

Algunas reflexiones acerca del impacto de Nostra aetate: La Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas

Some Views concerning the Impact of Nostra Aetate: Declaration on the Relations of the Church with no-Christians Religions

Dorothea Ortmann
Investigadora independiente. Lima, Perú.
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-6154-718X>
Contacto: dorithi78@gmail.com

RESUMEN

La Comisión del Concilio Vaticano II, encargada de la redacción del documento sobre el diálogo con las religiones no cristianas, enfrentó numerosos desafíos. En primer lugar, debía abordar un contexto global caracterizado por profundas tensiones geopolíticas y conflictos socioculturales. Al mismo tiempo, tuvo que sortear la firme resistencia de un sector significativo de la curia romana que se oponía a cualquier cambio que pudiera alterar la doctrina tradicional. El principal reto radicaba en redefinir la relación de la Iglesia con la comunidad judía tras el Holocausto, un acontecimiento que exigía una revisión profunda de posturas históricas y teológicas. Para ello, fue necesario reformular ciertos pasajes de la liturgia del Viernes Santo, iniciativa que generó amplios debates y controversias dentro del ámbito eclesiástico. Considerando este escenario, el presente ensayo tiene como propósito



ofrecer un análisis sintético del proceso histórico de redacción de *Nostra Aetate*, con el fin de que el lector comprenda la complejidad del contexto en el que se gestó el documento y valore, desde esta perspectiva, los avances alcanzados por el Concilio en materia de diálogo interreligioso.

Palabras clave: Concilio Vaticano II; *Nostra Aetate*; historia del concilio; diálogo interreligioso

ABSTRACT

The Commission of the Second Vatican Council tasked with drafting the document on dialogue with non-Christian religions, had to overcome numerous obstacles. First, it faced a highly complex global context, characterized by intense political tensions as well as cultural and social conflicts. At the same time, it had to respond to strong resistance from a significant sector of the Roman Curia that opposed any changes to traditional doctrine. The main challenge, however, lay in redefining the Church's relationship with the Jewish community in the aftermath of the Holocaust, an event that demanded a profound revision of historical and theological positions. To this end, it became necessary to reformulate certain parts of the Good Friday liturgy, an initiative that generated intense debate and controversy within ecclesiastical circles. In light of this context, this essay aims to provide a concise analysis of the historical drafting process of *Nostra Aetate*, in order to help readers understand the complexity of its development and to appreciate, from this perspective, the progress made by the Council in the field of interreligious dialogue.

Keywords: Second Vatican Council; *Nostra Aetate*; history of the council; interreligious dialogue

Introducción

De los dieciséis documentos aprobados por el Concilio Vaticano II en 1965, la Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra Aetate*) es la más breve, ya que consta de apenas cinco apartados. Sin embargo, esta concisión no implica una menor relevancia; por el contrario, junto con la Declaración sobre la libertad religiosa y el Decreto sobre el ecumenismo, representa un testimonio significativo de la apertura de la Iglesia tanto hacia otras denominaciones cristianas como hacia las religiones no cristianas. Estos documentos constituyen pilares fundamentales dentro de los dos ejes principales que guiaron el concilio.

El primer eje estuvo orientado hacia el interior de la Iglesia, promoviendo una profunda renovación en su quehacer teológico y pastoral, así como en la liturgia, con un énfasis particular en la participación activa de los laicos en los actos devocionales. El segundo eje, en cambio, se dirigió hacia el exterior, fomentando el diálogo ecuménico con las demás confesiones cristianas y defendiendo el derecho fundamental a la libertad religiosa. De esta manera, el Concilio también abordó su posicionamiento respecto de otras tradiciones religiosas, como el hinduismo, el budismo, el islam y el judaísmo, reconociendo sus valores espirituales y su contribución a la búsqueda de la verdad.

Dada su trascendencia, *Nostra Aetate* ha sido considerada por algunos comentaristas del concilio como uno de los documentos centrales del evento (Oesterreicher, 1967b). A partir de esta premisa, nos proponemos esbozar brevemente las razones que sustentan dicha afirmación.

A primera vista, el documento parece poseer un carácter discreto y poco impactante, ya que presenta de manera concisa la posibilidad de un acercamiento a las distintas tradiciones religiosas previamente mencionadas. Sin embargo, es en la historia de su elaboración donde se

evidencia la complejidad que conllevaba dicha temática, pues generó intensos debates y posturas divergentes. Este proceso no solo encontró una férrea resistencia entre los representantes más conservadores de la curia romana, sino que también suscitó reacciones polarizadas en la opinión pública. En particular, provocó controversia en el mundo árabe, despertó inquietudes dentro de la comunidad judía y generó respuestas diversas en otros sectores religiosos y políticos a nivel global.

