

**La lectura en España de la Declaración vaticana  
*Nostra aetate*. Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas  
y sus repercusiones en el diálogo judeo-cristiano**

*Manuel Lázaro Pulido*  
ISCR “Sta. M<sup>a</sup> de Guadalupe” (UPSA)  
Universidade Católica Portuguesa  
Cáceres

**I. El horizonte del diálogo interreligiosos de una nueva eclesiología: *Nostra aetate***

No supone ninguna novedad afirmar que el Concilio Vaticano II tuvo un carácter marcadamente eclesiológico<sup>1</sup>, de forma que la doctrina conciliar puede leerse en sus diversos aspectos esenciales, aún hoy<sup>2</sup>, en relación a la idea que sobre sí misma ha de hacerse de forma constitutiva (*Lumen gentium*<sup>3</sup>, y sus significativos-estructurales: la labor teológica-educativa (*Dei Verbum, Gravissimus educationis*)<sup>4</sup>, la expresión litúrgica y la tarea significativa (*Sacrosantum concilium*)<sup>5</sup>, la tarea de gobierno (*Christus Dominus, Orientalium ecclesiarum*), el estado de las diversas formas de vida de la Iglesia (*Optatam totius, Presbyterorum ordinis, Perfectae caritatis, Apostolicam actuositatem*)<sup>6</sup>. Y su misión hacia el exterior. Las relaciones de la

<sup>1</sup> Esta mirada centrada en el ser de la Iglesia favoreció a su vez el impulso eclesiológico como puede verse en los propios manuales. Cf. Juan Planellas, *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles: I. Riudor, J. Collantes, M. M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno*, Roma, Gregorian Biblical BookShop, 2004.

<sup>2</sup> Cf. Yves Congar, *Le concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984; Philippe Bordeyne – Laurent Villemin, *Vatican II et la théologie: Perspectives pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2006.

<sup>3</sup> Cf. Ciriaco Scanzillo, *La Chiesa sacramento di comunione, commento teologico alla Lumen gentium*, Napoli, Edizioni dehonianae, 1987.

<sup>4</sup> Cf. Manuel Gordillo, “Lineas fundamentales de la educación cristiana. Estudio sobre la declaración ‘Gravissimum educationis’, del Concilio Vaticano II”, *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, 12, 1987: 69-118.

<sup>5</sup> Cf. Annibale Bugnini, *La riforma litúrgica (1948-1975)*, Roma, Ed. Liturgiche, 1983.

<sup>6</sup> Cf. Gilles Routhier – Guy Jobin (dir.), *L’Autorité et les Autorités. L’herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, 2010; Donald B. Cozzens, *The Changing Face*

Iglesia con la sociedad actual en general tocada por los problemas del secularismo entonces reinante (*Gaudium et spes*)<sup>7</sup>, dominada por la comunicación interpersonal y social (*Inter mirifica*) que construye una sociedad plural (*Dignitatis humanae*) y que nos invita a considerar de nuevo el diálogo fecundo con las diferentes tradiciones y expresiones religiosas, un diálogo interno al cristianismo en los que llamaremos ecumenismo<sup>8</sup>, el diálogo desde la cristiandad (*Unitatis redintegratio*), la llamada a extender la fe católica desde estos nuevos paradigmas sociales (*Ad gentes*) lo que lleva a un nuevo modelo constructivo y abierto de diálogo con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*).

*Nostra aetate* aparece como una guía en las relaciones entre la Iglesia católica y las religiones no cristianas<sup>9</sup>. Una guía implica un rumbo. Y este rumbo se orientó en base a una nueva eclesiológica, un planteamiento que constituye una extensión pastoral<sup>10</sup> y misional de los principios doctrinales expuestos en el capítulo segundo de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* dedicado al Pueblo de Dios. El Pueblo de Dios aparece en una antropología dominada por su carácter social e histórico y su universalidad: todos los hombres están llamados a pertenecer al Pueblo de Dios y en razón a esta universalidad ha de acercarse a todas las gentes en sus expresiones religiosas y culturales, de modo que se pueda ver no las diferencias, sino las convergencias, siempre bajo la visión-misión del carácter salvífico de la Iglesia que se manifiesta en la palabra de Dios y en los sacramentos.

De esta forma, alimentado con la doctrina de *Lumen gentium*, en relación a la comunidad judía, la Iglesia católica sabe de la elección de Israel como el Pueblo de Dios, en el Antiguo Testamento, pero no renuncia al carácter misionero en virtud de su universalidad. En *Nostra aetate* la religión judía no aparece como una relación de naturaleza “extrínseca” a la Iglesia católica, sino que en cierto modo, se siente como “intrínseca” (n. 4). De ahí que las relaciones son de naturaleza distinta a las que

*of the Priesthood: A Reflection on the Priest's Crisis of Soul*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2000.

<sup>7</sup> Cf. J. Cordero, “El principio antropológico en la Const. *Gaudium et spes* del Vaticano II”, *Ciencia Tomista*, 96, 1969: 613-646.

<sup>8</sup> Cf. F. Rodríguez, “Historia del movimiento ecuménico”, en César Izquierdo (dir.), *Diccionario de Teología*, Pamplona, Eunsa, 2006: 287-292.

<sup>9</sup> Cf. José Morales, *Teología de las religiones*, Madrid, Rialp: 116-122.

<sup>10</sup> Cf. Serafino Lanzetta (ed.), *Concilio Vaticano II, un concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica*, Frigento, Casa Mariana Editrice, 2011.

establecen con otra religión, pues, en cierta medida, son los hermanos predilectos y se podría decir, así, que son nuestros hermanos mayores. De esta forma, *Nostra aetate* se constituye en el símbolo de un cambio de la relación entre la Iglesia católica y la comunidad judía apostando, ya sin posibilidad de retorno, en lo que podríamos señalar como una teología de la continuidad del cristianismo con el Antiguo Testamento (la fórmula de Mainz expresada por Juan Pablo II, el 17 de noviembre de 1980<sup>11</sup>, que habla del “pueblo judío de la Antigua Alianza, la cual nunca fue revocada”) que favorece el diálogo en un clima que no sin dificultades (alimentado por miedos y recelos mutuos) se sustenta en el respeto compartido y una creciente amistad y que ha tenido como fruto visible el creciente diálogo sobre las relaciones entre Israel y la Santa Sede. Diversos documentos posteriores como “Orientaciones y sugerencias para la aplicación de *Nostra Aetate*” (1974) o el redactado con motivo del Jubileo de 2000 con “Memoria y reconciliación de la Iglesia y las culpas del pasado”, o más reciente el de la Pontificia Comisión Bíblica “El pueblo judío y sus sagradas escrituras en la biblia cristiana”. Realidades que son expresión del impulso vaticano.

Dicho esto entendemos que la Declaración del Concilio Vaticano II *Nostra aetate*, sobre la relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, se funda, como aparece en el *Proemio* (NA 1) en los principios fundamentales de la trascendencia divina, la capacidad de respuesta que las religiones tienen del presupuesto fundamental de la estructura antropológica humana en su plenitud y la capacidad salvífica de las que están dotadas:

“Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra, y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos, hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa, que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz.

Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer, conmueven íntimamente su corazón: ¿Qué es el hombre, cuál es el sentido y el fin de nuestra vida, el bien y el pecado, el origen y el fin del dolor, el camino para conseguir la verdadera felicidad, la muerte, el juicio, la sanción después de la

<sup>11</sup> Cf. United States Catholic Conference, *Pope John Paul II on Jews and Judaism: 1979 – 1986*, Washington, D.C., Office for Publishing and Promotion Services, 1987.

muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia donde nos dirigimos?”.

Ahora bien junto a esta vocación, ciertamente universalizante, de buscar lo común de la experiencia religiosa que comparte sus especificidad a través de sus bases verticales y horizontales en las diferentes formas de expresión y positividad, la lógica de la Declaración aún con vocación extrínseca no puede sino centrar la relación común de pertenencia a la Dios desde el concepto de Revelación cristiana y la mediación de Cristo, de ahí que afirme:

“La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es ‘el Camino, la Verdad y la Vida’ (Jn, 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas” (NA 2).

En este sentido, desde la perspectiva católica, la religión judía se sitúa en un lugar de privilegio respecto de otras religiones positivas, pues ella comparte la recepción de la verdadera Revelación divina, aunque no acepta a Jesucristo como único mediador. En virtud de su patrimonio común el Concilio invita al diálogo fructífero entre las dos religiones:

“Como es, por consiguiente, tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este Sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se consigue sobre todo por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el diálogo fraterno” (NA 4).

La situación de “privilegio” que se mantiene entre ambas religiones depende, pues, de dos “ítems”: la doctrina salvífica nacida de la creencia en el mismo Dios revelado y la mediación de Cristo. Cómo se evalúen estas dos circunstancias será decisivo en la práctica del diálogo interreligioso entre Iglesia Católica y la comunidad judía. El desarrollo teológico católico postconciliar ha basculado entre una apuesta por la centralidad teocéntrica como núcleo de la salvación del hombre (modelo pluralista o teocéntrico) y la afirmación absoluta de la mediación salvífica de Jesucristo (modelo exclusivista), para aterrizar en un modelo calificado por

algunos como “cristocéntrico o inclusivista” en el que “Cristo es el mediador universal de la revelación y de la salvación y, por lo tanto, los valores positivos o ‘semillas del Verbo’ que aunque de manera parcial, reconocemos en las otras religiones, están ya incluidas por derecho propio, en el evento de Jesucristo y de ellas adquieren su alcance y su eficacia”<sup>12</sup>.

