue un esfuerzo pluralista que incluía muchos diferentes puntos de vista: religioso y secular, liberal y conservador, socialista y capitalista. No todos los sionistas eran judíos, ni todos los judíos eran sionistas. Pero la Shoah convenció a la gran mayoría de los judíos, incluso a los que antes habían sido indiferentes o adversos a ello, sobre la necesidad de una patria judía en la que los judíos pudieran controlar su propio destino. La fundación del Estado de Israel fue el proyecto colectivo más importante del pueblo judío en los tiempos modernos. Su seguridad constituye hoy una prioridad para la vasta mayoría de los judíos del mundo, que vinculan su supervivencia como pueblo con la supervivencia de su patria nacional. Esta es una convicción que muchos judíos traen al diálogo interreligioso.

Reconocer y honrar este vínculo central de los judíos con Israel no significa que una perspectiva religiosa específica –judía, cristiana o musulmana– pueda o deba resolver los conflictos políticos actuales. El nacimiento del Estado de Israel como una realidad política ha llevado a muchos cristianos conscientes a revisar sus preconcepciones teológicas sobre el exilio y el retorno del pueblo judío, el Pueblo de Israel. Pero una teología renovada no ofrece respuestas a problemas políticos específicos. Del mismo modo, los reclamos musulmanes sobre la tierra de Palestina –o sobre cualquier otra tierra–, basados en la teología islámica, no pueden proporcionar fundamentos para soluciones políticas, ni tampoco pueden hacerlo las afirmaciones territoriales de grupos judíos basadas en reivindicaciones religiosas. En síntesis, ni las reivindicaciones territoriales ni la estabilidad política pueden basarse en interpretaciones discutidas sobre diferentes escrituras o teologías. Las cuestiones de legitimidad, fronteras, derechos, ciudadanía, retribución y seguridad, sólo pueden resolverse por medio del acuerdo entre todas las partes relevantes, sobre la base del derecho internacional, y con el respaldo de medidas de implementación creíbles.

Entre los problemas políticos y sociales más acuciantes, está la catastrófica situación del pueblo palestino. Las discusiones sobre las diversas causas que contribuyen a esta situación, no deben distraer a la comunidad internacional, incluyendo a Israel y los Estados árabes vecinos, de la urgente necesidad de ocuparse del sufrimiento y la rehabilitación de los refugiados palestinos. También se requiere con urgencia, para el establecimiento de la paz y la estabilidad, un reconocimiento palestino concomitante de la autocomprensión de Israel.

El Estado de Israel tiene muchos logros y éxitos, pero también enfrenta muchos problemas y desafíos para vivir de acuerdo con sus ideales declarados, entre ellos, el de garantizar iguales derechos para todos sus ciudadanos. En ese aspecto, no es el único caso entre las naciones del mundo.

Cuando los judíos, los cristianos y los musulmanes entablan un diálogo interreligioso sobre estos temas, siempre existe un riesgo de antisemitismo y de islamofobia, así como de percepciones hipersensibilizadas y tergiversaciones de esas dos actitudes. Los participantes del diálogo deben poder criticar libremente al gobierno de Israel y sus políticas, sin ser automáticamente acusados de antisemitismo o antisionismo. Del mismo modo, deben ser libres de criticar los errores de los líderes musulmanes –seculares o religiosos– y las políticas de las naciones musulmanas, sin ser acusados de albergar temores irracionales con respecto al Islam. Los líderes cristianos locales también pueden ser criticados sin que se aleguen motivaciones anticristianas.

Por otro lado, cuando se critica al Estado de Israel aplicando un patrón que no se les exige a las demás naciones, cuando se denuncia a Israel por tomar represalias militares sin condenar los ataques que las provocaron, cuando se califica al Islam como una religión de terroristas sobre la base de declaraciones y acciones extremistas radicales, cuando no se reconoce a los palestinos como una nacionalidad distintiva, en síntesis, cuando se invocan estereotipos y falsedades, la presencia de la intolerancia étnica o religiosa debe ser reconocida y enfrentada.

Los judíos pueden esperar que sus interlocutores en el diálogo apoyen los derechos del Estado de Israel en cuanto nación, sin esperar que defiendan todas sus acciones y políticas. Los musulmanes pueden esperar que sus interlocutores en el diálogo defiendan los derechos y las necesidades de los palestinos, sin esperar que apoyen todas sus reivindicaciones o acciones, o que pasen por alto sus errores. Los cristianos pueden esperar que sus interlocutores en el diálogo reconozcan su situación difícil en la región, como minoría a menudo atrapada entre mayorías religiosas en conflicto, sin esperar que abandonen sus propias prioridades. Y esos cristianos también deberían esperar críticas si sus declaraciones sirven a propósitos antisemitas.

Creemos que los diálogos interreligiosos no pueden eludir las cuestiones difíciles, si se quieren desarrollar relaciones significativas y duraderas. Los diálogos interreligiosos bilaterales y trilaterales pueden contribuir a la paz, eliminando las caricaturas y promoviendo un auténtico entendimiento mutuo. El diálogo interreligioso también puede alentar a los dirigentes políticos a buscar el bienestar de todos, y no solamente el del propio grupo religioso o étnico.

## **C. El camino futuro**

### **1. El mundo cambiante del siglo XXI**

El mundo de hoy es un lugar de confusión y cambios vertiginosos. En los casi 70 años desde el estallido de la Segunda Guerra Mundial, murieron alrededor de 28 millones de personas en guerras y otros conflictos. Alrededor de 75 millones de personas se convirtieron en refugiados. Estos refugiados que huyen de la guerra y la persecución, y los inmigrantes que huyen de la pobreza y la desesperanza, han cambiado la demografía de Europa occidental y las Américas. Muchos encontraron prejuicios y discriminación en sus nuevos destinos. Algunos llevaron consigo el odio y los prejuicios alimentados por otros conflictos y culturas. Poblaciones otrora dominantes en un lugar particular, pueden verse llevadas a una situación de minoría. Tanto las minorías en aumento como las mayorías en disminución, se sienten tentadas a responder a las demografías cambiantes adoptando una “mentalidad de asedio”, que refuerza el dogmatismo religioso y las ideas fundamentalistas. Muchas personas que viven en medio de poblaciones reorganizadas deben enfrentar el problema de las múltiples identidades,

al tratar de mantener en equilibrio las cuestiones nacionales, étnicas, religiosas, de género y de edad en un momento determinado. En esos ambientes, el diálogo interreligioso es más necesario y más difícil. Pero el diálogo permite que las personas analicen sus propias experiencias al lidiar con identidades en pugna.

Somos absolutamente conscientes de los conflictos generados en todo el planeta por un proceso de globalización que al mismo tiempo reduce y agranda nuestro mundo. Lo agranda, porque un siglo atrás, a pesar de las enormes olas inmigratorias hacia el Nuevo Mundo, la mayoría de la gente nacía, crecía y moría dentro de un área geográfica pequeña. Su experiencia del mundo estaba limitada por el alcance del tren o del barco. Sólo a mediados de siglo comenzó a aumentar el tráfico aéreo. En la actualidad, no hay ningún lugar del planeta que esté fuera de alcance. Las crónicas de los medios de comunicación complementan los viajes físicos, mostrando países y culturas que están más allá de la experiencia de la mayoría. Asistimos a la inconmensurable diversidad de la vida humana, y se han ampliado nuestros horizontes. El mundo parece más grande.

Las mismas tecnologías que llevan cada rincón del globo a las pantallas de nuestro televisor o de nuestra computadora también están reduciendo nuestro mundo. La erupción de un volcán, un tsunami o el estallido de una bomba se conocen en todo el planeta en minutos, y tienen repercusiones mundiales. La promesa de la comunicación instantánea –que uniría al mundo, facilitaría el entendimiento y superaría las barreras– fue oscurecida muchas veces por la realidad de que también puede propagar la calumnia y difundir el odio. La tecnología es una herramienta invaluable para la comunicación, la información y la investigación, pero a veces sus resultados están infectados con desinformación y difamación. En Internet abundan los sitios que fomentan el odio, la calumnia prolifera a velocidad electrónica, y la pornografía desenfrenada deshumaniza a las personas y las convierte en objetos. Nos oponemos a todos los prejuicios raciales, étnicos e ideológicos, y, como organizaciones e individuos religiosos, debe preocuparnos especialmente todo lo que se base en prejuicios religiosos y en intolerancia religiosa.

Los rápidos cambios en la población, las tecnologías y las sociedades, que caracterizan a la civilización actual, constituyen un desafío para los cristianos y los judíos, como para todas las personas, y causan nuevas inseguridades. Por eso existe una necesidad sin precedentes de diálogo interreligioso, entendimiento y cooperación, que se adapten a nuestro mundo cambiante, ayudándonos a enfrentar juntos sus desafíos.

## **2. El ICCJ y el futuro**

Los miembros del Consejo Internacional de Cristianos y Judíos, reunidos para conmemorar la promulgación de los Diez Puntos de Seelisberg, hemos reflexionado sobre las seis décadas transcurridas, así como sobre los singulares desafíos del siglo XXI. En este punto de la historia de nuestro mundo y de nuestras respectivas tradiciones religiosas, nos sentimos más comprometidos que nunca con la tarea de construir el entendimiento y la solidaridad entre judíos y cristianos. Está muy claro para nosotros que las realidades emergentes del siglo XXI requieren una revaloración de nuestras relaciones interreligiosas y nuevas prioridades para el futuro. Esta convicción es el origen del presente documento.

Invitamos a los judíos y los cristianos de todo el mundo a unirse a nosotros en la prosecución de los objetivos que nos hemos propuesto, objetivos que brotan de nuestra común convicción de que Dios espera que nosotros –precisamente como judíos y cristianos– preparemos el

mundo para el Reino de Dios, la Era futura de la justicia y la paz de Dios. Exhortamos a todos los hombres y mujeres con ideales similares a colaborar en promover la solidaridad, la prosperidad y el entendimiento humanos. Invitamos a todos a caminar con nosotros, para construir juntos una nueva relación entre los judíos y los cristianos, y entre todos los pueblos.

## Los Diez Puntos de Seelisberg

1. Recordar que es el mismo Dios único quien nos habla a todos en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento.
2. Recordar que Jesús ha nacido de una madre judía, de la descendencia de David y del pueblo de Israel, y que su amor eterno y su perdón abarcan a su propio pueblo y a todo el mundo.
3. Recordar que los primeros discípulos, los apóstoles y los primeros mártires fueron judíos.
4. Recordar que el mandamiento fundamental del cristianismo, el de amar a Dios y al prójimo, ya proclamado en el Antiguo Testamento y confirmado por Jesús, es de cumplimiento obligatorio tanto para los cristianos como para los judíos, en todas las relaciones humanas, sin ninguna excepción.
5. Evitar distorsionar o falsificar al judaísmo bíblico o posbíblico con el objeto de exaltar al cristianismo.
6. Evitar el empleo de la palabra “judíos” con el sentido exclusivo de “enemigos de Jesús”, y evitar la expresión “enemigos de Jesús” para designar al pueblo judío en su conjunto.
7. Evitar presentar la Pasión en una forma tal que el odio por el asesinato de Jesús recaiga sobre todos los judíos, y sólo sobre los judíos. Solamente un grupo de judíos de Jerusalén reclamó la muerte de Jesús, y el mensaje cristiano siempre ha sido que fueron los pecados de toda la humanidad, ejemplificados por aquel grupo de judíos, y los pecados que todos los seres humanos comparten, los que llevaron a Cristo a la Cruz.
8. Evitar referirse a las maldiciones de la Escritura o al grito de la multitud enardecida: “Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos”, sin recordar que ese grito no debe prevalecer sobre las palabras infinitamente más poderosas de Jesús: “Padre, perdónalos, pues no saben lo que hacen”.
9. Evitar promover el concepto impío de que el pueblo judío es réprobo y maldito, reservado a un destino de sufrimiento.
10. Evitar hablar de los judíos como si los primeros miembros de la Iglesia no hubieran sido judíos.