La aceptación y posterior promulgación de *Nostra Aetate* por el papa Pablo VI fueron celebradas como un acontecimiento trascendental que evidenciaba la capacidad de la Iglesia para reformarse y responder a los desafíos contemporáneos. Sin embargo, uno de los principales obstáculos para lograr su aprobación mayoritaria residía en la permanencia de fórmulas y expresiones tradicionales en la liturgia del Viernes Santo, las cuales identificaban al pueblo judío como responsable de la muerte de Jesucristo. En este contexto, la necesidad de superar la controversia y, en términos más amplios, la histórica relación de tensión e incluso hostilidad entre el cristianismo y el judaísmo, hizo imprescindible una revisión profunda en el modo en que ambas tradiciones se interrelacionaban. Por esta razón, la adopción de *Nostra Aetate* se ha considerado uno de los ejes centrales del Concilio Vaticano II, en conjunto con el reconocimiento de la libertad religiosa y el abandono de la noción de exclusividad del cristianismo como única y absoluta verdad religiosa (Askasheh, 2006; Greenberg, 2015; Neusner, 2008; Oesterreicher, 1967b).

Según los padres conciliares encargados de la elaboración del texto y, en particular, según el Cardenal Bea, responsable de la redacción final, ningún otro documento del Concilio generó tantas dificultades para su aprobación ni suscitó una controversia tan amplia como *Nostra Aetate*. Su aprobación definitiva fue celebrada por los participantes como un verdadero milagro, ya que, a lo largo de los cinco años que abarcó su redacción, el texto enfrentó constantes ataques, objeciones y obstáculos que amenazaron con frustrar su promulgación (Bea, 1967; Oesterreicher, 1967a; Renz, 2014).

Historia y Fundamentos Teológicos de *Nostra Aetate*

La nueva perspectiva que emerge en *Nostra Aetate* se fundamenta en la búsqueda de elementos comunes entre las tradiciones religiosas, priorizando la construcción de una base compartida para la humanidad en lugar de enfatizar sus diferencias. A partir de esta premisa, se reconoce que la experiencia de lo divino no es exclusiva del cristianismo, sino que puede manifestarse también en otras tradiciones religiosas. Por lo tanto, las religiones no cristianas dejan de ser consideradas como meros objetos de misión y se les reconoce el derecho a albergar expresiones místicas y espirituales equiparables a las del cristianismo.

Desde un punto de vista teológico, el argumento central se basa en la idea de un Dios creador que dio origen al mundo con una orientación hacia la salvación, la cual, a su vez, puede ser experimentada de diversas maneras. No se trata, por tanto, de ignorar las diferencias doctrinales entre las confesiones religiosas, sino de resaltar sus puntos en común, especialmente en un contexto mundial marcado por profundas tensiones, como lo fueron la Guerra Fría, la crisis de los misiles en Cuba y el conflicto entre Palestina e Israel, entre otros (Bea, 1967; Cottier, 1968; Neuner, 2019).

Desde una perspectiva teológica, el documento parte de una definición del concepto de religión y plantea las expectativas que se pueden tener de ella (*Documentos completos del Concilio Vaticano II*, 1966). Se sostiene que la función primordial de las religiones es ofrecer respuestas a las cuestiones existenciales del ser humano, respuestas que ni la ciencia ni la tecnología pueden proporcionar plenamente. En consecuencia, las religiones forman parte del plan de salvación que Dios ha dispuesto para la humanidad.

A partir de esta premisa, la declaración *Nostra Aetate* otorga un reconocimiento fundamental al significado profundo de las religiones no cristianas, al afirmar que en ellas también es posible la experiencia de lo sagrado. En consecuencia, se exhorta a los fieles a acercarse

a otras tradiciones religiosas –particularmente al hinduismo y al budismo– con una actitud de prudencia y caridad. Este acercamiento debe darse a través del diálogo y la colaboración, en un espíritu de testimonio de la fe y de la vida cristiana. De esta manera, se busca que los creyentes de dichas tradiciones reconozcan, conserven y fomenten los bienes espirituales y morales, así como los valores socioculturales que forman parte de su herencia religiosa (*Documentos completos del Concilio Vaticano II*, 1966).

Por primera vez en la historia de la Iglesia, un concilio reconocía explícitamente la posibilidad de que en las religiones no cristianas también se pueda experimentar lo sagrado (Oesterreicher, 1967a). Este reconocimiento contrasta de manera significativa con la célebre afirmación de Cipriano: “Fuera de la Iglesia no hay salvación”, la cual enfatiza el carácter exclusivo de la salvación, reservada únicamente para los cristianos.