Como ya señalamos en otros trabajos <sup>13</sup> hablando sobre el ecumenismo, el pontificado del papa emérito Benedicto XVI –en consonancia con la posición teológica mantenida por el “teólogo” y Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, J. Ratzinger–, mantuvo una posición eclesiológica (que es la que impera en la cuestión ecuménica) que refleja una posición metafísica (estructurante de la realidad) que ayuda a sustentar la perspectiva respecto del diálogo entre las confesiones y que tampoco varía en la base de la posición dogmática en materia interreligiosa. Desde una orientación platónico-agustinista afirma (esta vez a través del texto del documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Communio notio*) que el diálogo ecuménico “no es el resultado de la comunión de las Iglesias, sino que, en su esencial misterio, es una realidad *ontológica y temporalmente* previa a cada concreta Iglesia particular”<sup>14</sup>. Postura ontológica que puede extrapolarse al diálogo interreligioso, al ser una posición “radical” en el sentido de sustentar la raíz de cualquier comprensión de la comunidad de salvación y experiencia religiosa del hombre.

Desde esta óptica de estructura de la realidad religiosa, la cuestión epistemológico-dogmática cobra sentido, especialmente en el mundo del siglo XXI, dominado por un escepticismo radical que se transmite axiológicamente a un relativismo moral, según el análisis de Benedicto XVI y en él de la jerarquía católica. Todo ello motiva que la centralidad de la Verdad, con todo lo que ello significa de asidero de una realidad irrenunciable y no permeable supone. Efectivamente, esta “obsesión” mediatiza la cuestión del diálogo interreligioso. Así entendemos que la fidelidad a la Verdad (nacida de Jesucristo) es cuestión irrenunciable en Benedicto XVI, algo que para él es esencial en la búsqueda del

<sup>12</sup> Piero Coda, “El cristianismo y las religiones”, en *Teología*, 90, 2006: 270.

<sup>13</sup> Cf. Manuel Lázaro, “La riflessione ecumenica nel pontificato di Benedetto XVI. Unità in comunione: fundamento e prospettiva”, en *Studi Ecumenici*, 25, 2007: 205-231.

<sup>14</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, “Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión-*Communio notio*” (28 de mayo de 1992), 3, en AAS 85, 1993: 838-850.

entendimiento, la relación dialógica ecuménica y en el diálogo interreligioso: “la cuestión acerca de la verdad es ineludible. Es necesaria para el hombre y afecta precisamente a las decisiones supremas de su existencia”<sup>15</sup>. De ahí que dicha cuestión no puede soterrarse en aras a unos criterios comunes de encuentro entendiéndolos como neutrales. Con suma claridad lo expresa J. Ratzinger:

“La impresión dominante del hombre actual suele ser la de que todas las religiones, las cuales pretenden afirmarse a sí mismas a costa de las demás y - con una incomprensible ceguera- no son capaces de ver que, en realidad, todas ellas son una misma cosa [...] A la pretensión de ser la única verdadera, expresada por una determinada religión, difícilmente responderá el hombre de hoy día con un brusco ‘¡no!’; lo más probable es que relativice tal pretensión diciendo: ‘¡Existen muchas religiones!’ (*Es gibt viele Religionen*). Y detrás de ello se encuentra casi siempre, de alguna forma, la opinión siguiente: con figuras cambiantes, todas las religiones son en principio iguales; cada individuo tiene la suya”<sup>16</sup>.

Esta situación teológica que ha dominado las últimas décadas (desde el pontificado de Juan Pablo II, siendo Prefecto Joseph Ratzinger) ha impregnado, sin duda, las realidades nacionales y está en el trasfondo teológico del diálogo Iglesia católica y comunidad judía. Siendo este un aspecto importante no es el único. Y es que el mismo diálogo en sí es una circunstancia real y configuradora de la realidad eclesial en sí. Como ha puesto de manifiesto el papa Francisco, en relación al cambio de mentalidad en las relaciones entre católicos y judíos: “A este cambio de mentalidad ciertamente contribuyó, por parte católica, la reflexión del Concilio Vaticano II, pero una aportación no menor vino por la vida y la acción, por ambas partes, de hombres sabios y generosos, capaces de reconocer la llamada del Señor y de encaminarse con valentía por senderos nuevos de encuentro y de diálogo”<sup>17</sup>. Las

<sup>15</sup> J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. el cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005: 193.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 21. Cf. Josef Thomé, *Es gibt viele Religionen Über die absolute Wahrheit des Christentums*, Frankfurt, Verlag Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1953.

<sup>17</sup> Papa Francisco, “A una delegación de la Comunidad judía de Roma” (11 de octubre de 2013). Disponible en [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/speeches/2013/october/documents/papa-francesco\\_20131011\\_comunita-ebraica-roma\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131011_comunita-ebraica-roma_sp.html). Consultado el 10 de noviembre de 2013.

palabras del Santo Padre recuperan el espíritu de *Nostra aetate* con aires reavivados, aire nuevo para todos: católicos y judíos. Como señala Carlos Lepe:

“La declaración *Nostra Aetate* comienza afirmando algunas ideas esenciales, las cuales darán lugar a un espacio renovado para el diálogo judeocristiano: que, desde la perspectiva cristiana, existe un vínculo fundamental entre el cristianismo y el judaísmo; que este vínculo se extiende a todo el Antiguo Testamento, no sólo como escritura sagrada, venerada por los cristiano, sino como recuerdo vivo de las palabras y hechos que revelan que hay un único Dios, creador del cielo y de la tierra; finalmente, que la historia de salvación de los cristianos viene a ser un injertarse en la historia de salvación que Dios ha desarrollado con el pueblo de Israel”<sup>18</sup>.

## **2. Sobre el interlocutor: apuntes sobre la presencia judía en la España contemporánea**

Como venimos diciendo, el Concilio Vaticano II, a través de la Declaración *Nostra Aetate. Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, proporcionaba de forma sobria algunas indicaciones, en relación al judaísmo, a modo de criterio de mínimos, sobre los aspectos a tener en cuenta a la hora de establecer un diálogo. Muchos aspectos hay que tener presente. Los cristianos tienen en sus manos la obligación moral y pastoral de no olvidar la condena del antisemitismo y todo tipo de discriminación, el deber de la comprensión y estima mutua y renovada, y procurar tener un mejor conocimiento de la sustancia de la tradición religiosa del Judaísmo y la forma como los propios judíos la definen. Con energía lo ha proclamado recientemente el papa Francisco:

“Lo he dicho otras veces y me agrada repetirlo ahora: es una contradicción que un cristiano sea antisemita. Un poco sus raíces son judías. ¡Un cristiano no puede ser antisemita! ¡Que el antisemitismo sea desterrado del corazón y de la vida de cada hombre y de cada mujer!”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Carlos Lepe, “Nostra Aetate. La declaración fundamental, 1ra. parte”, *Diario judío.com*. Disponible en <http://diariojudio.com/opinion/nostra-aetate-la-declaracion-fundamental-1ra-parte/53129/>. Consultado el 16 de noviembre de 2013.

<sup>19</sup> Papa Francisco, “A una delegación de la Comunidad judía de Roma” (11 de octubre de 2013). Cit.

Pero esta “obligación” que nace del mutuo y profundo conocimiento y de la oración compartida no siempre es fácil. Los deseos son deseos porque no son realidades cumplidas. Por lo que esta indicación supone como punto de partida una realidad marcada por el desconocimiento generalizado, cuando no el enfrentamiento o la indiferencia. De hecho los esfuerzos de diálogo no han pasado de ser, en muchas ocasiones, monólogos en los que el “otro” interlocutor está puesto ahí por una de las partes. Pero el diálogo no es eso. Diálogo es un dinamismo interpersonal (o intercultural, religioso...) que implica un verdadero reconocimiento mutuo y la oportunidad de ampliar sus expectativas en el conocimiento del otro.

Uno de los hechos que sin duda caracterizan la presencia o la falta de la misma respecto de los diversos temas es la urgencia real que suponen para una comunidad, sea cual sea, pensante. Hablamos de algo, pensamos sobre un tema, o introducimos un objeto de estudio cuando este se nos aparece, en un sentido fenomenológico y socialmente comprobable. Dialogamos cuando tenemos la convicción de un sujeto formado con quien conversar.

La Iglesia católica española siempre ha visto, como Iglesia universal, en las diferentes expresiones religiosas existentes, entidades dignas y propias de consideración, más allá de la proporción sociológica existente. Pero no es menos cierto, creo, que en España, por sus peculiares circunstancias históricas y sociales, las diferentes religiones o expresiones religiosas no han tenido en la época moderna y contemporánea, ni tienen, una presencia cuantitativa, más allá de las referencias culturales y de patrimonio, significativa. Creo que se impone un análisis sobre la realidad religiosa en España, de lo que se conoce en la sociología y fenomenología religiosa y que se refleja en el mundo del derecho como **minorías religiosas**, expresión de la pluralidad religiosa, que nos ayude a entender en su contexto sociológico y antropológico, la “tímida” lectura de la Declaración *Nostra Aetate* por parte de la Iglesia católica Española. Por eso, me gustaría fijarme en el marco general de las minorías religiosas en España, en un primer momento, para, después señalar la realidad de la comunidad judía. No se trata de un estudio superespecializado, pero sí pretendemos presentar un esbozo de la situación.