# **El Consejo Internacional de Cristianos y Judíos, y la Universidad de Friburgo**

*Martin Klöckener*

## **El ICCJ en Friburgo, en 1948 (1)**

Del 21 al 28 de julio de 1948, el ICCJ se reunió por primera vez en la Universidad de Friburgo. (2) El *Chronicle* habla de unos 130 participantes de 17 países. El lugar fue elegido no sólo por la fama internacional de su universidad, sino también por su ubicación favorable en el eje ferroviario entre Lausana y Berna, y su función de puente entre las culturas. Los participantes fueron alojados, en su mayoría, en el seminario internacional salesiano, en habitaciones sin agua corriente. Aquellos eran, en todo sentido, otros tiempos: tiempos de posguerra, tiempos de necesidad, pero también tiempos de cambios radicales y de creatividad en el encuentro judeo-cristiano. La conferencia se abrió con palabras de bienvenida del presidente Celio de la Federación Suiza, del ministro Petitpierre, del obispo de Friburgo, François Charrière, y de John Foster Dulles, en ese entonces jefe de la delegación de Estados Unidos en las Naciones Unidas reunidas en París. En la apertura, habló el rector de la universidad, Oskar Vasella, y también lo hicieron Jules Bovet en el nombre del cantón, y Everett R. Clinchy, presidente del ICCJ. El presidente de la conferencia era Henri N. MacCracken, presidente del Vassar College del Estado de Nueva York, quien aportó una involuntaria cuota de humor a la sesión inaugural. Después de su discurso, en el que habló de una “hora histórica”, se sentó, y la silla se rompió bajo su peso. (3) Los idiomas de la conferencia fueron el inglés y el francés.

## **Los caminos del diálogo antes de Friburgo 1948**

La conferencia de Friburgo de 1948 constituye, junto con la conferencia de Oxford de 1946 y la conferencia de Seelisberg de 1947, un acontecimiento fundacional del ICCJ. No podemos exponer en detalle aquí la complicada historia de los orígenes del ICCJ. Baste decir que la conferencia de judíos y cristianos realizada en Londres en 1928 fue un impulso para fundar una “sociedad de judíos y cristianos”, que tendría los siguientes dos objetivos:

1. Superar los malentendidos religiosos, y promover la buena voluntad y la colaboración entre judíos y cristianos, manteniendo el respeto mutuo por las diferencias en la fe y en la vida.
2. Oponerse a la intolerancia religiosa. (4)

En el mismo año 1928, se fundó la “National Conference of Christians and Jews” (NCCJ) en Estados Unidos. También surgieron consejos similares de cristianos y judíos en algunos otros países. El desarrollo posterior está marcado por la experiencia de la Segunda Guerra Mundial. Bajo las bombas de Hitler, los cristianos y los judíos se unieron en el “British Council of Christians and Jews”, y fueron impulsados por la asociación norteamericana a institucionalizar la colaboración realizando conferencias internacionales. Así, en 1946, se llevó a cabo la primera conferencia internacional en Oxford. Esta se centró fundamentalmente en los temas “Libertad, justicia y responsabilidad”, y adoptó dos resoluciones que serían importantes para el futuro: “crear una organización paraguas internacional de consejos cristiano-judíos de todo el mundo, y convocar a una conferencia de emergencia para tratar el antisemitismo en Europa”. (5)

## **La Conferencia de Seelisberg de 1947**

El hecho de que ambos objetivos se cumplieran en Suiza, habla sin duda de la hospitalidad y la cultura de eficiencia de ese país, pero también tiene que ver con el hecho de que, después de la conferencia de Oxford, la planeada organización internacional ya existía, con una secretaría en Ginebra.

La conferencia de emergencia para tratar el antisemitismo se llevó a cabo en Seelisberg (Cantón Uri), del 30 de julio al 5 de agosto de 1947. De Friburgo, llegaron dos participantes: el dominico Jean de Menasce, un judío de Egipto convertido al cristianismo, que también era profesor de misiología y religiones comparadas de nuestra facultad de teología, y el reverendo Charles Journet, luego cardenal, pero en ese momento, rector y profesor de teología sistemática del Seminario Diocesano. Ambos estaban estrechamente vinculados con el filósofo Jacques Maritain. El padre Jean de Menasce simpatizaba con el sionismo: en los años 1920, le había explicado a Maritain el significado histórico salvífico de Israel. En cuanto a Journet, compartía con Maritain el anhelo de una renovación de la Iglesia Católica. Maritain, a la sazón embajador francés ante la Santa Sede, no pudo viajar a Seelisberg, pero le envió un mensaje al secretario de la conferencia, el pastor Pierre Visseur, titulado “Contra el antisemitismo”. (6) En él, se refería a los seis millones de judíos asesinados, y señalaba que ese odio brutal también estaba dirigido contra el propio Jesucristo, que era judío. Maritain consideraba que la fundación de un Estado hebreo en Palestina era “necesaria y legítima”, pero en su breve mensaje no pudo referirse a sus implicaciones sociales y políticas. Estaba convencido de que los cristianos tenían que hacer un gran trabajo de purificación interior y de reflexión, si querían dejar atrás el antisemitismo religioso. Los cristianos debían tener en cuenta que Jesús había nacido de una virgen judía, que él mismo era judío “por excelencia de naturaleza”, que los apóstoles y los primeros mártires fueron judíos, y que muchas expresiones absurdas, como “raza deicida” y “*perfidia iudaica*” tenían que desaparecer del vocabulario católico... En gran medida por la fuerte impresión que causó su mensaje en Seelisberg, Maritain fue elegido “presidente honorario del Consejo Internacional”.

En la historia del diálogo judeo-cristiano, la conferencia de Seelisberg se conoce en primer lugar por los Diez Puntos, que están dirigidos básicamente a los cristianos. En la investigación, se suele destacar que con estos Puntos, se ha colocado una piedra fundamental duradera para el diálogo teológico entre los judíos y los cristianos, “aun cuando desde ese momento, la relación entre la Iglesia y la Sinagoga sea considerada, en algunos aspectos, en una forma más compleja y diferenciada”. (7)

## **El trabajo de la Conferencia de Friburgo de 1948**

Durante la Conferencia de Friburgo de 1948, el segundo objetivo de la Conferencia de Oxford se tradujo en acción: se estableció formalmente el Consejo Internacional de Cristianos y Judíos. Esto sucedió en una sesión “de los representantes de la American National Conference of Christians and Jews, que existía desde 1928 y tenía más de 16.000 miembros, el British Council of Christians and Jews, al que pertenecían muchas personalidades prominentes de la vida intelectual, social y política de Gran Bretaña, y el Grupo de Trabajo Cristiano-Judío de Suiza”. (8)

El trabajo de la Conferencia de Friburgo se desarrolló en tres comisiones. En la “Comisión educativa”, se elaboró el programa de una “educación intercultural”: su propósito era bregar por el entendimiento y la buena voluntad hacia personas de otras etnias, otras religiones y

otras nacionalidades, y comunicar el significado de las contribuciones externas a la propia cultura. En la “Comisión civil” se analizó de qué manera los consejos nacionales y el Consejo Internacional de Cristianos y Judíos podían promover diferentes medidas para explicar, y también para incrementar, los intercambios internacionales, para que, por ejemplo, los niños pertenecientes a minorías étnicas o religiosas pudieran conocerse con otros niños en campamentos de verano. En la “Comisión religiosa”, se trató el significado del espíritu de Seelisberg para la Iglesia y para la Sinagoga, así como la libertad religiosa. Algunos discursos pronunciados en la reunión plenaria, referidos a las bases espirituales y éticas de nuestra cultura, suscitaron un particular interés.

Por ejemplo, Everett R. Clinchy destacó, en su discurso inaugural, la influencia formadora que había tenido la cultura de la tradición “judeocristiana” en el resto del mundo en los últimos siglos, a partir de Occidente, por ejemplo, sobre las culturas rusa, islámica, hindú y del Lejano Oriente, y el desafío que esa doble tradición representaba para ellas. Podría decirse que esas culturas no cumplieron con su deber de practicar una fraternidad universal, intercultural. Esto no podía suceder “ni en forma automática ni como un hecho natural”, sino que sería el resultado de una nueva educación intercultural: una educación para la justicia, la amistad, el entendimiento y la colaboración entre las culturas religiosas del mundo. (9)

Charles Journet y Jules Isaac hablaron desde las perspectivas católica y judía respectivamente, sobre las bases de nuestra cultura frente a los peligros que la amenazan. Journet veía en la apertura a Dios y a su Reino, tal como aparece en el Antiguo Testamento en Isaías, y como lo predicó Jesús, el motor de la historia del mundo. Tenemos que agradecer el mensaje del Reino de Dios, no sólo por la idea del progreso en la historia, sino también por considerar a la justicia como una virtud trascendental, y no meramente profana, así como la dignidad del hombre. Journet pensaba que esa cultura estaba amenazada por el ateísmo, el odio, la crueldad y la violencia que habita en los corazones humanos. (10) Jules Isaac se hizo dos preguntas: “¿Qué vale la pena salvar en nuestra cultura? ¿Qué podemos hacer para salvar nuestra cultura?” Respondió haciendo referencia a las bases espirituales de nuestra cultura: justicia, libertad, dignidad humana, búsqueda de la verdad, es decir, todo lo que constituye la grandeza, la dignidad y la nobleza del espíritu humano. Isaac lo encontraba ante todo en las tradiciones griega, judeocristiana y romana que dieron forma esencialmente a Occidente. Como un camino más para la salvación de nuestra cultura, también buscaba contacto con las elites espirituales del Islam, India y el Lejano Oriente, especialmente con las elites deseosas de trabajar por la paz espiritual: “Tenemos que abrir de par en par nuestras puertas y ventanas... Ése es el camino hacia la salvación”. (11)

Mirando hacia atrás, podemos maravillarnos por la relevancia que hoy tienen algunas propuestas y discusiones de la Conferencia de Friburgo de 1948, que pusieron el acento en la cooperación intercultural, fraternal y ético-espiritual entre las culturas del mundo.

La conferencia finalizó con varias declaraciones, recomendaciones y saluciones, que nos permiten asegurar que ese día reinó un clima amistoso tanto para el sionismo como para el ecumenismo. En su discurso, Jules Isaac describió a los israelíes que habían construido el Estado judío, como un *David redivivo*, que una vez más enfrentaba a Goliat y a los filisteos en el campo de batalla. En una explicación de su oración por la paz en Palestina, los miembros cristianos de la comisión religiosa hablaron de una paz “construida sobre la justicia... y que les posibilita a todos los judíos, los cristianos y los musulmanes vivir en armonía y entendimiento mutuo”. Al mismo tiempo, saludaron —en gran parte, desde el punto de vista de la lucha contra el antisemitismo, y en la esperanza de que, a través de la nueva instalación en

la Tierra de la Biblia, Israel encontrara una nueva fuerza espiritual para cumplir su vocación— la “restauración” del Estado judío en Palestina. En una declaración especial, los miembros judíos de la comisión religiosa señalaron que ellos esperaban lo mismo. También vale la pena mencionar el saludo que enviaron los miembros cristianos de la comisión a la Conferencia de Iglesias 1948 de Amsterdam, que fue la base del Consejo Mundial de Iglesias. El saludo pedía que se analizara el tema del antisemitismo.