Si bien la realidad concreta de la vivencia religiosa puede presentar matices más complejos, resulta evidente que este documento marca un punto de inflexión en las relaciones interreligiosas. Por consiguiente, se configura como una apertura hacia nuevas formas de aproximación entre las distintas tradiciones de fe. De esta manera, ya no predomina la estricta exclusividad del cristianismo en relación con las demás religiones, sino que, por el contrario, se percibe un espíritu renovado de tolerancia y respeto mutuo, en consonancia con la necesidad de promover el diálogo interreligioso en un mundo caracterizado por su diversidad espiritual y cultural (Caspar, 1968; Kail, 2021; Oesterreicher, 1967b).

Al inicio del Concilio, el propósito central era exclusivamente reflexionar y redefinir la relación de la Iglesia con el judaísmo. Esta necesidad surgía como una respuesta directa al impacto del Holocausto y a la urgencia de establecer una nueva dinámica en el vínculo entre judíos y cristianos. Sin embargo, a medida que avanzaban las discusiones conciliares, se hizo evidente que la reflexión debía ampliarse para

incluir a otras tradiciones religiosas.

A pesar de esta ampliación, el énfasis del documento recae, de manera manifiesta, en aquellas religiones con las cuales el cristianismo ha mantenido históricamente un mayor contacto, particularmente el islam y el judaísmo. Como consecuencia de ello, se les asigna a ambas un apartado específico dentro del texto. En el caso del islam, los dos párrafos que le están dedicados presentan una clara conexión con *Lumen Gentium* 16, la Constitución dogmática sobre la Iglesia. En dicho documento, ya se había destacado que aquellas religiones que comparten la fe en el Dios de Abraham poseen un origen común. Así, se afirma lo siguiente:

“El designio de salvación abarca también a aquellos que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que, confesando poseer la fe de Abraham, adoran con nosotros a un solo Dios misericordioso, que ha de juzgar a los hombres en el último día” (*Lumen Gentium* 16).

Resulta particularmente relevante observar que en *Nostra Aetate* 3 se incluye una mención casi literal del esquema sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*), lo que evidencia el esfuerzo de los padres conciliares por garantizar la coherencia entre los distintos documentos del Concilio, a pesar de la diversidad de sus temáticas. Esta atención al carácter conciliar también se reflejó en la búsqueda de la unidad, tanto entre los cristianos como en la relación con los no cristianos.

Bajo esta perspectiva, el texto destaca la especial referencia a los musulmanes, resaltando elementos de convergencia como la veneración de María, la madre de Jesús, el reconocimiento de Jesús como profeta y la importancia del Día del Juicio. A partir de estas menciones, se hace evidente que el propósito del documento no era enfatizar las diferencias, sino más bien fortalecer los lazos que unen a la Iglesia con los creyentes musulmanes. Asimismo, *Nostra Aetate* reconoce la especificidad y el valor de ciertas prácticas islámicas, como el ayuno y

la limosna, presentándolas como expresiones dignas de consideración y respeto dentro de su tradición religiosa.

Problemas históricos en la relación con el islam

Si bien numerosos comentaristas del Concilio han elogiado el acercamiento de la Iglesia hacia el judaísmo, con frecuencia se pasa por alto el hecho de que la relación entre cristianos y musulmanes no era, y aún no es, menos conflictiva que la existente entre judíos y cristianos. Este vínculo ha estado históricamente marcado por tensiones significativas, derivadas no solo de diferencias teológicas, sino también de factores culturales y políticos que han dificultado un acercamiento genuino entre ambas tradiciones religiosas (Akasheh, 2006; Caspar, 1968; Said, 2002).

Los obstáculos religiosos en la relación con el islam se remontan al primer siglo de existencia de esta tradición, cuando el patriarca bizantino Sofronio de Jerusalén calificó a los musulmanes como “sarracenos impíos”. Desde entonces, se puso en duda la autenticidad de las revelaciones de Mahoma, a quien no se le reconoció como profeta, sino que, por el contrario, fue percibido como un charlatán (Renz, 2014).

Por su parte, la Iglesia latina adoptó la postura polémica de Sofronio, lo que se reflejó de manera particular durante la Edad Media, cuando los musulmanes ocupaban la península ibérica. En este contexto, las referencias a los gobernantes musulmanes no fueron más conciliadoras que las formuladas por Sofronio. Con el paso del tiempo, el islam pasó a ser tratado con indiferencia en ciertos círculos intelectuales y religiosos. Este fenómeno ha sido ampliamente documentado por Edward Said, un orientalista de origen palestino que en 1978 publicó una influyente obra sobre la recepción del islam en Occidente. En su análisis, Said demuestra que los cristianos europeos no concedieron un reconocimiento serio a la cultura y a la religión islámicas. A comienzos

del siglo XIX, los relatos de viajeros sobre el mundo islámico fueron recibidos más como relatos exóticos que como estudios fidedignos sobre esta civilización (Said, 2002).