## 2.1. Realidad de las minorías religiosas en España

La realidad religiosa española está marcada por un laicismo programado, enseñando, comunicado, publicidad<sup>20</sup>... Aun así, según el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), el 73,1% de los españoles se considera católico, lo que supone, aproximadamente, 34.496.250 personas. Se contabilizan 22.686 parroquias, diseminadas en 14 Provincias Eclesiásticas divididas en 69 diócesis, además del Arzobispado castrense. El número de sacerdotes incardinados en las diócesis españolas es de 18.633, con un número de religiosos que alcanzan los 61.106 (49.640 religiosas y 11.466 religiosos). En España hay 104 congregaciones masculinas y 303 femeninas. Y el futuro, aún con todas las dificultades, parece que puede mantenerse teniendo en cuenta que en el curso 2010/2011 había un total de 1.227 seminaristas mayores y 1.292 menores. La presencia social de la Iglesia católica se hace fuerte en el terreno de la Educación, en el que el número de alumnos matriculados en la asignatura de religión en los ciclos de Educación Infantil, Primaria, Secundaria y Bachillerato asciende a 4.440.191, lo que supone una media del 71 % de los estudiantes. Esto supone que tres de cada cuatro alumnos, optan, cada año, libre y voluntariamente, por recibir la enseñanza católica de la enseñanza religiosa escolar. Esta hegemonía real, sin duda, tiene un influjo en la percepción de las conversaciones, diálogos, documentos y estudios teológicos. Sean cual fueran las razones, nos interesa señalar la realidad. Lo que hay<sup>21</sup>.

Lo que existe es, también, una creciente realidad interreligiosa. Los fieles de las religiones llamadas minoritarias (protestantes, musulmanes, judíos, mormones, budistas, testigos de Jehová...) se aproximan, en una contabilidad generosa, a la cifra de dos millones y medio de personas. La minoría es importante, pero no se puede olvidar que gran parte de la misma se debe al fenómeno migratorio<sup>22</sup>, especialmente en el número creciente de musulmanes y evangélicos<sup>23</sup> venidos de la emigración del

<sup>20</sup> Con títulos que generan opinión: Rafael Díaz, *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Madrid, Espasa Calpe, 2008.

<sup>21</sup> Jesús Domínguez (ed.), *La Iglesia Católica en España. Nomenclátor 2013*, Conferencia Episcopal Española, Madrid, Edice, 2013.

<sup>22</sup> Cf. Rosa Aparicio – Andrés Tornos – Jesús Labrador, *Inmigrantes, integración, religiones. Un estudio sobre el terreno*, Madrid, UPCO, 1999.

<sup>23</sup> Cf. Klaus Van der Grijp, “Investigando la historia del protestantismo ibérico: balance bibliográfico”, *Anales de Historia Contemporánea*, 17, 2001: 37-52.

Magreb, en el primer caso y de Iberoamérica en el segundo<sup>24</sup>. El reto consiste en ver la evolución en las segundas y terceras generaciones, amenazadas por la crisis y el salvaje laicismo. Efectivamente, los inmigrantes lo son exclusivamente en la primera generación: sus hijos ya son culturalmente españoles, y su creencia religiosa posiblemente no se mantendrá asociada a la cultura de los progenitores<sup>25</sup>.

Los datos que acabamos de señalar no hacen sino avalar una de las características de la cultura en España, fruto del devenir de su historia, y es que existe una marcada presencia y la visibilidad de las manifestaciones de religiosidad católica en la vida cotidiana: expresiones lingüísticas, culturales, festividades... Y a pesar de que en los tiempos más recientes, especialmente, en las dos últimas décadas, las llamadas confesiones minoritarias están buscando su lugar en el espacio público, su visualización está lejos de alcanzar la de la Iglesia católica. Esto provoca que se produzca una merma en el reconocimiento efectivo de la diversidad religiosa. Y esto afecta lógicamente no tanto al sentimiento de un profundo y diálogo entre la Iglesia católica en términos de ecumenismo y relaciones interreligiosas, especialmente cercanas en su raíz con la comunidad Judía, cuanto al sentido axiológico y a la perentoriedad del mismo.

## 2.2. La comunidad judía en España

En general, la presencia de los judíos en España es un fenómeno arraigado en el tiempo, pero que tiene en la modernidad unas características propias<sup>26</sup>. El hecho de que tenga un arraigo nace de la historia compartida, pues a pesar de las secuelas traídas por la ausencia de judíos en territorio español desde la emigración masiva de 1391, y la posterior expulsión definitiva del año 1492, la presencia de su cultura se ha dejado sentir, de una forma cada vez más valorada, en los vestigios de las antiguas juderías que están presentes en muchas poblaciones (ciudades y villas) de la

<sup>24</sup> Cf. Joan Lacomba, *El islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 2001.

<sup>25</sup> José Manuel López, “La segunda generación no es inmigrante” *Documentación social*, 147, 2007: 129-146. Cf. Fernando Vidal – Julio Martínez, *La prueba del Ángel. Religión e integración social de los inmigrantes*, Madrid, Universidad de Comillas, 2006.

<sup>26</sup> Haim Beinart, *Los judíos de España*, Madrid, Mapfre, 1992; Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Istmo, Madrid 1986. En general María José Cano – Miguel Ángel Espinosa, *Historia y cultura del pueblo judío*, Granada, Universidad de Granada, 2007.

geografía española<sup>27</sup>. Vestigios que no solo son y se significan como testigos mudos de una presencia (y a veces convivencia), sino que se han convertido en los motores impulsores de modernas iniciativas que han favorecido el resurgimiento y la visualización de las comunidades judías de la España actual y de su significación en el legado y el patrimonio histórico y cultural de España. Es el caso de la Red de Juderías de España<sup>28</sup>, nacida en 1995. Se trata de una iniciativa de los municipios de Hervás (Cáceres) y Gerona con el fin de poner en valor y desarrollar el rico patrimonio judío existente en estas ciudades, muestra del enriquecimiento mutuo existente en tiempos medievales<sup>29</sup>; una iniciativa que en la actualidad integran más de una veintena de municipios españoles. Además, los judíos nunca desaparecieron del todo en España. Lo que sucedió es que desaparecieron las expresiones de una vida comunitaria organizada lo que sin duda, como hemos señalado, es vital en su significación social, y lógicamente en la existencia y en la constitución de la identidad de un grupo étnico-religioso.

La presencia moderna de las comunidades judías en territorio español se inaugura en Andalucía. En Sevilla, a finales del siglo XIX, se crean las primeras comunidades desde la diáspora del siglo XV. Es en la capital hispalense donde se formará la primera comunidad judía organizada y estructurada. La presencia judía en Andalucía le debe mucho a su vecindad con Marruecos. De allí vienen comunidades sefardíes a tierras del sur de España. En el primer tercio del siglo XX existía un clima de integración cultural apoyada por la monarquía de Alfonso XIII y que recorría toda la nación española especialmente tras el final de la inquisición en 1834. En ese mismo año ya se tienen noticias de familias de Madrid que organizan rezos en sus casas particulares. Y aunque aún no tienen una sinagoga, ni está constituida una comunidad como tal, estas irán apareciendo en las primeras décadas del siglo XX, hasta la Primera Guerra Mundial. La libertad de culto de 1869 apoyará también esta reaparición de los judíos en España, pues dicha ley supuso, de hecho, la abolición del Decreto de expulsión.

<sup>27</sup> Cf. María Antonia Bel Bravo, *Sefarad. Los judíos de España*, Sílex, Madrid, 1997.

<sup>28</sup> Cf. <http://www.redjuderias.org/>

<sup>29</sup> Shlomó Ben Ami, "Sobre la influencia recíproca entre cristianos y judíos en la España medieval", *Identidad y testimonio. Actas del IV Simposio Hispano-Israelí*, Madrid, Centro de Estudios Judeo Cristianos, 1979: 3-30.

A Madrid no vienen judíos provenientes de Marruecos, sino que retornan algunos oriundos del centro de Europa<sup>30</sup>. Con el advenimiento de la Gran Guerra (1914), en la que España no participa, se observa un incremento en la recepción de judíos, lo que impulsa en la capital, especialmente, lo que ya había sucedido en Sevilla. Es decir, la organización de Comunidades judías estructuradas. Así se inaugura la primera sinagoga (Midrás Abarbanel) en febrero de 1917 y la primera Comunidad Israelita de Madrid se autoriza en mayo de 1920 (será reconocida oficialmente durante el periodo de la Segunda Republica en 1931, si bien no contaba con muchos miembros, unos 30), obteniendo el permiso en 1922 para la habilitación de un recinto donde poder construir un cementerio hebreo en el recinto civil del Cementerio de Madrid. Dos años más tarde, en 1924, se acentúa el clima aperturista del Estado Español y se promulga un Real Decreto que otorga la nacionalidad española a los sefardíes<sup>31</sup>. En Cataluña es a partir de 1918 que empieza a observarse una aparición pública del pueblo judío. En la década de los treinta, con el advenimiento del partido Nazi al poder las comunidades judías españolas se verán incrementadas, especialmente en sus miembros. La llamada **Solución Final** atrae unos 5.500 judíos a España. Un detalle lo podemos ver en la capital, que pasa de tener unos 45 miembros en 1934 a más de 500, refugiados, muchos de los cuales pasan por España camino de otros destinos, allende el Atlántico, preferentemente. La comunidad catalana era más amplia, contaba hacia 1918 con 1.000 miembros, duplicándose en la siguiente década, y estaba más desarrollada como muestra el hecho de que en ella se contaba con los medios suficientes para la elaboración de comida Kosher.