### **Jaim Weizmann, doctor y doctor honoris causa de la Universidad de Friburgo**

El clima amistoso hacia el sionismo que se observó en la Conferencia de Friburgo también fue, en gran medida, un resultado del hecho de que, el 12 de septiembre de 1949, Jaim Weizmann fue elegido primer presidente del Estado de Israel. Weizmann se había graduado en Friburgo con un doctorado *summa cum laude* en 1899. En las bodas de oro de su doctorado, fue solemnemente recibido en la Universidad para renovar su grado. Una placa conmemorativa colocada en el hall de entrada del edificio principal de la Universidad, aún recuerda ese momento. En su informe del año académico 1948–1949, el rector Oskar Vasella escribió que la celebración de ese aniversario representaba “un acontecimiento singular en los anales de la historia de nuestra universidad, excepcional por la participación de muchas altas autoridades eclesiásticas y civiles, del representante del Estado de Israel en Suiza, y también por la activa participación de la comunidad judía de Friburgo. Fue un acto muy armonioso y honroso para la universidad. Las elevadas cualidades humanas del Dr. Weizmann, que habló con mucha emoción sobre la época de sus estudios en Friburgo, engalanaron la celebración. “Confiamos —dijo el rector Vasella— en que se cumplan las expectativas del Presidente, quien ofreció una explicación políticamente significativa de los lugares santos de Palestina, y alegrémonos de que nuestra universidad haya tenido la oportunidad de demostrar, frente a un público más amplio, nuestro espíritu de entendimiento humano y leal solidaridad con ex estudiantes de otras creencias”. (22)

### **Críticas y oposición a la Conferencia de Friburgo**

Pero no todos aceptaron la convergencia de la Conferencia de Friburgo con los objetivos del sionismo y del ecumenismo. El 25 de julio de 1948, Journet le escribió a Maritain: “Aquí, en Friburgo, se realiza una segunda sesión del Consejo Internacional de Cristianos y Judíos que se reunió el año pasado en Seelisberg. No entiendo bien el propósito de este congreso, que envía ‘Mensajes a las Iglesias’. Ayer hubo una discusión sobre el envío de un mensaje para saludar el establecimiento del Estado de Israel. Un protestante tomó la palabra para decir que se trataba de una cuestión puramente política. Un rabino protestó, diciendo que era una cuestión mística, que Israel estaba místicamente unido a la Tierra Santa, como ya se había sostenido en los primeros congresos sionistas, y que al decir esto, creía hablar en nombre de todos los judíos”. (13) El 13 de agosto de 1948, un preocupado Maritain respondió: “Habría que hablar con Visseur [el Dr. Pierre Visseur, secretario del Consejo]. Estas personas de la Conferencia de Cristianos y Judíos tienen buenas intenciones, pero son un poco torpes”. (14) Journet y Maritain temían que las declaraciones político-religiosas de la conferencia pudieran desacreditarla en ciertos círculos religiosos, y fue precisamente lo que ocurrió. A partir de ese momento, la Iglesia Católica tomó la precaución de evitar las declaraciones político-religiosas en relación con el Estado de Israel, sobre todo las que pudieran ofender a los musulmanes en general y a los cristianos palestinos en particular. La historia de la forma en que nació el decreto conciliar *Nostra Aetate* refleja ese estado de cosas. (15) El 20 de diciembre de 1949, en una “Instrucción sobre el Movimiento Ecuménico”, Pío XII permitió que el Santo Oficio

mencionara el peligro del indiferentismo. En 1950, Roma describió al ICCJ como una “organización indiferentista”, que ignoraba o minimizaba las diferencias de fe y moral, especialmente por sus programas de “fraternidad intercultural”. (16)

## **Segunda Conferencia del ICCJ en la Universidad de Friburgo, en 1987**

En 1987, cuarenta años después de los Puntos de Seelisberg, se llevó a cabo otra conferencia del ICCJ en la Universidad de Friburgo, esta vez con alrededor de 200 participantes. (17) El tema era la superación de las condenas como desafío educativo. Sin embargo, la conferencia será recordada especialmente por sus apasionadas discusiones sobre la construcción de un monasterio carmelita en Auschwitz, la beatificación de Edith Stein y la audiencia otorgada por Juan Pablo II al presidente austríaco Kurt Waldheim.

## **Estimular el diálogo judeo-cristiano**

Como podemos ver, durante las seis décadas transcurridas desde las conferencias de 1947 en Seelisberg y de 1948 en Friburgo, las relaciones judeo-cristianas siguieron siendo un tema sensible. Desde entonces, se han efectuado innegables avances en el plano teológico y en el plano interreligioso, que nos permiten trabajar hoy sobre bases renovadas. Pero subsisten muchos prejuicios y percepciones hostiles –no sólo entre cristianos y judíos, sino también en nuestro mundo en general– en la imaginación popular y en fundamentalismos de diversos signos. Por eso, al ICCJ todavía le queda mucho trabajo por delante, y no sólo al ICCJ. Espero que las reflexiones sobre esos tres días y el trabajo realizado sobre los Puntos de Berlín de 2009 aquí, en nuestra universidad, representen una contribución decisiva para progresar en este campo tan importante. Nos deseo a todos que nuestros intercambios sean verdaderamente fructíferos, siguiendo la tradición de las anteriores conferencias realizadas en Friburgo.

1) *Los materiales para el capítulo histórico de esta conferencia fueron preparados por Mariano Delgado. Véase también Mariano Delgado, Konferenz des Internationalen Rates der Christen und Juden an der Universität Fribourg 60 Jahre nach dessen Gründung, en: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 93 (2009) n° 1.*

2) *Véase la crónica de la conferencia y otras informaciones: Qu'est-ce que le Conseil international de chrétiens et de juifs?, en: L'Amitié judéo-chrétienne, n° 1 (septiembre de 1948) 13; Le Congrès de l'association internationale des chrétiens et de juifs à Fribourg (21–28 Juillet 1948), en: L'Amitié judéo-chrétienne, n° 2 (enero de 1949) 12–13; Die christlich-jüdische Konferenz von Freiburg, en: Neue Zürcher Zeitung (NZZ), 11 de agosto de 1948, 7; Christlich-jüdische Konferenz, en: Freiburger Nachrichten, n° 171, 27 de julio de 1948, 3; Fin du Congrès judéo-chrétien, en: Le Fribourgeois, n° 114 (1948) 3; Le Conseil international de chrétiens et juifs, en: La Liberté [Fribourg], 30 de julio de 1948, 4.*

3) *Véase William W. Simpson – Ruth Weyl, The International Council of Christians and Jews. A Brief History. Heppenheim 1988, 28.*

4) *Ibid., 15.*

5) *Véase Archiv für Zeitgeschichte (AfZ), NL Jean Nordmann, CJA, Ornstein an Nordmann, [24.] Juni 1948 (ohne Signatur: Dossier 294); véase también Simpson – Weyl 24.*

6) *Jacques Maritain: Contre l'antisémitisme, en: Nova et Vetera 22 (1946–47) 312–317 (Maritain escribió este texto el 28 de julio de 1947 en Roma; publicado también en: Jacques Maritain, Le mystère d'Israël et autres essais. Nouv. éd. augmentée. Ed. par le Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain. París 1990, 221–231.*

7) *Véase Christian M. Rutishauser, Jüdisch-christliche Arbeit von 1947–2007: was feiern – warum wir feiern!, in: 60 Jahre Seelisberger Thesen. Der Grundstein jüdisch-christlicher Begegnung ist gelegt! Berna – Friburgo – Zürich 2007, 14–19 (aquí, 17).*

- 8) *Die christlich-jüdische Konferenz von Freiburg*, en: *NZZ*, 11 de agosto de 1948, 7.
- 9) Véase el discurso de apertura en *AfZ* [véase arriba, nota 5].
- 10) El texto está publicado en *Charles Journet: Chrétiens et juifs*, en: *Nova et Vetera* 24 (1949) 238–244; *La Liberté*, 31 de julio de 1948, 2.
- 11) Véase *AfZ* [véase arriba, nota 5].
- 12) Véase *Universitas Friburgensis Helvetiorum, Bericht über das Studienjahr 1948–49. Erstattet vom derzeitigen Rektor Oskar Vasella. Freiburg/Schweiz 1949*, 16–17.
- 13) Véase *Jacques Maritain, Correspondance, vol. 3, 1940–1949, ed. Fondation du Cardinal Journet. Fribourg 1998*, 663–671 (aquí, 664).
- 14) *Ibid.*, 669.
- 15) Véase *Benedict T. Viviano, L’histoire de “Nostra aetate”, la Déclaration sur les relations de l’Eglise avec les religions non chrétiennes*, en: *Mariano Delgado –Benedict T. Viviano (ed.), Le dialogue interreligieux. Avec la collab. de Patricia Conforti. Friburgo 2007*, 11–20.
- 16) Véase *Simpson – Weyl* 29.
- 17) *Ibid.*, 63–64.

## **Baches, bifurcaciones y desvíos en el camino al Reino de Dios**

*Marc Saperstein*

Durante mis estudios rabínicos en la New York School del Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, tuve un maestro que nos decía: “Si alguna vez les piden con meses de anticipación el título de un sermón, y no tienen la menor idea del tema sobre el que querrán hablar tanto tiempo después, siempre podrán dar el título ‘Para un tiempo como éste’.” Cuando me pidieron un título hace un mes y medio, estuve tentado de seguir aquel consejo. Pero finalmente encontré uno un poco más colorido, aunque aún no sabía realmente qué iba a decir. Deberán juzgar ustedes mismos si es el título se ajusta a lo que sigue.

Mi verdadero propósito era presentar los que son, a mi juicio, los temas y desafíos teológicos más urgentes para el diálogo judeo-cristiano de hoy. Mi respuesta a esto será un poco extraña, ya que no hablaré de temas como Israel, casamientos mixtos o la beatificación de los papas Pío IX o Pío XII. Más bien, me gustaría ofrecer mi perspectiva, como un no profesional del diálogo, como un historiador y no un teólogo, de tres temas generales concernientes a nuestro enfoque de la comunicación interreligiosa.

### **Cuidado con las metáforas**

Hace algunos meses, oí algo en la radio mientras estaba concentrado en otra cosa, y por eso, debo confesar que no puedo proporcionar la fuente. Pero lo que decían me impresionó como algo enormemente perceptivo y válido. El que hablaba se refería a la habitual imagen retórica de marchar al futuro, y señalaba que esa metáfora era totalmente errónea. Cuando uno marcha hacia adelante, se supone que ve con claridad hasta cierta distancia delante de sí. La metáfora apropiada –al menos para los que no somos profetas– sería *caminar hacia atrás* al futuro. No vemos nada delante de nosotros: todo lo que vemos es el paisaje que está detrás, el camino que nos trajo adonde estamos en el presente. Nuestro avance hacia el futuro es ciego: la única guía procede de nuestra visión y nuestra memoria del pasado, y de los problemas que encontramos donde estábamos antes.

Además de la reflexión sobre la problemática naturaleza de la imagen específica de “marchar al futuro”, este comentario plantea un tema más amplio, que es el primer punto al que me gustaría referirme. Es la seducción de usar metáforas gráficas para sustituir un pensamiento analítico apropiado, la estrategia retórica de emplear metáforas gráficas para persuadir y convencer, a falta de una evidencia adecuada, y la necesidad de reconocer una metáfora que ocupa el lugar de un verdadero argumento racional. (1) Durante la Segunda Guerra Mundial, Churchill habló del “talón de Aquiles de Europa” como un blanco estratégico. Quienes realmente participaron en la invasión a Sicilia e Italia, descubrieron que la metáfora no reflejaba en absoluto la realidad.

Veamos algunos estremecedores ejemplos del poder de la metáfora en un discurso pernicioso. El primero es el de un trabajo escrito por un intelectual liberal alemán, publicado en 1819, en el contexto de debates sobre la emancipación de los judíos: Los judíos son como “una planta parásita de rápido crecimiento que se envuelve en el árbol aún saludable para chuparle el jugo de la vida, hasta que el tronco, debilitado y carcomido desde adentro, se consume”. (2)

El segundo pertenece al *Mein Kampf* de Hitler. Describe la experiencia del autor en Viena durante los años que precedieron a la Gran Guerra y dice: “¿Había alguna forma de suciedad o disolución, particularmente en la vida cultural, sin por lo menos un judío involucrado? Si usted corta cuidadosamente esa clase de absceso, encontrará, como un gusano en un cuerpo corrompido, a menudo encandilado por una luz repentina... ¡un judío!” (3) El tercero fue atribuido a Fritz Klein, un médico SS asignado al campo de concentración de Birkenau a lo largo de casi todo 1944, por Ella Lingens-Reiner, una médica judía, elegida para ayudar en la enfermería de Auschwitz. Un día estaban ambos observando la humareda negra que salía de las chimeneas de los crematorios, y Lingens-Reiner le preguntó a Klein: “¿Cómo puede usted compatibilizar esto con su juramento hipocrático?” La respuesta fue: “Cuando hay un apéndice gangrenoso, extirpamos el apéndice para salvar al paciente. El judío es el apéndice gangrenoso de la humanidad”. (4)

En todos estos casos, el lenguaje metafórico es utilizado para crear una imagen ilustrativa que apela a la emoción, para pasar por alto el proceso de análisis racional y pensamiento crítico, con resultados potencialmente catastróficos. (Nótese que ninguna de estas metáforas del antisemitismo moderno procede del discurso tradicional cristiano, sino de ámbitos completamente nuevos).