Las tensiones de la Guerra Civil (1936-1939), sin embargo, afectarán a todas las esferas que reflejan el carácter identitario, y provoca que tanto en Sevilla, como en

<sup>30</sup> Cf. Isidro González, *El retorno de los judíos*, Madrid, Editorial Nerea, 1991; Antonio Marquina – Gloria Inés Ospina, *España y los judíos en el siglo XX*, Madrid, Espasa Calpe, 1987; H. Méchoulán (dir.), *Los judíos de España: historia de una diáspora 1492- 1992*, Madrid, Trotta – Fundación Amigos de Sefarad – Sociedad Quinto Centenario, 1993. Sobre esta época concreta cf. Bern Rother, “España y los judíos: de los albores del siglo XX a la guerra civil”, Uriel Macías –Yolanda Moreno – Ricardo Izquierdo (eds.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2000: 153-172 (ver allí una apreciable bibliografía: 170-172).

<sup>31</sup> Celia Prados, “La expulsión de los judíos y el retorno de los sefardíes como nacionales españoles. Un análisis histórico-jurídico”, Francisco Javier García – Nina Kressova. (Coords.), *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*, Granada, Instituto de Migraciones, 2011: 2119-2126.

Madrid y Barcelona las comunidades judías sean cerradas. Este fenómeno supera el régimen franquista y está alejado del sentimiento español, y ha de entenderse en la tensión de la Europa y la crisis de pensamiento de Occidente que tiene su ensayo general en la Guerra Civil española y su confirmación catastrófica en la II Guerra Mundial. No ayuda nada la propia dinámica dictatorial que niega el permiso de reunión, lo que supone que cualquier comunidad que no tenga un tratamiento consolidado con el Régimen puede ser tachada de subversiva. Y esto supone en los judíos volver a una situación, ya conocida y sufrida durante mucho tiempo, de vivir un judaísmo en la clandestinidad y de forma individual, lo que, por otra parte, no es posible, pues para rezar es necesario tener un mínimo de personas (10, un *miniam*) que realicen un acto religioso. La tensión entre el acto de fe, la expresión religiosa y la lectura subversiva y proscrita en términos políticos y de legalidad va a aparecer de forma especial en la comunidad judía. Pero, repetimos es una tensión que nace especialmente de las circunstancias socio-políticas, más que de un impulso contrario al judaísmo, una especie de antisemitismo recalcitrante (lo que no significa que fuera inexistente<sup>32</sup>). De hecho, en la década de los sesenta (en plena dictadura), gracias a la emigración de los judíos sefardíes, se vive una nueva etapa de presencia judía en España.

Del Protectorado francés y la zona española marroquí de Tánger –en un momento histórico marcado por los movimientos de los miembros del pueblo judío coincidentes con la creación del Estado de Israel (1952) la independencia de Marruecos (1956) y la Guerra de los Seis Días (1967)– algunos judíos se trasladan a España en un movimiento migratorio que tiene como lugares preferentes de destino el propio Estado de Israel, junto a diversos lugares en América (especialmente Venezuela, Canadá y Argentina). La actitud gubernamental del régimen franquista fue la de facilitar la nacionalidad española a los judíos provenientes de Marruecos que quisieran emigrar hacia la península<sup>33</sup>. Aquí se puede observar lo mismo que anteriormente. La apertura religiosa es la visualización y expresión de unos signos de apertura de España como nación, y especialmente del Régimen que quiere atraer turismo y dar una imagen renovada, por un lado, y mantener una posición

<sup>32</sup> Gonzalo Álvarez, *El antisemitismo en España: la imagen del judío (1812-2002)*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

<sup>33</sup> Cf. Haim Ayni, *España, Franco y los judíos*, Madrid, Altelana, 1982. Cf. Bernd Rother, *Franco y el Holocausto*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005; Jacobo Israel Garzón – Alejandro Baer (eds.), *España y el Holocausto (1939-1945). Historia y testimonios*, Madrid, Federación de Comunidades Judías de España y Hebraica Ediciones, 2007.

geoestratégica en el Sahara y Marruecos por otro, así como contar con cierta afinidad con el gobierno de los Estados Unidos. En fin, circunstancias políticas que se reflejan en los campos sociales y religiosos. Y que en términos numéricos supone que en España se experimente un incremento de la población judía. Podemos hablar de la existencia en 1966 de unos 12.000 miembros adscritos a Comunidades judías (3.000 en Barcelona, la más numerosa; 2.000 en Madrid; 1.500 en Málaga; 400 en Ceuta y Melilla respectivamente; 150 en Valencia; y Comunidades menores en Sevilla, Córdoba, Mallorca, San Sebastián y Canarias).

La presencia de los judíos, aunque desde estos momentos se amplía en España, sigue teniendo una cantidad menor a los otros destinos mencionados y, por lo tanto, sus consecuencias en la visualización no depende tan solo de la cultura receptora (en este caso de la católica España del momento), como de la percepción que los judíos tienen de España. Una de ellas nace de una percepción que podríamos decir realista, que nace de la situación de una economía española que en la década de los cincuenta no está muy desarrollada, tímidamente se está abandonando la autarquía, y que aún no conoce el “boom” turístico de los sesenta, trasladando al exterior una imagen deteriorada de España, especialmente respecto a sus vecinos europeos y del arco occidental.

Otra de ellas, y quizás más importante, es simbólica. Una imagen que expuso de forma clarividente el Presidente de la comunidad judía de Sevilla:

“Hay algunas teorías... que cuando la Inquisición los grandes rabinos, cuando salieron maldijeron a España. Porque nosotros llamábamos a España Sefarad la bella, estábamos aquí encantados... Los rabinos dicen que maldijeron a España porque el judío tiene un lema, que en inglés se dice ‘*we forgive we never forget*’, perdonamos pero no olvidamos. Igual pasó con el holocausto nazi, perdonamos pero no olvidamos. Con España lo mismo, ese sentimiento en 500 años en Marruecos ha ido trasladándose de generación en generación. España, de España nos echaron, de España... ni, ni... ¿me explico? A pesar de todo algunos dijeron: no, España es nuestro país y volvemos a nuestro país, caso de los judíos, por ejemplo de mi familia y de muchos como yo. Entonces, nos planteamos volver a España en los años cincuenta, sesenta” (Sevilla, 15/04/08).

En todo caso, y a pesar de las dificultades, en la última década del franquismo (1965-1975) se experimenta, como hemos señalado, una apertura del régimen

dictatorial hacia el pluralismo religioso, y va configurándose la presencia judía, especialmente con la constitución en 1964 del Consejo de Comunidades Israelitas de España, formado por las comunidades de Barcelona, Madrid, Ceuta y Melilla, al amparo de la Ley de Asociaciones Políticas, que elimina el obstáculo de poder realizar reuniones. En Sevilla, por ejemplo, se constituye formalmente la Comunidad Israelita de Sevilla en 1967. Por su parte, en Madrid se coloca la primera piedra primera piedra de la nueva sinagoga y centro comunal de Madrid, en lo que es la actual sede de la Comunidad Judía de Madrid (en la calle Balmes, 3), en 1968, y se nombra al primer rabino. Es el primer acto público de una serie de hechos en la capital de España que se reflejan ya en la época democrática en la construcción en 1979 de un nuevo cementerio en Hoyo de Manzanares.

La Ley de Libertad Religiosa de franquismo de 1967 (*Ley de Regulación del ejercicio del derecho civil a la libertad religiosa*) fue un primer e importante signo que permitió la creación de comunidades en otras ciudades españolas como Málaga, Alicante, Palma de Mallorca, Valencia, Tenerife y Las Palmas de Gran Canaria (y, posteriormente, en otras ciudades mediterráneas), pero no fue suficiente. Es la democracia la que asegurará la presencia de las minorías religiosas, al menos legalmente. En el sentido de que el galopante laicismo de Estado ha creado una situación de hipocresía política en la que se favorecen las leyes de libertad religiosa, ahogando toda posibilidad de expresión real y de desarrollo público de las condiciones necesarias para las mismas, especialmente en los ocho últimos años de vida política española. En todo caso, como señalaba en una entrevista el año 2006, el Presidente de la Comunidad Judía de Madrid y Presidente de la Federación de Comunidades Judías de España: “Es evidente que la democracia y el fin de la proscripción que se da en 1978 es lo que ha dado la posibilidad de desarrollarse a las minorías después del período franquista, y aunque hubo una ley franquista de libertad religiosa en 1967, no cabe duda que la Ley de Libertad Religiosa de 1980 es la que ha permitido el desarrollo”. Efectivamente esta ley proporcionó una nueva cobertura legal que culminó el 16 de julio de 1982 con la erección bajo la nueva cobertura legal de las comunidades israelitas arraigadas de Barcelona, Madrid, Ceuta y Melilla. Se solidificó la presencia judía, comunitaria y pública con la fundación de la Federación de Comunidades Israelitas de España (FCIE) y la incorporación de nuevas comunidades. En 2004 la FCIE cambió su denominación por la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE).

La realidad numérica de las comunidades judías en España se puede contabilizar con un número de unos 48.000 judíos (datos 2009, 40.000 según la página web de la

FCJE)<sup>34</sup>. Y, como hemos señalado, la inmigración ha contribuido recientemente a este crecimiento (cabe señalar la procedente de Argentina, Chile, Uruguay y Colombia). A fecha 2 de abril de 2009 estaban inscritas, en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, 21 comunidades de las que 15 pertenecen a la Federación de Comunidades Judías de España (ver lista en cuadro final). Según la Federación de Comunidades Judías con unos 40 lugares de culto. Existen más de 30 sinagogas en España, algunas con capacidad de hasta 800 personas y cementerios judíos en Madrid, Barcelona, Sevilla, Málaga, Melilla, Ceuta, Palma de Mallorca, Benidorm y La Línea de la Concepción.