El problema no surge sólo con estos usos tan obviamente maliciosos de la metáfora. También con las imágenes que sustituyen el análisis en contextos menos ofensivos. Virtualmente cada palabra significativa de mi título, “Baches, bifurcaciones y desvíos en el camino hacia el Reino de Dios”, es una metáfora, y bastante problemática. “Reino” implica la metáfora de Dios como Rey, central en nuestras tradiciones bíblicas y litúrgicas, pero ciertamente suscita algunos problemas en nuestro contexto contemporáneo, en el que los reyes son o bien mascarones de proa relativamente impotentes, o bien tiranos autocráticos. Y “camino”. ¿Es esta realmente la metáfora adecuada para nuestra experiencia en la historia? Podría servir para el pasado, como en el título del libro de Kart Schleunes *The Twisted Road to Auschwitz (El tortuoso camino a Auschwitz)*, pero ¿sirve para el futuro, como en “El camino hacia adelante”, un título fundamental del borrador de nuestro documento? (5) ¿Existe realmente un solo destino en la historia, donde termina el camino? ¿Existe un único camino hacia ese destino, o hay caminos paralelos? ¿Desvíos de la ruta más directa? ¿Podría ser *laberinto* una metáfora igualmente plausible para las complejidades de la historia? ¿O quizás incluso –como muchos lo pensaron– una ancha pista ovalada, o una cinta de Moebius, girando sobre sí misma? ¿Existe un GPS infalible que siempre nos lleve, independientemente de dónde estemos, hacia el destino, si seguimos sus instrucciones?

Una de las metáforas viales que usamos con frecuencia en el diálogo judeo-cristiano es “la separación de los caminos”. Esto da la imagen de personas que marchan juntas por un camino hasta que llegan a una bifurcación, y entonces se separan. Pero ¿los dos caminos llevan finalmente al mismo destino, o uno de los caminos –el que toma el pueblo judío– gira en círculos y nunca llega al destino del otro? ¿O quizá no hay ningún destino en absoluto, sino sólo un camino, o dos caminos, y el propósito no es llegar a destino, sino el camino en sí mismo? Por supuesto, no hay ninguna respuesta demostrable a estas preguntas, que tratan esencialmente de imágenes y representaciones, no de la realidad.

Es posible que la propia metáfora de la separación de los caminos sea engañosa. (6) Daniel Boyarin ha sugerido una analogía muy diferente, basada en los lenguajes del sudeste de Francia y el noroeste de Italia. Hay en la actualidad algunas fronteras en las que de un lado se habla francés y del otro, italiano. Pero “en el terreno”, cuando uno viaja de una región a la

otra observando los dialectos locales de cada aldea, encuentra cada vez más elementos identificados con el otro idioma que se mezclan gradualmente con el primer idioma, hasta que finalmente empiezan a predominar los elementos del segundo. (7) Esta es una atractiva metáfora alternativa para reemplazar a la de la separación de los caminos: no una ruptura repentina, sino muchos individuos sin una identidad claramente demarcada de una u otra religión, que se van diferenciando gradualmente. (8)

Veamos con un poco más de detalle otro ejemplo de pensamiento metafórico. En el verano de 2000, preparé un trabajo para la Conferencia sobre el Holocausto de Oxford, titulado “Remembering for the future”, que analizaba el estado de la investigación académica sobre la continuidad o la discontinuidad entre la doctrina y las actitudes cristianas antijudías, y los campos de exterminio nazis. (9) Muchos estudiosos pueden situarse claramente de uno u otro lado, haciendo hincapié en los elementos de continuidad con el pasado cristiano, o en la novedad del plan nazi. Una popular posición intermedia, que sostienen muchos académicos a los que respeto, tanto de la comunidad judía como de la cristiana, está representada por la imagen del “terreno fértil”: la enseñanza cristiana del desprecio a lo largo de muchos siglos proveyó un terreno fértil en el cual “pudo crecer la planta venenosa del odio [de los nazis] hacia los judíos”, y producir la implementación de un plan de asesinato masivo. (10)

Recordemos que esta es simplemente una metáfora que no reemplaza a los argumentos que demostrarían la validez de la idea de una continuidad entre las doctrinas cristianas y los campos de exterminio. Para justificar la metáfora, se esperaría una prueba que documentara una correlación entre el nivel de devoción religiosa tradicional de los cristianos en la población alemana en general, y el grado de su apoyo al programa nazi antijudío. Que yo sepa, no hay ninguna prueba de que exista tal correlación: es posible que el Partido Católico Alemán de Centro haya sido complaciente con el nazismo, pero esto de ningún modo constituyó una base de apoyo. No se necesita apelar a la doctrina tradicional cristiana sobre los judíos para explicar por qué la mayoría de los católicos polacos bajo la ocupación nazi se negaron a desafiar a las autoridades alemanas escondiendo judíos, cuando todos saben que el castigo por tal desafío era la ejecución sumaria. Y la conjetura de que, si no hubieran estado imbuidos del discurso cristiano tradicional antijudío, las masas de la Polonia ocupada se habrían alzado para evitar que operaran los campos de exterminio en su territorio, es un absurdo evidente.

Aunque, por supuesto, yo fui uno de los firmantes de la declaración *Dabru Emet*, no estuve de acuerdo con la afirmación de que “Sin la larga historia de antijudaísmo cristiano y la violencia cristiana contra los judíos, la ideología nazi no habría podido imponerse ni llevarse a cabo”: un argumento contrafáctico imposible de demostrar. Los registros históricos y los siguientes ejemplos de genocidios (por ejemplo en Camboya) me llevan a la conclusión más pesimista de que un gobierno autoritario puede demonizar a un grupo minoritario, con resultados letales, en un período de tiempo espantosamente corto, sin una larga tradición de siglos de actitudes negativas. Los nazis no necesitaron ningún “terreno fértil” para implementar su programa, y no está claro que la herencia del antijudaísmo cristiano haya facilitado su tarea. Su propósito no era hacer crecer una planta, sino destruir a un pueblo. Realmente, debemos tener “cuidado con las metáforas”.

### **Ninguna precondition, ningún ultimátum**

Una de las reglas básicas del diálogo tal como yo lo entiendo, es entrar a él sin precondiciones. El propósito es articular nuestra propia interpretación de nuestra tradición

religiosa de una manera que sea comprensible para los otros, y escuchar con actitud receptiva las articulaciones de la otra tradición en su propia integridad, de modo de profundizar nuestra comprensión tanto de lo que tenemos en común como de nuestras diferencias. De ninguna manera se trata de convencer a los otros de que están equivocados, ni de presionarlos para que cambien. Si surgen cambios desde el interior de una tradición como resultado de una dinámica interna estimulada por la comunicación del diálogo, serán, por supuesto, bienvenidos, pero esto es muy diferente de la actitud “ustedes deben cambiar esto y aquello, o no tenemos nada de qué hablar”.

Una broma judía interna: Un judío y un cristiano entablan un diálogo por primera vez. El judío le dice al cristiano: “Si queremos tener algo de qué hablar, usted debe renunciar a las doctrinas de la Trinidad, de la Encarnación, del parto virginal de María y de la expiación vicaria”. “Ese es un pedido bastante serio”, responde el cristiano. “A decir verdad, en ese caso no quedaría mucho de la teología cristiana. Y dígame, ¿qué estaría dispuesto usted a dar a cambio?” El judío piensa un momento y dice: “Yo volveré con mi gente: creo que puedo conseguir que acepten renunciar al segundo *Yekum Purkan*” (por el contexto, pueden darse cuenta de que este es uno de los fragmentos menores de la liturgia tradicional judía).

En general, el diálogo se lleva a cabo entre representantes de varias religiones que comparten una perspectiva de apertura a nuevas ideas, a puntos de vista alternativos, a ampliar la visión del mundo, a la posibilidad de aprender de quienes son diferentes a ellos. Los cristianos evangélicos fundamentalistas y los judíos ultraortodoxos seguramente tendrían algo para aprender unos de otros sobre la forma de enfrentar problemas y desafíos comunes del mundo secular, pero no suelen sentir ninguna inclinación a hablar entre ellos. ¿Y qué ocurre con los judíos liberales y los cristianos evangélicos? Esto es bastante complicado.

Participé una vez en esta clase de diálogo, y oí a un prominente teólogo evangélico norteamericano presentar su posición en términos absolutamente intransigentes: “Nosotros, los evangélicos, sostenemos que por el acontecimiento de Cristo, el judaísmo, como religión, ha sido sustituida, y su fin propedéutico fue cumplido. Desde que llegó el Mesías y ofreció su sacrificio culminante, en el judaísmo como religión, no hay, a nuestro juicio, ni templo, ni sacerdocio, ni altar, ni expiación, ni perdón, ni salvación, ni esperanza eterna. Se suelen usar expresiones ásperas e irritantes en cuanto a la discontinuidad salvífica [del judaísmo]: abrogación, desplazamiento y negación. Y esas expresiones se emplean, lo aseguro, con cierta conciencia de que seguramente suenan ásperas e irritantes a los oídos de los judíos”. (11)

Estas palabras no fueron pronunciadas con una arrogante condescendencia, sino con cierta angustia. ¿De qué manera respondo yo a ellas, como judío creyente? ¿Me pongo de pie y salgo de la habitación? ¿Desestimo al que habla como si fuera un Neanderthal teológico que no merece una atención seria? ¿Le digo que si quiere hablar con nosotros, tendría que cambiar su creencia, abandonar, no la Trinidad y la Encarnación, pero al menos la teología de la sustitución, aceptar la permanente Alianza de Dios con el pueblo judío, y admitir que los judíos pueden salvarse sin Cristo? Hablo sólo en mi propio nombre cuando digo que mi enfoque sería diferente. Sin duda, confirmarí su intuición de que las palabras suenan ásperas e irritantes a los oídos judíos, pero intelectualmente puedo reconocer las bases de esas creencias en la doctrina cristiana clásica, y emocionalmente, puedo valorar la honestidad de alguien que las afirma hoy, a pesar de todas las presiones para adoptar un punto de vista más pluralista, tolerante y amplio. En última instancia, su idea sobre el judaísmo me dice algo, no sobre el judaísmo, sino sobre el teólogo y su propia religión. Mi propio sentido del valor del

judaísmo no depende de su reconocimiento de mi fe como una manera válida de cumplir lo que Dios espera y exige de una pequeña minoría de la raza humana.

En este contexto, querría volver por un momento al tema que suscitó tantas reacciones airadas: el permiso otorgado por el papa Benedicto XVI a los católicos que quisieran usar la versión del “rito extraordinario” de la oración del Viernes Santo “por los judíos”. Como todos sabemos, el texto autorizado por el papa Benedicto reza para que “nuestro Dios y Señor ilumine sus corazones, para que reconozcan a Jesucristo salvador de todos los hombres”. Y le pide a Dios: “Concede por tu bondad que la plenitud de los pueblos entre en tu Iglesia y todo Israel sea salvado”. Esto fue percibido, a mi juicio correctamente, como un retroceso con respecto a la versión del Misal Romano de 1970 del papa Pablo VI, que habla de la plenitud de la redención para el pueblo judío, sin ninguna referencia al reconocimiento de Jesús como Salvador de toda la humanidad.

Esta actitud de Benedicto XVI provocó una especie de tormenta de protestas entre los miembros de la comunidad judía, especialmente en Europa. Las comunidades judías oficiales de Alemania, Austria e Italia proclamaron que interrumpirían todos los programas de diálogo con la Iglesia, como muestra de su consternación, después de que no se cumpliera una “exigencia”, con una fecha tope, del Consejo Central de los Judíos Alemanes, de modificar esa plegaria. Unos 1600 rabinos de todo el mundo (yo no estaba incluido) presentaron una protesta formal. El rector de nuestro seminario hermano Abraham Geiger College, escribió que “la consternación de autoridades judías... es causada por la observación más general de que encumbrados representantes de la Iglesia Católica parecen estar insistiendo otra vez en que la misión hacia los judíos es un mandato natural para la Iglesia”. Nadie presentó pruebas de esta aseveración, y me pregunto si existe alguna. Mi interpretación es que la posición de la Iglesia Católica sobre este tema sigue siendo, y seguirá siendo, sustancialmente distinta a la de la Alianza Evangélica Mundial, que emitió recientemente un documento llamando a sus miembros a renovar su “compromiso con la tarea de evangelizar a los judíos”. (12)

Mi posición personal sobre esto fue completamente diferente:

**a.** Conociendo la influencia de grupos tradicionalistas dentro de la comunidad judía que se oponen a todo cambio, especialmente en dirección al liberalismo, me doy cuenta de que esta decisión del Papa fue motivada esencialmente por consideraciones internas: una concesión a los tradicionalistas que se consideró bastante crítica como para irritar a algunos dentro de la comunidad judía. Yo creo que en tales circunstancias, nosotros, los judíos, debemos recordar que la Iglesia es una institución enorme y compleja, y que mantener la mejor relación posible con la comunidad judía, aunque es importante, no está (y no debe esperarse que esté) a la cabeza de su lista de prioridades.

**b.** A mi juicio, los judíos tenemos el mismo tipo de problema en nuestra propia liturgia: un punto que se admite en términos generales hacia el final del borrador del documento del ICCJ. Uno de los pasajes más importantes de la liturgia judía es la plegaria *Aleinu*, que se dice al finalizar la mañana, la tarde y el servicio de la noche. El comienzo de esa plegaria enfatiza una afirmación particularista de la identidad y la misión judías: Alabamos a Dios, según una traducción, “porque no nos hizo como las naciones de otras tierras, y no nos ha asentado igual que a las otras familias de la Tierra”. El texto original de la plegaria señala un claro contraste: “Pues ellos se prosternan ante la vanidad y el vacío, y rezan a un dios que no salva, mientras que nosotros nos prosternamos delante del Soberano Rey de reyes, el Santo, bendito sea”.

En la Baja Edad Media, algunos sabios que se convirtieron del judaísmo al cristianismo les hicieron saber a las autoridades de la Iglesia que la palabra “vacío”, en la frase “ellos se prosternan ante la vanidad y el vacío” (tomada en realidad de Is 45, 20, en una polémica contra la idolatría), era una palabra en clave que significaba “Jesús”, porque el valor numérico de las letras de la palabra hebrea *va-rek* era idéntico al de la palabra “Yeshu”. Por lo tanto, los judíos eran culpables de blasfemia, y eso violaba las reglas básicas de la tolerancia: los judíos estaban autorizados a decir sus propias plegarias, pero no a insultar los *sancta* del cristianismo. (17) Como resultado de ello, varios gobiernos prohibieron ese pasaje, y las comunidades askenazíes lo eliminaron de sus libros impresos de oraciones. Las comunidades sefardíes y orientales lo conservan. En la actualidad, existe una tendencia a restaurar la formulación original incluso en las comunidades askenazíes ortodoxas.

Este es, a mi juicio, un problema interno judío. Aun si no se hiciera ninguna asociación con Jesús, las controvertidas frases afirman que las naciones gentiles del presente no tienen acceso al verdadero Dios, que sólo es adorado por los judíos. Todos los libros de oraciones liberales y reformistas eliminan esas frases, y la mayoría las sustituye por una formulación positiva.

Me pregunto, sin embargo, cómo reaccionarían los judíos si un grupo de cristianos le dijera al Gran Rabino de Israel, o a la United Synagogue del Reino Unido: “Deben impedir que los judíos digan en sus oraciones esas palabras que nos parecen ofensivas. De lo contrario, interrumpiremos nuestro diálogo con ustedes”. Los judíos se resistirían a actuar bajo esa presión externa.

En realidad, la continuación de la plegaria *Aleinu* es más parecida al problema suscitado por la liturgia del Viernes Santo. Mientras que la primera parte es particularista, al afirmar la singularidad de la identidad judía, la segunda parte es universalista, pues expresa la esperanza de que Dios elimine a todos los ídolos de la tierra y los falsos dioses sean completamente destruidos: “todos los seres humanos invocarán Tu nombre..., todos los que moran sobre la Tierra reconocerán que ante Ti toda rodilla debe doblarse y toda lengua debe jurar lealtad...” Cuando fui creciendo, me enseñaron que ese universalismo era un modelo de apertura mental, ya que se rezaba para incluir a todos, sin excepción, en la adoración al único verdadero Dios. Sólo mucho más tarde empecé a preguntarme en qué era esto tan diferente del universalismo de la Iglesia, que reza para que todos (incluyendo a los judíos) reconozcan a Jesús como salvador universal. (14) Y aun tomando en cuenta, por supuesto, las obvias diferencias históricas, me pregunté por qué los hindúes no considerarían ofensivo el “universalismo” de nuestra plegaria, si los judíos impugnan el “universalismo” del “rito extraordinario” de la liturgia del Viernes Santo. (15) Aunque algunos aspectos de otras tradiciones nos perturben y hasta nos ofendan, no deberíamos poner ninguna precondition para el diálogo, ni recurrir a ningún ultimátum.

### **No al falso testimonio**

Mi mentor en el diálogo judeo-cristiano, Krister Stendahl, de bendita memoria, solía decir que el primer mandamiento del diálogo es “No levantarás falso testimonio contra tu prójimo”.

Mi maestro Eugene Borowitz escribió un libro titulado *Contemporary Christologies: A Jewish Response*. Se basa en una atenta lectura de trabajos de prominentes teólogos cristianos, que le habían recomendado varios intelectuales cristianos a los que él respetaba. Recuerdo haber oído a Borowitz hablar en público sobre la recepción de su inusual libro dentro de la comunidad judía. Un distinguido intelectual tradicionalista le dijo a Borowitz: “Mi problema

con su libro es que usted no toma en serio la categoría de idolatría”, que es, sin duda, una categoría importante en la ley judía. Borowitz respondió: “Leí a esos escritores con sumo cuidado, y no encontré en su análisis de Jesús o de la Trinidad nada que tuviera que ver con mi concepto de idolatría”. La réplica fue: “Bueno, entonces no son realmente representativos del cristianismo”.

Esta respuesta recuerda el antiguo dicho: “No me confundas con hechos, que ya tengo mi criterio formado”. Esa mentalidad, tan antitética con el verdadero diálogo, es bastante habitual en ambos lados: hacer hincapié en los componentes más conflictivos de la otra religión, simplificar demasiado, sacarlos de contexto, identificarlos como la esencia de la otra fe, y contrastarlos con los componentes razonables y políticamente correctos de la propia. Me gustaría ejemplificar esta tendencia no con respecto a la teología, sino en la cuestión del fanatismo y la intolerancia dentro de nuestras tradiciones religiosas.

Hace más o menos un mes, vi el anuncio de un nuevo libro titulado *The Legacy of Islamic Antisemitism: From Sacred Texts to Solemn History*, editado por Andrew G. Bostom (Prometheus Books, 2008). Sus 766 páginas contienen pasajes (traducidos) del Corán, con abundante material de comentaristas clásicos musulmanes, de *La vida del Profeta*, colecciones de *Hadith* o declaraciones atribuidas al Profeta y transmitidas por una tradición autorizada, y pasajes de expertos legales. Además, hay muchos ensayos de especialistas en Islam, autoridades sumamente respetadas. Todo el material tiene un único foco: el discurso islámico, la política y el comportamiento con respecto a las *dhimmi* (las minorías religiosas toleradas) en general, y a los judíos y el judaísmo en particular.

Por lo que pude ver, no hay allí material inventado. Todo existe realmente en la tradición islámica y en los estudios académicos sobre la tradición islámica. Pero el conjunto del material del libro es negativo. El objetivo del libro no es ofrecer un cuadro completo del discurso, la política y el comportamiento islámicos con respecto a las minorías judías en los países islámicos, sino más bien seleccionar lo negativo y presentarlo en inglés en forma exhaustiva. Al leer este libro, se hace imposible imaginar cómo muchas comunidades judías vivieron bajo gobiernos islámicos —en un momento (en el siglo X), fue el 90% de los judíos del mundo—, fueron toleradas, sobrevivieron e incluso de desarrollaron bajo el dominio islámico, su cultura fue inmensamente enriquecida gracias a textos que estaban al alcance de los judíos en lengua árabe, y produjeron a su vez una rica literatura judía escrita en árabe. No puedo entender el propósito de este libro, fuera del de transmitir el mensaje de que hoy no existe ninguna posibilidad de lograr una coexistencia pacífica entre judíos y musulmanes. En su enorme erudición movilizada para lo que yo considero un objetivo pernicioso, me recuerda a *Entdecktes Judentum* de Eisenmenger, un libro de 2100 páginas publicado en 1699, que escudriñaba textos judíos clásicos para presentar evidencias de su redomada hostilidad contra todos los gentiles, y especialmente contra los cristianos. (16)

Y como todos sabemos, existe también una literatura sustancial de escritura judía que presenta una perspectiva parcializada del cristianismo, y de la política y la conducta cristianas hacia los judíos. *The Devil and the Jew*, de Joshua Trachtenberg, tiene esa característica: reseña y documenta imágenes negativas del judío provenientes de fuentes cristianas. (17) O *The War Against the Jew*, de Dagobert D. Runes, el último libro de este prolífico escritor, que no está organizado temáticamente, sino con breves entradas por orden alfabético. (18) O *Every Day Remembrance Day: A Chronicle of Jewish Martyrdom*, de Simon Wiesenthal, que comienza el 1º de enero y termina el 31 de diciembre, y en el que relata hechos ocurridos cada día de cada año de la lista, en los que fueron perseguidos o asesinados judíos, como dice Wiesenthal,

en una acción siempre “dirigida por cristianos: en primer lugar, por la Iglesia Católica, y luego por la Iglesia Ortodoxa”. (19) Y *The Crucified Jews: Twenty Centuries of Christian Anti-Semitism*, del prolífico académico Dan Cohn-Sherbok. (20)

Como resultado de esta clase de libros, muchos judíos razonablemente informados llegan al diálogo con una letanía de persecuciones en su repertorio: Cruzadas, asesinatos rituales, profanaciones de hostias, Inquisición, expulsiones, pogroms. Irónicamente, la difamación “Sus antepasados mataron a nuestro Salvador” fue reemplazada, en la dirección contraria, por “Sus antepasados mataron a nuestros antepasados”. He pasado una buena parte de mi carrera académica tratando de luchar contra estas presentaciones excesivamente simplistas del pasado, enseñando a estudiantes norteamericanos, hablando en las sinagogas (y ahora en la organización Limmud), y publicando ensayos y reseñas, por mi compromiso con una imagen histórica más equilibrada y matizada, pero también porque creo que esa actitud puede provocar un sentimiento de superioridad moral en los judíos y culpa en los cristianos, y ninguna de esas emociones es buena para un diálogo saludable.

Debemos dejar de juzgar las doctrinas y conductas premodernas con los estándares del multiculturalismo, el pluralismo, y la corrección política de nuestra época. Debemos reconocer que nuestras dos tradiciones –y también la tradición islámica– son multivalentes, y contienen material que se puede usar para justificar una visión estrecha y prejuiciosa del otro, el de afuera, y también como base de tolerancia, entendimiento y respeto mutuo. Terminemos con las actitudes de (metafóricas) fiscales y testigos hostiles. Dejemos de levantar falso testimonio contra nuestros prójimos, o contra los antepasados de nuestros prójimos.

Existen en la actualidad desafíos urgentes que requieren cooperación entre judíos y cristianos y musulmanes que tomen muy en serio una fe basada en las Escrituras, estén abiertos a la inspiración de lo mejor de la cultura moderna, y aprecien la libertad de la democracia secular. La amenaza de la degradación del medio ambiente que devasta nuestro hogar compartido, que nos han encomendado traspasar a las generaciones futuras, y las turbulencias económicas que parecen sacudir las bases de nuestras certezas como un terremoto, tienen una causa común: el hecho de priorizar la autoindulgencia material de corto plazo por sobre los compromisos de largo plazo. Comparados con esos desafíos, la formulación de la plegaria del Viernes Santo o una declaración sobre la política del gobierno israelí parecen casi triviales. El ICCJ ha mostrado que puede seguir fortaleciendo una alianza basada en el conocimiento y el respeto, una alianza que nos llevará más allá de los baches, las bifurcaciones y los desvíos, mientras proseguimos nuestra difícil marcha hacia atrás en dirección al futuro.