Los judíos españoles son de origen mayoritariamente sefardí, se trata de quienes, como hemos señalado, bien obtuvieron su nacionalidad, bien vinieron de las comunidades marroquíes, especialmente a través de las ciudades españolas de Ceuta y Melilla. Junto a los sefardíes existen judíos asquenazitas, provenientes de las citadas migraciones de judíos centroeuropeos durante el periodo de la Segunda República, que se han visto incrementados por el movimiento migratorio en la década de los noventa del siglo XX, y la llegada de judíos provenientes de países sudamericanos especialmente de Argentina. En Barcelona la sinagoga cuenta con dos salas, toda vez del sentimiento de unión que siempre reinó en la Ciudad Condal, cuya Comunidad (la Comunidad Israelita de Barcelona” se define como “el conjunto de todos los hebreos que residen en Barcelona”.

A pesar de no ser una realidad numéricamente muy significativa, sin embargo, como hemos visto, los judíos han estado muy presentes en la sociedad española (para lo bueno y para lo malo). Y nadie ha dudado de que se trate de una religión arraigada en la sociedad española. Por eso, la religión judía, en el Estado español es reconocida como una confesión de “notorio arraigo”. En primer lugar, fue aceptada por la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, y, tres años después, en 1992, se firmó el Acuerdo de cooperación con el Estado español (Ley 25/1992, de 10 de

<sup>34</sup> <http://www.fcje.org/>. Cf. Aurelio Cebrián, “Judíos y judaísmo. Situación y distribución territorial en España”, *XX Siglos*, 4, 1998: 101-112; Id., “Los judíos españoles hoy”, *Anales de Historia Contemporánea*, 17, 2001: 467-484; Jacobo Israel Garzón – Alejandro Baer – Alberto Benasuly – Uriel Macías, *Los judíos en la España contemporánea. Apuntes históricos y jurídicos*, Madrid, Federación de Comunidades Judías de España y Hebraica Ediciones, 2009.

noviembre<sup>35</sup>). Se trata de un acuerdo específico (*Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Federación de Comunidades Israelitas de España*) dentro de una serie de acuerdos similares (que se firmaron también con las confesiones evangélica y musulmana) y que implican que se les reconozcan unos derechos. En general estos acuerdos regulaban aspectos relacionados con la:

- Protección jurídica de sus lugares de culto (iglesias, mezquitas o sinagogas).
- Estatuto de los dirigentes religiosos (pastores, imanes o rabinos).
- Asistencia a sus fieles en las fuerzas armadas, cárceles u hospitales.
- Reconocimiento civil del matrimonio religioso.
- Enseñanza religiosa en las escuelas.
- Beneficios fiscales.
- Conmemoración de festividades.
- Regulación de enterramientos y cementerios.
- Sello de garantía de alimentos propios y su disponibilidad en los centros públicos.
- Participación en las comisiones encargadas de velar por la libertad religiosa.

En concreto, la regulación con la Comunidad judía, sellado en el acuerdo entre el Estado español y la Federación suponía abordar los siguientes aspectos, como sintetiza Aurelio Cebrián:

- El Estatuto de los ministros de culto judío (asimilados a trabajadores por cuenta ajena, en las mismas condiciones que la legislación establece para los clérigos de la Iglesia Católica).
- La protección jurídica de los lugares de culto (inviolabilidad en los términos establecidos en las Leyes).
- La observancia de las reglas tradicionales judías relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios.
- El establecimiento del derecho de los militares y soldados, penados, hospitalizados o funcionarios públicos judíos a recibir asistencia religiosa y participar en ritos propios.
- La atribución de efectos civiles al matrimonio celebrado según el rito judío.
- La enseñanza religiosa judía en centros docentes (se garantiza el ejercicio del derecho a recibirla en los centros públicos o privados y en los niveles de educación infantil, primaria y secundaria –y cursos y seminarios en universidades públicas- que será impartida por profesores designados por las Comunidades pertenecientes a la

<sup>35</sup> Ley 25/1992 por la que se aprueba el acuerdo de cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España. BOE 272, 12-11-1992.

Federación de Comunidades Israelitas-; asimismo podrán establecerse centros universitarios y seminarios).

- La exención del impuesto sobre bienes inmuebles, lugares de culto, locales de oficinas, y centros de formación de ministros de culto.

- La exención del impuesto sobre sociedades, siempre que los bienes y derechos adquiridos se destinen a actividades religiosas y asistenciales.

- La exención del impuesto sobre transmisiones patrimoniales y actos jurídicos documentados, siempre que los bienes y derechos se destinen a actividades religiosas y asistenciales.

- El establecimiento de beneficios fiscales típicos de las asociaciones dedicadas a actividades religiosas, benéfico-docentes, o de asistencia social y sin ánimo de lucro.

- La conmemoración de festividades religiosas judías (Año Nuevo –*Rosh Hashaná*–, Día de la Expiación –*Yon Kippur*–, Fiesta de las Cabañas –*Sucloth*– Pascua –*Pesaj*–, y Pentecostés –*Shavnot*–), y el descanso semanal el viernes por la tarde y el sábado, en sustitución de lo que dispone el *Estatuto de los Trabajadores* como norma general.

- La colaboración del Estado en la conservación y fomento del Patrimonio Histórico y Artístico español de origen judío, así como en el reconocimiento de los productos y denominaciones elaboradas de acuerdo con la Ley judía<sup>36</sup>.

Para velar por el cumplimiento, la religión judía se visualiza institucionalmente en la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE) como entidad que representa las comunidades religiosas judías ante el Estado español, cuenta con su propia inscripción (nº 2970-SE/D, del 01/09/1982), lo que no anula la propia independencia de cada comunidad que tiene, a su vez, una inscripción individual en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. La FCJE forma parte del Congreso Judío Europeo (EJC) y del Congreso Judío Mundial (WJC) . Asimismo, tiene acuerdos con el Comité Judío Americano (AJC) y el Congreso Judío Latinoamericano (CJL).

La FCJE ejerce una función interna que consiste en actuar de enlace entre las diferentes comunidades judías, y otra externa en cuanto que extiende su función mediadora a las autoridades competentes en el territorio del Estado español. Esta función es muy importante teniendo en cuenta el estatuto que tiene la Comunidad Judía dentro del ordenamiento jurídico en España, mediados por el Acuerdo de cooperación firmado con el Estado español. De modo que mediante la FCJE se

<sup>36</sup> Aurelio Cebrián, “Los judíos españoles, hoy”, ob. cit.: 272-273.

llevan a cabo las negociaciones pertinentes tanto para su modificación y mejora, cuando es preciso, como para la garantía de su aplicación. Para cumplir esta función de representación ante las autoridades públicas, la FCJE cuenta con un órgano interno que es la Comisión Permanente, y más específicamente, su Presidente.

### 3. Documentos de la Iglesia Española

Para que exista un diálogo tiene que existir sujetos del mismo (punto 2) y expresión de la voluntad (punto 1). Pero su efectividad tiene que trabajarse, buscarse, mimarse, incluso. No vale con existir con (cristianos católicos y judíos), ni expresar aunque sea dogmáticamente la intención del “quererse” (*Nostra aetate*), tiene que entenderse como un hecho a realizarse.

Y nos referimos a esta circunstancia aquí, a la luz de la mirada que hemos realizado que, recordemos, pretendía (y pretende) rastrear en diversas etapas la lectura que en España se ha hecho de la *Nostra aetate* y *el diálogo judeo-cristiano*, a través de diferentes pasos: a nivel eclesial (documentos), teológico (estudios, bibliografía, enfoques) y pastoral (pasos concretos dados de acercamiento y encuentro). Así, en cierta manera en buena lógica, la CEE ha referido en diversas ocasiones la voluntad salvífica y la centralidad de Cristo y la Iglesia, contra posiciones teológicas que pudieran orientar otras prioridades:

“No basta con afirmar sin más la identidad del ‘Jesús de la historia’ y el ‘Cristo de la fe’, sino que es preciso añadir, al mismo tiempo, que el mismo y único Jesucristo está en la Iglesia, que la Iglesia está en Jesucristo (cf. Jn 15,1ss; Gál 3,28; Ef 4,15-16; Hch 9,5), y que a la totalidad del misterio salvador de Cristo pertenece también la Iglesia, donde Él prolonga su presencia y su obra salvadora (cf. Col 1,24-27)”<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Comisión Episcopal para la Doctrina de la fe de la CEE, “Nota doctrinal: Cristo presente en la Iglesia. Nota doctrinal sobre algunas cuestiones cristológicas e implicaciones eclesiológicas” (20 de febrero de 1992). Cf. Juan Carlos García (Ed.), *Documentos de la CEE*, ob. cit.: doc. 21; *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 34, 1992: 107-113. En este caso es significativa la “Nota sobre el libro de José María Vigil (CMF), Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología Popular (Ediciones El Almendro, Córdoba 2005, 389 pp.)”, del mismo organismo de la CEE del 4 de enero de 2008 (*Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 80, 2007: 121-123).

Y siendo el diálogo con las religiones, teóricamente, uno de los retos más importantes para la Iglesia, según las propias afirmaciones de los teólogos y las autoridades, siempre que se realiza una pregunta sobre el tema, sin embargo la documentación oficial al respecto emitida por la Conferencia Episcopal Española (CEE) es casi inexistente, lo que no significa *a priori* que sea inadecuada.