11 *Me estimuló a reflexionar sobre este tema un discurso pronunciado en los años 1980, durante el gobierno de Reagan, por Barney Frank, que fue durante muchos años miembro de la Cámara de Representantes de Estados Unidos. En un momento de su alocución, Frank citó una frase frecuentemente usada en esa época para justificar la política económica de Reagan: “La marea alta levanta todos los barcos”, o dicho de otro modo, cuando mejora la economía general, todos se benefician. Frank dijo: “Quizá sea cierto para las personas que están en los barcos, pero ¿qué pasa si durante la marea alta usted está parado en el fondo del agua, tratando de mantener la cabeza sobre la superficie?” Frank no quería expresar –y es algo que guardé en mi mente desde entonces– una simple crítica a una política económica específica, sino plantear un cuestionamiento general al hecho de sustituir el análisis por las metáforas.*

21 *Christoph Henrich Pfaff, “Über das Verhältnis christlicher Regierungen und Staaten gegen die Juden in dem gegenwärtigen Zeitpunkte”, citado en Jacob Katz, From Prejudice to Destruction, p. 150.*

31 *Mein Kampf, una selección fácilmente accesible en The Jew in the Modern World, ed. Paul Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz, segunda edición (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 638.*

41 *Citado por Robert Jay Lifton, The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide, p. 232.*

51 *También hay un capítulo titulado “Antecámara del Holocausto”, que repasa la política del Vaticano en los años 1920 y 1930: la metáfora sugiere que al estar en la antecámara, la gente podía haberse dado cuenta de lo*

que sucedería en la sala principal: David I. Kertzer, *The Popes Against the Jews* (New York: Alfred A. Knopf, 2001), pp. 264–91.

6| Philip Alexander sugiere la alternativa de dos círculos, que se superponen en varios momentos en la antigüedad y finalmente se separan: *The ‘Parting of the Ways’ from the Perspective of Rabbinic Judaism*”, en *Jews and Christians: the Parting of the Ways A.D. 70 to 135* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991), p. 2.

7| Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* (Stanford: Stanford University Press, 1999), p. 9. Boyarin también analiza el problema de las metáforas familiares para las religiones: ¿el cristianismo es una “religión hija” o una “religión hermana” del judaísmo? (pp. 1–2).

8| Los idiomas seguramente constituyen una analogía apropiada para la religión. En su libro *The Dignity of Difference*, el gran rabino británico Jonathan Sacks sugiere que las diferentes religiones podrían considerarse sin duda como lenguas diferentes, cada una de ellas con sus puntos fuertes y sus bellezas, compatibles con los pueblos que las aprenden desde la temprana infancia, y algunas debilidades. Esta me parece una analogía bastante audaz para un judío ortodoxo, y sin duda para un creyente ortodoxo de cualquier religión. Lamentablemente, el rabino Sacks se sintió presionado o forzado por la corte religiosa judía ultraortodoxa del Reino Unido para suprimir formulaciones que sugirieran la posibilidad de que el judaísmo no tuviera un monopolio de la verdad, y que las demás religiones también pudieran transmitir verdades. Yo sugeriría una orquesta como metáfora para las relaciones interreligiosas. Grandes agrupamientos o familias de instrumentos: cuerdas, maderas, cobres, percusión. Dentro de las familias, instrumentos diferentes, que reflejan la diversidad dentro de las tradiciones religiosas. En la mayoría de las filas de instrumentos, tocan varios músicos. Cada uno de ellos tiene su parte para tocar, su contribución para hacer. A veces, todos tocan al unísono; a veces, una familia o un grupo de instrumentos toca la melodía, mientras otros están en silencio, o ejecutan la armonía, o una contramelodía, o la misma melodía en contrapunto. La ejecución sólo está completa cuando cada instrumentista desempeña su papel, mientras escucha a los otros y observa al divino conductor, que depende de los músicos para crear armonía, antes que disonancia. Pero, una vez más, esto es sólo una metáfora, y no un sustituto del análisis.

9| Marc Saperstein, “Christian Doctrine and the ‘Final Solution’: The State of the Question”, en *Remembering for the Future: The Holocaust in an Age of Genocide*, editado por John K. Roth, 3 tomos (Hampshire, UK: Palgrave Publishers, 2001), pp. 814–41.

10| Obispos franceses, *Declaración de arrepentimiento, 1997*, citado por Daniel Jonah Goldhagen, *A Moral Reckoning* (New York: Alfred A. Knopf, 2002, p. 226). Cf. John Pawlikowski, “There is no question that Christian anti-Semitism provided an indispensable seedbed for Nazis”—“The Holocaust and Contemporary Christology”, en Fiorenza and Tracy, editores, *The Holocaust as Interruption*, p. 44.

11| Vernon C. Grounds, en *Evangelicals and Jews in an Age of Pluralism*, ed. Marc Tanenbaum (Grand Rapids, 1984), p. 207.

12| *Jewish Chronicle*, 3 de octubre de 2008, p. 6.

13| Aunque la palabra “va-rek”, y “vacío”, no tuvo originalmente, por supuesto, la intención de ser una palabra en clave para significar “Jesús”, no es improbable que algunos judíos medievales y de la primera modernidad pensarán en Jesús cuando decían la palabra en su plegaria, y quizás algunos judíos contemporáneos también lo hagan.

14| Yo también me pregunté (irónicamente) si los talibanes respondieron a los sentimientos de esta oración cuando, en 2001, destruyeron las estatuas de Buda en Bamiyan.

15| Yo compararía el universalismo del Aleinu (cuando reza para que todos los seres humanos reconozcan la verdad que ahora sólo nosotros reconocemos) con un ejemplo de un universalismo más positivo de nuestra liturgia, que señala aquellos aspectos de la condición humana compartidos por todos los seres humanos. Se encuentra en una plegaria central de los Días Terribles Unetaneh tokef, que según los estudiosos, está originalmente basada en un poema litúrgico cristiano bizantino, y tiene fuertes afinidades con el Dies irae de la misa de Requiem latina: véase Eric Werner, *The Sacred Bridge: Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church During the First Millennium* (1959), pp. 252–55. “Este día, todos los que entran al mundo pasan ante Ti como un rebaño de ovejas... Tú pones un límite a la vida de cada criatura y determinas su destino... Del polvo viene el hombre y al polvo volverá. Pasa su vida ganándose el sustento, pero es frágil como una vasija que se quiebra, hierba que se seca, flor que se marchita, sombra pasajera y nube que se disuelve, brisa fugaz y polvo que se esparce, como un sueño que se desvanece. Pero Tú eres el rey, el Dios vivo, el eterno”.

16| Se puede encontrar una referencia útil y accesible sobre Eisenmenger en el primer capítulo de Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), pp. 13–22. Katz reconoce la “tremenda erudición” del autor, y señala que si bien “no falsifica sus fuentes”, presenta una selección de textos judíos que no reflejan la realidad de actitudes y comportamiento judíos hacia los cristianos contemporáneos.

17| Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Antisemitism* (New Haven: Yale University Press, 1943; reedición: Philadelphia: JPS and Cleveland: World Publishing Company). Véase mi nuevo prólogo a la reedición de 1983 de JPS.

18| Dagobert D. Runes, *The War Against the Jew* (New York: Philosophical Library, 1968). En el prefacio se nos informa: “De púlpito en púlpito, todos los domingos y días santos, en cada Iglesia de Cristo, se lanzaba un frío odio contra las desventuradas familias judías. Y esa enseñanza de odio no ha cesado hasta el día de hoy [en 1968]. Pronto, el frío odio se convirtió en actos exaltados, y de un extremo al otro de Europa, la todopoderosa Iglesia Católica pasó a los judíos por la hoguera y la espada. Ni los niños, ni las mujeres, ni los inválidos se salvaron” (p. xvi). El libro es realmente un bochorno para cualquiera que tenga conocimientos históricos y un mínimo sentido de precisión e imparcialidad.

19| Wiesenthal, p. 9. Un ejemplo sería el 25 de agosto. El primer año es “1255: un judío en Lincoln, Inglaterra, es víctima de un libelo de sangre”. La segunda fecha es “1941 – Durante una redada nocturna, varios miles de judíos son sacados del ghetto de Minsk, Bielorrusia, URSS, y asesinados”, así como otras atrocidades cometidas en los comienzos de la invasión alemana a la Unión Soviética, seguidas por otros hechos relacionados con el Holocausto de 1942, 1943, y 1944 (p. 191). No se establece explícitamente ninguna conexión entre el libelo de sangre y el asesinato de los judíos de Minsk, pero la mera yuxtaposición sugiere la continuidad.

20| Dan Cohn-Sherbok, *The Crucified Jew: Twenty Centuries of Christian Anti-Semitism* (London: HarperCollins, 1992, Grand Rapid, Mich., Eerdmans, 1997); véase la reseña de Eugene Fisher en *Missiology*.

## **El redescubrimiento de “un inmenso patrimonio”**

Una reflexión católica sobre los Doce Puntos de Berlín

*Síntesis de la declaración de 2008 del obispo Richard Sklba*

Las reflexiones de Sklba comienzan con tres paralelos entre la comunidad judía y la comunidad cristiana del primer siglo de la era común, y nuestras comunidades actuales, con el objeto de fijar el escenario para entender las clases de diálogo que se necesitan hoy. Primero: en su apasionada búsqueda de la verdad, los debates dialógicos del primer siglo (EC) se caracterizaban por la diferenciación sin exclusión. Segundo: el diálogo entre los cristianos judíos y los judíos tenían un peso moral, y la obligación de poner en práctica lo que el diálogo descubría. Tercero: los diálogos del primer siglo mostraban una plena conciencia de nuestro estado de “desconocimiento” en materia de diálogo interreligioso.

Uno de los temas más urgentes del diálogo cristiano-judío de esta época es el cultivo de la memoria en las mentes y los corazones de los cristianos. La memoria es más que un recuerdo psicológico o un simple relato tal como lo cuentan los libros de historia: es un acto espiritual que debe ser desarrollado por las siguientes generaciones, hasta que se vuelva una parte integrante de la cultura cristiana.

Otro tema urgente para el diálogo de hoy es la necesidad de que ambas comunidades continúen trabajando en una técnica particular de colaboración para mejorar la comunicación. Un ejemplo es el del papa Juan Pablo II, quien, para implementar el documento *Nostra Aetate*, puso en práctica una técnica comunicacional que le daba seguridades al Otro religioso y evitaba malentendidos. Fue esencial la capacidad de Juan Pablo II para entender la posición y la tradición de los judíos no sólo desde el punto de vista cristiano, sino también desde el punto de vista judío. En su enfoque para comunicarse con los judíos, desempeñó un papel central su comprensión de los temores que éstos albergan por motivos históricos.

El papa Benedicto XVI extendió los temas del diálogo a un compromiso común para buscar la verdad que se conoce por la fe y por la razón. Así, el objetivo del diálogo interreligioso es un intercambio de creencias religiosas, y de principios de fe y prácticas religiosas sostenidos durante largo tiempo.

Los actuales desafíos teológicos residen sobre todo en la interpretación de la Alianza, es decir, en el análisis teológico de la discontinuidad de las comunidades judía y cristiana. Entender la Alianza es fundamental para la identidad de Israel y de la Iglesia. De una comprensión correcta de este concepto depende, por ejemplo, la reivindicación de la tierra por parte de Israel, la manera en que las teorías cristianas de la salvación relacionan a la comunidad judía con Dios, y, sobre todo, el delicado problema de la misión y la evangelización, que hoy provoca vehementes debates. Esto puede ser objeto de un análisis conjunto en el diálogo. Para los cristianos, la redención que se obtiene por la muerte y la resurrección de Cristo tiene un significado universal. Por otra parte, el llamado de Dios a Israel es permanente e irrevocable. Todavía no se ha encontrado una fórmula para resolver esta tensión. “Los cristianos sostenemos la idea de que el Mesías continúa y profundiza la Alianza con Israel, que tiene que seguir hablando con su propia voz”.

Sklba dedica palabras elogiosas a los Doce Puntos de Berlín, especialmente por su llamamiento a las comunidades judía, cristiana y musulmana para trabajar por un equilibrio en las condiciones económicas y políticas de sus respectivas sociedades. El llamado a la justicia

social, señala Sklba, entraña un imperativo moral, y puede producir una relación más justa entre los participantes del diálogo. Además, considera positivo el documento de Berlín por rechazar la tradicional enseñanza del desprecio hacia los judíos, que se expresa en la teología de la sustitución y el antijudaísmo religioso, y por el llamado a las comunidades judías a reconocer el cambio que han emprendido sus interlocutores cristianos. Aboga por la formación de “equipos de aprendizaje” conjuntos, en los que se practique la diferenciación sin exclusión.