Se trata de los siguientes documentos:

**3.1. Comisión Permanente** (115ª): La Jornada Ecu­mérica de Oración por la Paz, del 23 de octubre de 1986<sup>38</sup>.

Se trata de una simple carta recordatoria y exhortatoria, no específica sobre la necesidad de trabajar con todas las confesiones y religiones a favor de la paz. Pero no se trata de un documento específico. En todo caso el ofrecimiento expreso creo que es positivo, no tanto por que pueda suponer una reflexión teórica (es imposible), cuanto a que supuso, como acontecimiento mundial, la expresión tácita de la vinculación afectiva y la propuesta efectiva de *Nostra aetate* en el concierto de las naciones. La religión es, al contrario de lo que se dice con excesiva frecuencia, un instrumento de paz y de humanización.

**3.2. Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales:** “Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España”, del 01 de marzo de 1988<sup>39</sup>.

Este documento tiene una orientación pastoral. El documento comienza con un análisis de la situación del problema en España relativo al matrimonio en el Islam, después el matrimonio en la Iglesia católica y pasa después a unas orientaciones prácticas. Desde el inicio se insiste en que ha de realizarse una acogida sincera y una colaboración generosa que huya de todo paternalismo, y más aún, de un proselitismo camuflado. Se trata de un acercamiento que será superado más tarde por la realidad española y que precisará de otro documento posterior que se publica en 2008:

<sup>38</sup> Juan Carlos García (Ed.), *Documentos de la CEE, 1983-1990*, Madrid, BAC, 2003: doc. 59; *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 11-12, 1986: 193-194.

<sup>39</sup> Juan Carlos García (Ed.), *Documentos de la CEE, 1983-1990*, ob. cit.: doc. 83; *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 18, 1988: 60-68.

Asamblea Plenaria (92ª), “El matrimonio entre católicos y musulmanes” del 28 de noviembre de 2008<sup>40</sup>.

**3.3. Comisión Permanente** (142ª): “La fe en el mismo Dios, compromiso para la paz”, del 28 de febrero de 1991.

El documento está redactado tras la final de la primera guerra de Irak. Se insiste en dos circunstancias. La primera, en sintonía con 3.1., subrayar que la religión no es fuente de conflicto sino de paz, de ahí que se afirme tajantemente que: “No ha sido ésta, sin embargo, una ‘guerra de religión’, ni en nombre de ninguna religión”, pues “la oración colectiva de judíos, musulmanes y cristianos por la paz nos lleva al respeto mutuo y a la superación de toda discriminación, resentimiento y rencor entre las tres grandes religiones monoteístas del mundo” (n. 5). El trasfondo descansa en la enseñanza del concilio Vaticano II, y aquí sí se señala como las orientaciones conciliares animan al estudio de lo común que descansa en Dios como fuente imprescindible para superar las barreras que llevaron a las desavenencias. Los fundamentalismos son deformantes, y no podemos realizar una caricaturización de la esencia de las grandes religiones monoteístas, sino recordar que en cuanto a los musulmanes “que adoran al único Dios viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso” (n. 5). Solo de ahí surge el aprecio, un vínculo afectivo que se hace más patente en con el judaísmo, y hace rechazar cualquier antijudaísmo o antisemitismo, pues “Entre el cristianismo y el judaísmo existe un vínculo espiritual y los cristianos reconocemos que los orígenes de nuestra elección y de nuestra vocación están en Moisés y los Profetas” (n. 5).

**3.4. Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales:** “Discurso de Adolfo González Montes, Presidente de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, en la conmemoración conjunta de las comunidades israelitas de España y la Conferencia Episcopal Española del XL Aniversario de la declaración *Nostra aetate*”, del 28 de octubre de 2005<sup>41</sup>.

Se trata sin duda del documento más teológico y centrado en lo que nos ocupa: la lectura de la Declaración *Nostra aetate* y su relación con el diálogo entre cristianos católicos y judíos. El inicio así lo corrobora:

<sup>40</sup> *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 82 (2008): 93-105.

<sup>41</sup> Disponible en

[http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win\\_main.jsp](http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp).

“Al conmemorar hoy juntos, representantes de las Comunidades Israelitas de España y de la Conferencia Episcopal Española, el XL Aniversario de la Declaración *Nostra aetate* sobre las religiones no cristianas, del II Concilio del Vaticano damos gracias a “*Dios clemente y misericordioso, rico en piedad y leal*” (Sal 86/85,15), que nos ha concedido conocerle e invocarle como herederos que somos de una historia de revelación redentora que nos une y que nos coloca ante las naciones como testigos del amor y de la fidelidad de Dios”.

El firmante del documento, Mons. Adolfo González Montes –obispo de Almería y Presidente de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales– antes de ser nombrado obispo de Ávila en 1997, fue catedrático de Teología Fundamental en la Universidad Pontificia de Salamanca, siendo su labor académica muy vinculada a la labor del diálogo ecuménico e interreligioso, no en vano en 1982 fue nombrado director del Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII” de la UPSA, y director de la revista *Diálogo Ecuménico*, editada por este Centro. Dirigiendo, también, la colección de publicaciones de teología e historia del ecumenismo de la UPSA *Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis*. En el terreno ecuménico destacó su participación desde 1994 a 1997 como miembro del Comité de Organización de la II Asamblea Ecuménica Europea de Iglesias, que se celebró en Graz (Austria) en 1997. Y este bagaje se deja traslucir en el texto.

No pasa por alto las faltas de comprensión del pueblo católico frente a los judíos, como señala NA 4. Recuerda el sincero acercamiento par aponer fin a las heridas que realizó Juan Pablo II y los signos de Benedicto XVI, entonces el Sumo Pontífice, recordando oportunamente las palabras del cardenal Walter Kasper, Presidente de la Comisión para las Relaciones con el Judaísmo en sus “Reflexiones del Cardenal Walter Kasper sobre el antisemitismo”<sup>42</sup>:

“La Iglesia, en tanto que pueblo mesiánico, no sustituye a Israel sino que se injerta en él, según la doctrina de Pablo, mediante la adhesión a Jesucristo, muerto y resucitado, salvador del mundo, y este lazo constituye un vínculo espiritual radical único y que no puede ser suprimido de parte cristiana. La concepción opuesta, es decir, la de un Israel en otro tiempo (*olim*) elegido,

<sup>42</sup> Comisión para las Relaciones con el Judaísmo, “Reflexiones del Cardenal Walter Kasper sobre el antisemitismo”, *Service d'Information* 113, 2003/II-III: 87.

pero subsiguientemente repudiado para siempre por Dios y reemplazado por la Iglesia, aun habiendo conocido una amplia difusión durante casi veinte siglos, no representa en realidad una verdad de fe, como bien puede verse en los antiguos Símbolos de la Iglesia primitiva igual que en la enseñanza de los principales Concilios, en particular del II Concilio del Vaticano (*Lumen Gentium*, n. 16; *Dei Verbum*, nn.14-16; NA, n. 4)”.

Como se ha señalado en líneas anteriores, el autor recuerda la necesidad de la formación que queda patente en el espíritu de la Declaración conciliar en el documento

“Orientaciones acerca de una correcta presentación de los judíos y del judaísmo en la predicación y en la catequesis de la Iglesia Católica” de 1985<sup>43</sup>. El principio que parece subyacer al hecho de que mediante una correcta instrucción los cristianos “lleguen a un aprecio real y afectivo de la herencia israelita”, es por una parte que no se puede querer lo que no se conoce (pedagogía del amor), por otra, por la propia esencia del amor nacida de la entraña de uno mismo en tanto que la herencia israelita es “parte sustancial de la fe cristiana”.

El conocimiento mutuo lleva a realizar una acción conjunta de propuesta moral para la humanidad. Recuerda Mons. González Montes el documento redactado por la Delegación del Gran Rabinato de Israel para las relaciones con la Iglesia Católica y de la Comisión de la Santa Sede para las relaciones religiosas con el Judaísmo “La importancia de las enseñanzas fundamentales contenidas en nuestras sagradas Escrituras comunes para la sociedad contemporánea y la educación de las futuras generaciones”<sup>44</sup>, donde “se pone de manifiesto nuestra común visión de la aportación de la Biblia a la conciencia religiosa de la humanidad como fundamento de la educación moral de las futuras generaciones”. No se trata así de hablar, sino de

<sup>43</sup> Comisión para las Relaciones con el Judaísmo, “Orientaciones acerca de una correcta presentación de los judíos y del judaísmo en la predicación y en la catequesis de la Iglesia Católica” (mayo de 1985). Disponible en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/reasons-jews-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_19820306\\_jews-judaism\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/reasons-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820306_jews-judaism_fr.html).

<sup>44</sup> Comisión para las Relaciones con el Judaísmo, “Declaración conjunta al final del tercer encuentro entre la Delegación del Gran Rabinato de Israel y la Comisión de la Santa Sede para las Relaciones religiosas con el judaísmo” (3 de diciembre de 2003). Disponible en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/reasons-jews-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20031203\\_jerusalem-kislev-5764\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/reasons-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20031203_jerusalem-kislev-5764_it.html).

conocerse y quererse como paso previo a la vocación común que nace de la Palabra de Dios de proponer al mundo futuro una moral enraizada en la Biblia.

La intención de la pedagogía propuesta aparece también en el texto, en las palabras del Presidente de la Federación de Comunidades Judías de España, Jacobo Israel Garzón:

“Creo que, en la medida en que no nos conozcamos lo suficiente y no nos acerquemos, la declaración *Nostra Aetate* será siempre un deseo irrenunciable. Porque sólo en la medida en que nos reconozcamos en el otro vamos a poder considerarlo un par, un hermano, y entonces haremos realidad uno de los preceptos más bellos que la Torá nos ha legado:  
*Vehaabta lereajá camoja*, ‘amarás a tu prójimo como a ti mismo’.  
Y seguir el consejo moral del rabino Hilel: ‘No hagas a otro lo que no desees para ti mismo’<sup>45</sup>.

**3.5. Comité Ejecutivo (332\*)**, “Carta de apoyo de la CEE al Papa Benedicto XVI. Sentimientos de comunión y afecto ante las voces que han puesto en duda su amor por el pueblo judío” del 12 de febrero de 2009<sup>46</sup>.

Si bien con anterioridad existe un documento orientado a la polémica suscitada por las palabras de Benedicto XVI en Ratisbona (Presidencia: “Carta de adhesión de Ricardo Blázquez, Presidente de la CEE, y de Juan Antonio Martínez Camino, Secretario General de la CEE, al Papa Benedicto XVI con motivo de la repercusión suscitada por su lección en la Universidad de Ratisbona” del 27 de septiembre de 2006<sup>47</sup>). En 2009 otra vez ante una polémica surge la comunión eclesial para subrayar los valores del concilio Vaticano II, encarnados en el Romano Pontífice: “Pocos, como Vuestra Santidad, han comprendido que, como enseña el Concilio Vaticano II, se trata de ‘un pueblo amadísimo para Dios a causa de sus padres y en virtud de la elección, pues Dios no se vuelve atrás después de haber llamado y dado sus dones’ (LG 16)”.

<sup>45</sup> “Palabras pronunciadas en el mismo acto por el Presidente de la Federación de Comunidades Judías de España”, en *Ibid.*

<sup>46</sup> *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 83, 2009: 23.

<sup>47</sup> *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 77, 2006: 145.

#### 4. Reflexión final

No estamos mudos. Tenemos referencias claras. Hay atisbos de mucho positivo, y mucho que mejorar. La documentación no es mucha en lo específico de nuestra realidad, y tampoco la elaboración teológica, demasiado centrada, quizás, *ad extra* en el ecumenismo. La reflexión teológica sobre el judaísmo viene casi exclusivamente orientada a las fuentes judías del pensamiento cristiano y a lo sumo sobre la convivencia intercultural entre las religiones en la Edad Media (acaso habría que ver si existe alguna lectura metafórica al respecto). Si bien quizás no hay un silencio, si que existe un cierto susurro que, ya hemos anunciado puede tener una sustantividad teológica-ecclesiológico, que más que implicaciones teológico- dogmáticas, tienen un trasfondo pastoral, por otra parte, muy importante. El diálogo, el conocimiento, el reconocimiento, la afectividad no puede frenarse por la urgencia pastoral de la CEE, de la situación político-social, cultural, histórica... Parece que siguen abiertos detalles que merecen ser señalados:

a. La Iglesia realiza transversalmente una lectura sobre la experiencia interreligiosa que justifica que no sea solapada, pero que se muestra insuficiente, como puede extraerse de una lectura cuantitativa y cualitativa de la lectura de los diversos documentos realizados por la CEE. Los índices temáticos que aparecen en las compilaciones de dicha documentación muestran una sequía conceptual relevante.

b. Las autoridades eclesiásticas en España no entienden “realmente” como prioritaria, en nuestra realidad la acción interreligiosa dentro de su acción pastoral. Pensemos que en el “Plan de formación sacerdotal para los seminarios mayores. La formación para el ministerio presbiteral”, en el Plan de Estudios no aparece ninguna materia teológica al respecto (queda la cuestión de las diversas religiones reducida a la Fenomenología e historia de las religiones en el ciclo de filosofía)<sup>48</sup>.

c. Teniendo en cuenta lo anterior y sin anularlo se puede sostener que la Iglesia jerárquica confía en la discusión teológica como fuente orientativa al respecto sin reparar a una vertiente normativa, confiada solo a la doctrina vaticana.

<sup>48</sup> Cf. LXV Asamblea Plenaria de la CEE, “Plan de formación sacerdotal para los seminarios mayores. La formación para el ministerio presbiteral”, (16 de febrero de 1996). Cf. Juan Carlos García (Ed.), *Documentos de la CEE, 1995-2000*, Madrid, BAC, 2004: doc. 33; *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 51, 1996: 115-163.

d. Sin duda alguna no podremos olvidar la “emergencia” del diálogo interreligioso orientado en un primer momento (décadas anteriores) a las religiones orientales, y posteriormente en un segundo momento al diálogo Islam y cristianismo (significativamente a partir de la década de los noventa y especialmente de septiembre de 2001), una discusión en el que el trasfondo del conflicto palestino y el Estado de Israel está en la conciencia europea y muy mediatizada en la sociedad española.

e. Existe una sensibilidad mayor de unión de las religiones frente al “laicismo” imperante en la Sociedad Española y la defensa de la “libertad religiosa” efectiva y real.

A partir de aquí podremos comprender mejor los esfuerzos existentes de diálogo teológico y práctico-pastoral. En fin, queda por continuar el análisis de lo “poco” dicho y los silencios, así como de la literatura secundaria, escasísima, y las posibles analogías que puedan extraerse. Y comenzar a ver la literatura específica nacida de esfuerzos más concretos como los que se realizan en el Centro de Estudios Judeo-Cristianos con sede en Madrid cuyos resultados pueden observarse en su revista *El Olivo*

Un acercamiento a la realidad del diálogo entre la Iglesia católica y los documentos generados por él y el judaísmo en la época posconciliar, trasluce que aún en tímidos intentos, el silencio gana al ruido. La falta de urgencia del diálogo interreligioso, no implica el olvido, pero implica algo. Un “*plus*” en el caso español que tiene, como señalamos en años anteriores, un componente eclesial en cuanto que la Iglesia jerárquica confía en la discusión teológica como fuente orientativa al respecto sin reparar a una vertiente normativa, confiada solo a la doctrina vaticana. Y también una urgencia socio-política en el sentido en que la Iglesia tiene una urgencia orientada a la defensa de la libertad religiosa. Ahora bien, este frente abierto con las instancias administrativas, nacidas de ciertos diseños de corte nihilista y que se reflejan en un ateísmo beligerante (y en un interesado fomento de la indiferencia religiosa para dejar morir el ser vivo de inanición), todo ello en aras a la mansedumbre de una sociedad diseñada desde el *partido* como única instancia moral de la sociedad democrática, en vez de aglutinar las fuerzas implicadas (las diferentes confesiones y religiones envueltas) se ha derivado en una lucha por las migajas del sistema. La maquiavélica inteligencia de los diseñadores políticos, ha vertido sus premisas del poder al diálogo religioso, en una estrategia muy estudiada (y vieja) del “divide y vencerás”. Así no pocas veces han provocado entidades como

*Pluralismo y convivencia* o el Observatorio de las religiones minoritarias, que en lugar de favorecer la expresión y visibilidad de las diferentes expresiones religiosas (como se supone deben hacer), entre ellas el judaísmo, en la sociedad española y reivindicar la necesaria expresión religiosa de los ciudadanos como sujetos personales y comunidades personales y ciudadanos en la esfera pública, han favorecido la discusión, el enfrentamiento ante supuestos privilegios de parte. Como hemos dicho antes las “migajas” de las sobras del banquete político. Este lugar común, la urgencia del hecho religioso que todos compartimos, es el mejor espacio de ruptura de la diferencia estadística en un contexto social y político.

La minoría judía es una mayoría esencial. Y en la unión con todas las confesiones en la comprensión, el estudio mutuo y la oración, sin olvidar la sincera propuesta salvífica e identitaria de cada una, gana su visibilidad. Y es que se llega al fin de la discriminación cuando no se menciona a la misma en nada en la actividad desempeñada, sea de forma positiva o negativa. En este sentido y a pesar del poco ruido documental, hay que mencionar que los acercamientos e iniciativas que existen en el diálogo interreligioso, y por lo tanto, cristianismo católico y judaísmo tienen en las delegaciones episcopales de ecumenismo y diálogo interreligiosos uno de los motores fundamentales. Decir otra cosa sería injusto.

Por otra parte, también es justo decir que vivimos en un momento histórico, social, cultural, religioso en el que el diálogo implica libertad. Pero la libertad supone responsabilidad desde la acción voluntaria sustentada en el conocimiento, de modo que la bondad de la acción libre recae siempre en la responsabilidad de la búsqueda de la verdad (llegar a la misma es más difícil y pertenece al terreno de la ciencia y de los objetos naturales). Esto supone que si bien los judíos hoy se sienten con la fuerza moral suficiente y poseen la libertad efectiva para realizar las consideraciones que estimen oportunas con total libertad, de modo que como no puede ser de otra forma, pueden (y deben) hablar francamente. No es menos cierto que su franqueza, en el ejercicio de la libertad en la responsabilidad tiene que llevarles, también a ellos, a la búsqueda del conocimiento del otro. De su realidad teológica, pastoral, cultura, social... en la empatía. La visibilidad también se hace en la proposición. Ser asertivos supone hablar sobre las inquietudes en un ánimo dialogante.