El obispo Sklba concluye sus reflexiones con la descripción de una reunión entre el papa Benedicto XVI y el rabino Jacob Neusner. Este encuentro de dos eruditos, que se estiman mutuamente, en su búsqueda común de Dios, refleja, a su juicio, el cumplimiento de la promesa de Dios, de ofrecer la redención a todos los que creen en él.

## **“El camino largo y abrupto”** *Deborah Weissman*

Mi título deriva de la canción de los Beatles, “El camino largo y sinuoso” (“The long and winding road”). El camino del diálogo judeo-cristiano no sólo es largo y sinuoso, sino que también es abrupto, dentro de las Iglesias, en Israel, etc.

Tengo el privilegio de ser miembro de un grupo judeo-cristiano establecido en Jerusalén desde hace mucho tiempo, llamado “El arco iris”. Todos los años realizamos diálogos mensuales sobre un tema determinado. El primer año, participé de un grupo cuyo tema era: “Textos incómodos de mi tradición”. Todos debemos aprender a ser críticos de nuestras propias tradiciones, con una crítica afectuosa y leal, desde adentro. Como sugirió mi antiguo maestro, el profesor Moshe Greenberg, un biblista de la Universidad Hebrea: “Hasta las vides más selectas necesitan podas estacionales para dar mejores frutos”. (1)

Yo diría que el desafío del pluralismo religioso y cultural es uno de los tres problemas más importantes que enfrenta el mundo (los otros dos son el medio ambiente y la justicia socioeconómica). Esto parece ser un importante obstáculo para los cristianos, que sostienen la idea de que el Hijo es el único camino hacia el Padre. Mantengo un debate sobre este tema con el rabino Yehiel Poupko de Chicago, quien me dijo que él tiene a su vez un debate con el profesor David Sandmel. Según Poupko, Sandmel considera como un prerrequisito para el diálogo que los cristianos renuncien a la idea de que el único camino hacia el Padre pasa por el Hijo. Poupko dice que no le importa realmente si los cristianos creen eso: él está preparado para el diálogo en todos los casos. Mi posición personal sobre esta cuestión es lo que se llamaría una “posición intermedia”: me gustaría desafiar a nuestros interlocutores cristianos a enfrentar el tema, aunque, en última instancia, estoy preparada a proseguir el diálogo cualquiera sea el resultado de su análisis.

### **¿Pueden existir “verdades” plurales?**

Podría argüirse que las religiones que dicen representar verdades últimas (una expresión más adecuada, creo, que “verdades absolutas”) no dejan lugar para otras religiones y sus verdades. Pero esta es, en realidad, una presentación demasiado simplista o superficial de la naturaleza de las religiones. Puede haber otro enfoque, basado en fuentes clásicas judías.

Un *Midrash* (2) relata que cuando Dios se preparaba para crear a Adán, el “ángel” de la verdad protestó contra esta acción, diciendo que la vida humana estaría llena de mentiras. Dios respondió arrojando la “verdad” al suelo. Algunos comentaristas continuaron la metáfora diciendo que, en la tierra, la verdad se rompió en millones de pequeños fragmentos. Las distintas personas poseen fragmentos de la verdad.

El Dr. Shlomo Fischer, que estuvo vinculado con el Van Leer Institute de Jerusalén, y la profesora Suzanne Last Stone, de la Yeshiva University de Nueva York, han sugerido que existen varias “características del judaísmo que sostienen el pluralismo y la aceptación de la diversidad”. (3)

Una es “la estructura interna del judaísmo –su limitación a una nación–, que ha llevado a una valoración positiva del papel que desempeñan otras colectividades en el plan divino”. (4)

Yo corregiría en cierto modo esta afirmación, y diría que no necesariamente *ha* llevado a una valoración positiva, sino que *podría* hacerlo. La necesidad de lograr un equilibrio entre lo particular y lo universal ya aparece en Gn 12, 1–3. Abram –que luego se convertirá en Abraham– es elegido para llevar la bendición a todas las familias de la tierra. Otra fuente bíblica en este contexto es Miqueas 4, 1–5. Dice que numerosas naciones acudirán a Jerusalén, cada una en nombre de sus dioses. En el versículo 5 puede leerse: “Y nosotros caminamos en nombre de nuestro Dios”. Algunas traducciones dicen “pero” en vez de “y”: a mi juicio, esta es una oposición innecesaria.

Otra declaración clásica y bellamente sintética de la necesidad de equilibrio, es el famoso *dictum* de Hillel de *Mishnah Avot* 1,14: “Si yo no soy para mí, ¿quién será para mí? Pero si sólo soy para mí, ¿qué soy? ¿Y si no es ahora, ¿cuándo?” Se puede pluralizar esto en un contexto nacional, y decir: “Si no somos para nosotros, ¿quién será para nosotros? Pero si sólo somos para nosotros, ¿qué somos?”.

Sin embargo, lamentablemente, muchos judíos *han* ido a un extremo u otro. Un ejemplo dramático de este problema puede encontrarse en el trabajo de un importante filósofo del siglo XX, Leon Roth. En un artículo titulado “Moralización y desmoralización en la ética judía”, (5) Roth hace referencia al famoso *Mishnah* en *Sanhedrin* 4,5: “...la Escritura dice que si un hombre salva una sola alma de Israel, es como si hubiera salvado al mundo entero”. Roth señala que en manuscritos anteriores, no aparecen las palabras “de Israel”. Por cierto, en ese contexto –la creación de Adán–, realmente parecen distorsionar el simple significado del texto. Roth define al proceso mediante el cual un texto más universal se “particulariza”, como una “des-moralización” del texto. Escribe: “El agregado de la expresión *me-Israel* (de Israel) produce una súbita, y absurda, deflación”.

Sara Schenirer (principios del siglo XX, fundadora de Beis Yaakov, el movimiento pionero de educación de la Torah para mujeres), en su obra *Em B’Yisroel* 2:75-78, (traducción de *The Jewish Political Tradition*, tomo 1), dice lo siguiente: “Cuando decimos que amar a las personas es una *mitzvah*, significa que no importa si la persona es judía o no... Nuestro padre Abraham, a través del amor y la devoción, extendió su hospitalidad a los visitantes, y los vistió y alimentó. Puso en peligro su vida por el reino de Sodoma, y le rogó a D-s (6) misericordia para Sodoma y Gomorra. Moisés, nuestro maestro, también se apresuró a ir en ayuda de pastores extranjeros y defenderlos de los atacantes”.

Otro comentario, esta vez del norte de Italia, en el siglo XIX. *Y ama a tu prójimo como a ti mismo*: no es que realmente uno deba amar a todas las personas como se ama a sí mismo, porque eso es imposible, y Rabí Akiva ya enseñó que “Tu vida tiene prioridad sobre la de tu amigo”. Más bien *como a ti mismo* en el sentido de [*tu prójimo*] *que es igual que tú* – como en [el versículo] *porque eres igual que el Faraón*. De modo que aquí también *Ama a tu prójimo que es como tú*, es igual a ti, y parecido a ti en el sentido de que fue creado a *imagen de Dios, es un ser humano como lo eres tú*, y esto incluye a *todos los seres humanos*, porque todos fueron creados según la imagen divina. La Torah concluía [en el pasaje] con este mandamiento, así como había empezado con *respete cada uno a su madre y a su padre*, porque alguien que honra la imagen humana y la considera excelente, se trata bien a sí mismo y trata bien a los demás (R. Yitzhak Shemuel Reggio, sobre Levítico 18,19). (8)

Volviendo a Fischer y Last Stone, ellos dicen que otra característica del judaísmo tradicional que sostiene el pluralismo y la diversidad, es “la tradición de pluralismo intelectual dentro de

la comunidad normativa *halájica*, basada en su escepticismo con respecto a toda reivindicación de verdad”. (9) La tradición judía de la Torah Oral puede ser importante aquí en cierto modo: ayuda a crear una cultura de conversación y debate, que deja lugar a verdades alternativas. La Torah Oral se basa en interminables discusiones que obligan a los participantes a considerar los objetos de su investigación desde muchas perspectivas posibles. Se hacen preguntas sobre la mayoría de los presupuestos. Se premia a los estudiantes que formulan preguntas difíciles. Si un estudiante hace una pregunta especialmente interesante, que, por ejemplo, fue formulada en alguna fuente rabínica o medieval relativamente oscura, él (10) podrá ofrecerle una bendición a Dios.

Es sabido que las “casas” –en términos modernos, escuelas– de Hillel y Shamái discutían permanentemente sobre diversos puntos de la ley judía. El Talmud, en *Eruvin* 13b, dice que al final, una Voz Divina bajó del cielo y declaró: “Éstas, y también éstas, son las palabras del Dios Vivo, y la ley corresponde a la casa de Hillel”.

Este pasaje es interesante en tres sentidos. Ante todo, apoya el concepto de verdades plurales. Otro pasaje rabínico muestra este aspecto con mayor agudeza aún: “Esos son los sabios que se reúnen y se sientan a estudiar la Torah: unos declaran lo impuro y otros declaran lo puro, unos prohíben y otros permiten, unos declaran lo no apto y otros declaran lo apto. Pero una persona podría preguntar: Entonces, ¿cómo aprenderé la Torah? Por eso, el texto dice que todas las palabras ‘provienen de un pastor’. Un Dios las entregó, un líder las proclamó desde la boca del Señor de toda la creación, Bendito sea”. (11) Quizá podamos sintetizar esto diciendo que hay una sola fuente divina –la fuente de la Verdad, con mayúscula–, pero existen muchas verdades a nivel humano.

En segundo lugar, aun cuando se reconozcan verdades plurales en un plano teórico, hay que tomar una decisión respecto del comportamiento regulado en el mundo real. De lo contrario, no habría ningún sentido de comunidad, y la sociedad degeneraría en el caos.

En tercer lugar, el pasaje parece contradecir a otro pasaje igualmente conocido de otro tratado, *Baba Metzia* 59b: Una vez más, R. Eliezer les dijo a los Sabios: “Si la *Halajah* está de acuerdo conmigo, que sea demostrado desde el cielo”. Entonces, una voz divina exclamó: “¿Por qué discuten con R. Eliezer, con quien la *Halajah* siempre está de acuerdo?” R. Joshua se puso de pie y protestó: “¡La Torah no está en el cielo! (Dt 30, 12). No le prestamos atención a una voz divina porque hace mucho tiempo, en el Monte Sinaí, Tú escribiste en tu Torah: ‘Ante la mayoría debes inclinarte’. (Ex. 23:2)” R. Nathan se encontró con Elías [el profeta] y le preguntó: “¿Y qué hizo el Santo en ese momento?” Elías: “Se rió [con alegría], y dijo: ‘Mis hijos me vencieron, Mis hijos me vencieron’.”

Entonces, ¿escuchamos a las Voces Divinas o no? Quizá podamos decir que, en general, no lo hacemos. Sostenemos discusiones racionales basándonos en textos y en las reglas de la mayoría. Pero en un momento, en la “historia sagrada” talmúdica, se hizo necesario que una Voz Divina aprobara la idea de verdades plurales.

Alguien podría argumentar que las verdades plurales mencionadas en todos estos pasajes talmúdicos muestran una forma de pluralismo bastante estrecha: todas provienen de rabinos “masculinos muertos” de la tradición judía normativa. ¿Puede esto seguir siendo una base para una valoración judía del Otro, que es verdaderamente otro?

Los rabinos medievales explicaron con bastante claridad que el Islam es una fe “verdadera”, no idolátrica, y monoteísta. El cristianismo es más controvertido, por su creencia en la Trinidad, el uso de imágenes, etc. Pero muchas autoridades judías lo consideraron también una religión de la verdad. Por ejemplo, los tosafistas del siglo XII, en su comentario sobre *Avodah Zarah* 2a, dijeron: “... estamos seguros de que los cristianos no adoran ídolos”. Menachem ben Solomon HaMeiri de Provenza (1249–1316) fue aún más claro. Afirmó que tanto los cristianos como los musulmanes eran “pueblos disciplinados por la religión”, y que el problema teológico de *shittuf* (creer en un solo Dios, junto con otras manifestaciones divinas) no era aplicable a los no judíos, aceptando así al cristianismo trinitario. (12) Más controvertido sería el estatus de las religiones orientales, aunque algunas autoridades llegaron a la conclusión de que éstas también pueden considerarse religiones verdaderas. En cualquier caso, se podría argumentar quizá que una vez que se tiene una base filosófica para el concepto de verdades plurales, los parámetros de esas verdades constituyen una cuestión secundaria.

Un filósofo y místico judío del siglo XX, Rabí Abraham Isaac HaKohen Kook escribió: “Hay quienes se equivocan y piensan que la paz mundial sólo puede construirse a través de un consenso total... Pero la verdad es que, por el contrario, una paz auténtica puede llegar al mundo precisamente a través de la multiplicidad de la paz, y esto ocurre cuando todas las posturas y opiniones salen a la luz, y se demuestra que cada una tiene su propio lugar”. (13)

Debemos recordar que Rabí Kook murió en 1935, antes del Holocausto. Si hubiera vivido más tiempo, quizás habría corregido su idea para excluir ciertas posturas y opiniones. No lo sé. Creo que hay límites para el pluralismo, y por cierto, no estoy defendiendo un relativismo nihilista. Pero sí sostengo, usando una terminología social científica, que lo que necesitamos en la sociedad no es una “replicación de la uniformidad”, sino una “organización de la diversidad”. (14)

Hoy existen muchos obstáculos para el diálogo interreligioso, que van más allá de las cuestiones del pluralismo y del universalismo. Lamentablemente, el apego de los judíos a la Tierra y el Estado de Israel ha empezado a funcionar, en este sentido, como un obstáculo, más que una oportunidad. El judaísmo involucra una relación con la Tierra de Israel; el sionismo, con el Estado de Israel. Como sionista, creo que en la actualidad, no se puede tener una relación profunda con el pueblo judío sin considerar el Estado de Israel. Pero esto no significa identificarse con una política o una posición particulares. El gobierno de Israel es un gobierno democráticamente elegido, y uno lo puede apoyar u oponerse a él a través de medios democráticos, sin poner en cuestión su lealtad al Estado.

A mi juicio, esto también se aplica a quienes no son ciudadanos de Israel. A veces, el compromiso y el amor se expresan mejor a través de la crítica. Tenemos un magnífico modelo bíblico en Abraham. El profeta Isaías (15) hace que Dios se refiera a Abraham como “mi amado” o “mi amigo”. Y sin embargo, en Génesis 18, 25, Abraham había preguntado, señalando al Señor con su dedo acusador: “El juez de toda la tierra ¿va a fallar una injusticia?” Vemos así que la crítica no tiene por qué ser un signo de alienación.

La cuestión de los canales apropiados para la expresión de la crítica puede ser objeto de debate. Pero judíos y no judíos tienen que poder criticar libremente al gobierno de Israel y su política, sin ser acusados de antisemitismo ni de antisionismo. Sin embargo, cuando la crítica le reclama a Israel estándares nunca exigidos a ninguna otra nación, o cuando se apela a estereotipos y falsedades antisemitas (como por ejemplo en el titular “Los israelíes están

crucificando palestinos en el Líbano”), (16) los oídos judíos pueden volverse demasiado susceptibles a la crítica.

Hace varios años, en Estados Unidos, una popular calcomanía para autos trató de expresar este punto de vista: “Dondequiera que yo esté, estoy con Israel”. Los judíos podrían esperar que sus amigos cristianos apoyaran el derecho de Israel a existir, sin defender necesariamente todas sus acciones y políticas. Dentro de Israel, la variedad de opiniones es a menudo mucho más grande que en las comunidades judías de la Diáspora. Cuanto más sepa la gente de otros países lo que realmente sucede en Israel, y cuanto más conectada esté con diferentes grupos de Israel, más elaborada y aguda será su conciencia de los problemas.

Como es habitual en el contexto particular de nuestra tradición cultural, me gustaría concluir ofreciendo una *d’var Torah*: dos veces en la Torah –una en Levítico 11 y otra, en Deuteronomio 14– encontramos una lista de pájaros que no son *kósher*. Entre los que figuran en la lista, está la *jasidá*, la cigüeña. Al parecer, el nombre de esta ave deriva de la palabra *jésed*, “misericordia”. Nuestro gran comentarista bíblico medieval Rashi, siguiendo al *Midrash*, pregunta: “¿Por qué se llama *jasidá* a este pájaro? Porque realiza actos de *jésed*, al compartir su comida con otras cigüeñas”. Llevó siglos llegar a la otra pregunta lógica: entonces ¿por qué no es *kósher*? Esta pregunta se formuló en el siglo XIX, y lo hizo el Gerer Rebe conocido como *Jiddushei HaRim*. Y dio esta respuesta: “Porque realiza actos de *jésed* compartiendo su comida con otras cigüeñas. Sólo con otras cigüeñas”.

En esta breve parábola, encontramos la fuerza y la debilidad de las comunidades: tenemos el dilema del particularismo y del universalismo. Las comunidades fuertemente particularistas actúan con *jésed* hacia miembros de su propio grupo, pero ¿cómo se relacionan con los del afuera, que pueden ser miembros de otras comunidades? Este es el desafío educativo que tenemos hoy: preparar jóvenes judíos orgullosos, arraigados en su propia cultura, que no sean como las cigüeñas, sino seres humanos que también puedan mostrar compasión y preocupación por miembros de otras comunidades.

1| Cita tomada de Fox, Scheffler, Marom, *Visions of Jewish Education*, University Press: Cambridge, 2003, p. 145.

2| *B’reishit Rabba* 8,5.

3| *Guidelines for Teachers: Tolerance and Principles of Religion*, publicado por IFB (International forum Bosnia), 2004, p. 85.

4| *Ibid*.

5| *Modern Jewish Thought: Selected Issues, 1889-1966*, New York: Arno Press, 1973.

6| *Escribir así el nombre de la Divinidad es una convención ortodoxa, cuyo propósito es evitar una transgresión del mandamiento de no tomar el nombre del Señor en vano.*

7| *Agradezco por este fragmento a la organización ortodoxa moderna Edah. Véase: www.edah.org.*

8| *Como aparece en Shabbat Shalom*, n° 445, mayo de 2006.

9| *Guidelines*, *op.cit*.

10| *Aquí uso el pronombre masculino a propósito, para mostrar que, lamentablemente, durante la mayor parte de la historia, las mujeres no estuvieron involucradas en esta clase de discurso judío. Esta situación empezó a cambiar en el último cuarto del siglo XX.*

11| *Hagigah 3a-b*, como está citado en Barry Holtz, *Finding our Way: Jewish Texts and the Lives we Live Today*, Schocken Books: New York, 1990, p. 23.

12| Véase *Beit HaBechirah*, su comentario sobre el Talmud, especialmente *Baba Kamma 113b* y *Avodah Zarah 20a*.

13| *Olat HaRa’ayah*, p. 330.

14| *Las expresiones están tomadas de Anthony F. C. Wallace, Culture and Personality*, Random House: New York, 1961, pp. 26–7, 84–92.

15| 41, 8.

16| *Como apareció en stopcrucifyingpalestine.blogspot.com*, consultado el 9 de septiembre de 2008.



## LOS AUTORES

### **Prof. Dr. Martin Klöckener**

Estudió filosofía, teología católica, filología latina y pedagogía en la Facultad de Teología de Paderborn y en las universidades de Würzburg y Bielefeld. Se doctoró en 1985. De 1989 a 1994, dirigió la biblioteca del Deutsches Liturgisches Institut Trier. Desde 1994, es professor de Ciencias Litúrgicas de la Universidad de Friburgo, Suiza. Desde 2008, decano de la Facultad de Teología.

### **Rabino Prof. Dr. Marc Saperstein**

Graduado en Harvard y en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Publicó trabajos sobre la historia del pensamiento judío y las relaciones judeo-cristianas. Desde julio de 1997, ocupa la cátedra Charles E. Smith de Historia Judía y es director del programa de Estudios Judaicos de la George Washington University. Es director del Leo Baeck College-Center for Jewish Education de Londres desde 2006.

### **Dr. Eva Schulz-Jander**

Emigró con sus padres a Estados Unidos y vive en Alemania desde 1967. Estudió lenguas romances, filología alemana y filosofía en Houston, Montpellier y Berkley. Es directora ejecutiva de la Sociedad para la Cooperación Cristiano-Judía de Kassel, y ejerce una de las tres presidencias del DKR.

### **Richard J. Sklba**

Estudió Sagradas Escrituras en Roma, y fue ordenado sacerdote en 1959. En 1979, fue nombrado Obispo Auxiliar de Milwaukee. Se desempeña en el área del ministerio interreligioso, es co-director del Diálogo Nacional Luterano-Católico, y miembro del Diálogo de Obispos Ortodoxos y Católicos. Fue elegido presidente de la Comisión de Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos de la Conferencia Episcopal Católica de Estados Unidos para el período 2005–2008.

### **Prof. Dr. Dr. h. c. Bernhard Vogel**

Estudió ciencias políticas, historia, sociología y economía en las universidades de Heidelberg y Munich. De 1965 a 1967, fue miembro del Parlamento de la República Federal de Alemania. De 1967 a 1976, fue ministro de Educación y Cultura del Estado Federal de Renania-Palatinado. De 1971 a 1988, miembro del Parlamento de Renania-Palatinado. De 1967 a 2008, miembro del Comité Central de los Católicos Alemanes, y de 1972 a 1976, presidente de dicho Comité. En el período 1976–1988, fue primer ministro del Estado de Renania-Palatinado. De 1992 a 2003, primer ministro del Estado de Turingia. De 1994 a 2004, miembro del Parlamento de Turingia. De 1989 a 1995, y desde 2001 hasta la actualidad, es presidente de la Fundación Konrad Adenauer.

### **Dra. Deborah Weissman**

Es presidenta del ICCJ. Nació en Estados Unidos, y vive en Israel desde 1972. Se graduó en sociología en Estados Unidos, y obtuvo su doctorado con una disertación sobre “La educación religiosa de las jóvenes en Jerusalén durante el período del Mandato” en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Se dedica a la enseñanza interreligiosa y al diálogo, así como a la educación judía a escala mundial. Es co-presidenta del Consejo de Coordinación Interreligiosa del ICCJ en Israel, y miembro de una comisión interreligiosa de expertos del Consejo Mundial de Iglesias.

El Consejo Internacional de Cristianos y Judíos agradece a los colaboradores del documento de Berlín “Tiempo de renovar el compromiso”:

Autores

**Judith Banki**

Estados Unidos

**Mary C. Boys**

Estados Unidos

**Marcus Braybrooke**

Reino Unido

**Philip A. Cunningham**

Estados Unidos

**Marianne Dacy**

Australia

**Judith Frishman**

Países Bajos

**Hanspeter Heinz**

Alemania

**Marcus Himmelbauer**

Austria

**Edward Kessler**

Reino Unido

**Martin Klöckener**

Suiza

**Stanislaw Krajewski**

Polonia

**Ruth Langer**

Estados Unidos

**Michael McGarry**

Israel

**John Pawlikowski**

Estados Unidos

**Friedhelm Pieper**

Alemania

**Dick Pruiksma**

Países Bajos

**David Sandmel**

Estados Unidos

**Joseph Sievers**

Italia

**Michael Signer**

Estados Unidos

**Jesper Svartvik**

Suecia

**Deborah Weissman**

Israel

Lectores externos:

**Amy-Jill Levine**

Estados Unidos

**Peter Pettit**

Estados Unidos

Editora externa:

**Barbara King Lord**

Estados Unidos

Y las útiles observaciones de:

**Ehud Bandel**

Australia

**Anika Böhm**

Alemania

**Edward Breuer**

Israel

**Amy Eilberg**

Estados Unidos

**Eugene J. Fisher**

Estados Unidos

**Andrew Goldstein**

Reino Unido

**Daniela Köppler**

Alemania

**Abi Pitum**

Alemania

**Marc Saperstein**

Reino Unido

**Eva Schulz-Jander**

Alemania

**Richard Sklba**

Estados Unidos

**Andrew Steiman**

Alemania

**Martin Stöhr**

Alemania

**Andrea Thiemann**

Alemania

**Ruth Weyl**

Reino Unido

**Ophir Yarden**

Israel