Quisiera finalizar enfatizando lo común, la necesidad mutua, no solo la necesidad intrínseca, por nuestra propia naturaleza religiosa y herencia común, de diálogo, sino la convicción extrínseca de que compartimos más que nunca ante una

sociedad que ya siendo postsecular de hecho, sigue regida por instituciones periclitadas que intentan mantener en todas sus formas un ficticio secularismo. Comparto así algunas palabras que el papa Francisco dirigió a la delegación del *Simon Wiesenthal Center*, organización internacional judía para la defensa de los derechos humanos el 24 de octubre de 2013<sup>49</sup>. Al respeto y la estima mutua, el Papa señala el compromiso común en la lucha conjunta contra la intolerancia: “allí donde se persigue y se margina a una minoría por causa de sus convicciones religiosas o étnicas está en peligro el bien de toda una sociedad y todos debemos sentirnos implicados. Pienso con especial dolor en los sufrimientos, la marginación y las auténticas persecuciones que no pocos cristianos están sufriendo en diversos países del mundo. Unamos nuestras fuerzas para favorecer una cultura del encuentro, del respeto, de la comprensión y del perdón mutuos”. Y para ello es necesaria la formación, el diálogo y la vida, concluyo con sus palabras que pueden animar a todos a realizar más aún por el conocimiento mutuo. Desde España, como hemos visto no pocas veces deficitaria, excepto en núcleos de convivencia, se ha de fomentar no sólo el diálogo, sino “la pasión por el encuentro”:

Para la construcción de una cultura así desearía destacar, en particular, la importancia de la formación: una formación que no es sólo transmisión de conocimientos, sino paso de un testimonio vivido, que presupone el establecimiento de una comunión de vida, de una ‘alianza’ con las jóvenes generaciones, siempre abierta a la verdad. A ellas, en efecto, debemos saber transmitir no sólo conocimientos sobre la historia del diálogo judeo-católico, las dificultades afrontadas y los progresos realizados en las últimas décadas: sobre todo debemos ser capaces de transmitir la pasión por el encuentro y el conocimiento del otro, promoviendo una implicación activa y responsable de nuestros jóvenes. En esto, es de gran importancia el compromiso compartido al servicio de la sociedad y de los más débiles. Os aliento a seguir transmitiendo a los jóvenes el valor del esfuerzo común para rechazar los muros y construir puentes entre nuestras culturas y tradiciones de fe. Sigamos adelante con confianza, valor y esperanza. *Shalom!*

<sup>49</sup> Papa Francisco, “Discurso del Santo Padre Francisco a una delegación del “*Simon Wiesenthal Center*”, (24 de octubre de 2013). Disponible en [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/speeches/2013/october/documents/papa-francesco\\_20131024\\_delegazione-simon-wiesenthal-center\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131024_delegazione-simon-wiesenthal-center_sp.html). Consultado el 10 de noviembre de 2013.

Anexo Cuadro: Lugares de culto. (Fuente: Observatorio de la religión)  
[http://www.observatorioreligion.es/buscador/search\\_comunidades.srv?ccaa=&com](http://www.observatorioreligion.es/buscador/search_comunidades.srv?ccaa=&com)

[u=&prov=&city=&conf=Jud%EDos](http://www.observatorioreligion.es/buscador/search_comunidades.srv?ccaa=&com)

Ver también: <http://fcje.org/index.php/comunidades>

Dirección de la FCJE: C/ Miguel Ángel nº 7-1º C.

28010 Madrid Teléfono: 91.700.12.08

Fax 91.391.57.17

Correo electrónico: [fcje@fcje.org](mailto:fcje@fcje.org)

Página Web Oficial: <http://fcje.org>

<b>Nombre</b>	<b>Dirección</b>	<b>Población</b>	<b>Provincia</b>
Asociación Judía Aviv	de la Sangre 5 4º	Valencia	Valencia/València
Comunidad Israelita de Alicante	Berlín Bloque I Bajo	Benidorm	Alicante/Alacant
Comunidad Israelita de Barcelona	Porvenir 24	Barcelona	Barcelona
Comunidad Israelita de Barcelona	Valldoreix	Sant Cugat del Vallès	Barcelona
Comunidad Israelita de Ceuta	Millán Astray 3	Ceuta	Ceuta
Comunidad Israelita de Ceuta	Sargento Coriat 8	Ceuta	Ceuta
Comunidad Israelita de Melilla	Alfárez Díaz Otero 6	Melilla	Melilla
Comunidad Israelita de Melilla	Comisario Valero 5	Melilla	Melilla
Comunidad Israelita de Melilla	Duquesa de la Victoria 19	Melilla	Melilla
Comunidad Israelita de Melilla (Sinagoga Benarroch Turzman)	General Marina 71	Melilla	Melilla

Comunidad Israelita de Melilla (Sinagoga Yamin Benarroch Z. L.)	López Moreno 12 2	Melilla	Melilla
Comunidad Israelita de Málaga	Duquesa de Parcent 4 3º	Málaga	Málaga
Comunidad Israelita de Tenerife	San José 18-20 7º	Santa Cruz de Tenerife	Santa Cruz de Tenerife
Comunidad Israelita de Valencia	Ingeniero Joaquín Benlloch 29 1º, Puerta 2	Valencia	Valencia/València
Comunidad Israelita de Torremolinos	Colegial 15	Torremolinos	Málaga
Comunidad Judía de Madrid	Balmes 3	Madrid	Madrid
Comunidad Judía de Madrid, Oratorio "Hasdey Leah"	General Orgaz 5	Madrid	Madrid
Comunidad Judía de Madrid, Oratorio "Maimónides" del Centro Ibn Gabirol	de Alcobendas 7	Alcobendas	Madrid
Comunidad Judía de Madrid, Oratorio "Or Hayeladim"	Judíos Trinquete 11	Madrid	Madrid
Comunidad Judía Ner Tamid de La Coruña	del Ejército 72 5º	Coruña (A)	A Coruña
Comunidad Judía Oneg Shabat de Madrid	Violeta 89	Tres Cantos	Madrid
Comunidad Judía de Alicante Centro	Juan de Herrera 19	Alicante/Alacant	Alicante/Alacant
Comunidad Judía de Marbella	Entreplanta Duque de Ahumada 10	Marbella	Málaga
Comunidad Judía de Sevilla	Entreplanta 26-5 Bustos Tavera 8	Sevilla	Sevilla
Comunidad Judía de les Illes Balears	Monsenyor Palmer 3	Palma	Illes Balears
Comunidad Judía	Fontán 11	Oviedo	Asturias

del Principado de Asturias			
Comunidad Masorti Bet-El	Eladio López Vilches 18	Madrid	Madrid
Comunidade Xudia B'nei Israel de Galicia	Francisco Añon 22 5º-A	Coruña (A)	A Coruña
Comunitat Jueva Bet Shalom de Catalunya	Perez Galgós 23 Bajo	Barcelona	Barcelona
Comunitat Jueva-Atid de Catalunya Progressiva	Tres Torres 39	Barcelona	Barcelona
Javad Lubavitch, Comunitat Jueva de Barcelona	Joan Gamper 27	Barcelona	Barcelona
Sinagoga y Comunidad Israelita de Las Palmas de Gran Canaria	Remedios 10 2º	Palmas de Gran Canaria (Las)	Las Palmas

*Recibido: 28-94-13*  
*Aceptado: 03-06-13*

MANUEL LÁZARO PULIDO

**La lectura en España de la Declaración vaticana  
*Nostra aetate*. Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas  
y sus repercusiones en el diálogo judeo-cristiano**

Este artículo intenta presentar la lectura que se hace de la Carta Encíclica *Nostra Aetate* en España en relación a la religión judía y que supone un cambio en la perspectiva de la percepción mutua entre cristianos católicos y judíos. Constatamos un incremento de la visibilidad de las minorías religiosas en España, debido en gran parte la fenómeno migratorio. Esto ha provocado una mayor tolerancia interreligiosa, aunque existen confusiones debidas a lecturas políticas. Para comprender mejor este proceso se recuerda la situación del judaísmo y las comunidades judías en la España contemporánea. La presencia de las comunidades judías en España tiene unas características propias en la última fase de la historia de España. Actualmente están inscritas más de 20 comunidades y existe la Federación de Comunidades Judías de España con unos 40 lugares de culto. Actualmente la religión judía es reconocida por le Estado Español como una confesión de “notorio arraigo” estableciendo un acuerdo específico (Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Federación de Comunidades Israelitas de España). El estudio termina enumerando y presentando brevemente los documentos postconciliares publicados por la Conferencia Episcopal Española.

Palabras clave: *Nostra Aetate*, Judaísmo, Catolicismo, Iglesia, Comunidades, Religiones, Diálogo interreligioso

MANUEL LÁZARO PULIDO

**The reading of the Vatican Declaration Spain**  
*Nostra Aetate. On the relations of the Church with non-Christian religions*  
**and their impact on Jewish-Christian dialogue**

This paper seeks to present the reading of the Encyclical Letter *Nostra Aetate* in Spain, regarding the Jewish religion, that supposes a change in the perspective between Catholic Christians and Jewish and their perception of each other. We see an increase to the visibility of the religious minorities in Spain, largely due to the phenomenon migratory. This has resulted a major interreligious tolerance by the Spanish society, but also exist confusion about the political questions. To better understand this process we remember the situation of the Judaism and the Jewish communities in the contemporary Spain. The presence of the Jewish communities in Spain has an own characteristic in the last phase of the history of Spain. Nowadays more than 20 communities are registered and there exists the Federation of Jewish Communities of Spain with approximately 40 places of worship. Nowadays the Jewish religion is recognized for the Spanish State as a confession of “arraigo notorio” establishing a specific agreement. The study concludes enumerating and presenting briefly the postconciliar documents published by the Spanish Episcopal Conference.

Keywords: *Nostra Aetate*, Judaism, Catholicism, Church, Communities, Religions, Interreligious Dialogue.