Más preocupante aún fue la falta de acceso a traducciones completas del Corán en lenguas europeas, a pesar del prolongado contacto con el islam. En su lugar, circulaban resúmenes del texto coránico o versiones no autorizadas ni reconocidas por las comunidades musulmanas (Vernet, 2004). Esta situación refleja una falta de interés genuino por parte de los europeos en comprender el Corán y su tradición interpretativa, lo que sigue siendo un punto de controversia en el diálogo interreligioso. Said identifica esta omisión como una prueba del desinterés occidental hacia el islam (Said, 2002).

En contraste con esta situación, los estudios sobre el hinduismo y el sánscrito avanzaron considerablemente desde el siglo XVIII, mientras que no existía aún ningún especialista en Occidente interesado en los extensos comentarios coránicos realizados por sabios como Al-Tabari en el siglo X, Al-Zamakhshari en el siglo XII y Al-Baydawi en el siglo XIII. No fue sino hasta finales del siglo XIX cuando islamistas europeos, como el alemán H. O. Fleischer, el húngaro Ignaz Goldziher y los franceses Denise Masson y Louis Massignon, comenzaron a desarrollar un enfoque más científico para el estudio del islam. Sus investigaciones facilitaron una comprensión más rigurosa y realista de la religión y la cultura musulmana, contribuyendo significativamente a su estudio en Occidente (Armstrong, 1998; Renz, 2014).

Si bien durante el período de colonización británica, francesa e italiana en territorios islámicos como Egipto, Etiopía, Chad, Sudán y Palestina se produjo un notable auge en la literatura dedicada a estas regiones, la perspectiva dominante en dichas producciones fue la de los conquistadores. Este enfoque, caracterizado por un marcado sesgo paternalista, reflejaba el intento de los colonizadores por comprender la mentalidad de los pueblos sometidos; sin embargo, dicho análisis se realizaba desde una posición de superioridad.

En consecuencia, la representación que se proyectaba en estos relatos correspondía a la mirada del dominador sobre el dominado, lo que implicaba la construcción de una narrativa en la que las poblaciones locales quedaban relegadas a una posición de subordinación dentro del discurso colonial. Esta asimetría discursiva no solo condicionó la forma en que se describían las sociedades islámicas, sino que también contribuyó a la consolidación de estereotipos que perduraron en la producción académica y literaria occidental (Hourani, 2003; Said, 2002).

Además, este proceso de expansión colonial dio lugar a un profundo choque cultural entre los colonizadores y las poblaciones islámicas. En particular, los británicos, inmersos en plena era victoriana, se encontraron con prácticas y costumbres propias del mundo islámico que desafiaban los valores de su marco moral y social. Entre estas destacaban la poligamia, la danza del vientre y una concepción del disfrute de la vida que contrastaba con la rigidez y los sentimientos de culpa característicos de la moral puritana occidental. Este encuentro no solo generó incompreensión y rechazo por parte de los colonizadores, sino que también alimentó la construcción de estereotipos que reforzaron la visión orientalista predominante en Occidente (Said, 2002).

Como resultado de este suceso, la imagen del mundo musulmán proyectada en los relatos europeos se caracterizó, en muchos casos, por ser una construcción distorsionada, idealizada o, en el extremo opuesto, reducida mediante la censura. En cualquiera de estas representaciones, la narrativa occidental no lograba reflejar con precisión la complejidad y riqueza del contexto histórico-cultural islámico, el cual presentaba dinámicas sociales, políticas y religiosas que diferían sustancialmente del modelo europeo. Así, estas descripciones, influenciadas por prejuicios orientalistas, contribuyeron a la perpetuación de estereotipos y a una comprensión sesgada de la civilización islámica en Occidente (Said, 2002).

La historia de los países musulmanes en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial estuvo marcada por su lucha por la

independencia y la consolidación de su autonomía. En la mayoría de estos Estados emergieron gobiernos nacionalistas que promovieron la instauración de un modelo secular, el cual, sin embargo, no logró resolver de manera efectiva la cuestión religiosa (Hourani, 2003).

Como consecuencia de este proceso, las autoridades musulmanas, de manera comprensible, mostraron escaso interés en entablar un diálogo con los cristianos. En primer lugar, estos últimos eran percibidos como representantes de los antiguos poderes coloniales. En segundo lugar, la separación entre el Estado y el islam generó la necesidad de reorganizar la vida religiosa interna, lo que llevó a priorizar los asuntos domésticos en lugar de dirigir la atención hacia el exterior para fomentar un diálogo interreligioso (Hourani, 2003).

No obstante, a pesar de estos desafíos, existieron antecedentes que sentaron las bases para un eventual acercamiento. Algunos activistas religiosos, interesados en promover el diálogo interreligioso, comenzaron a organizar conferencias en distintos países con el propósito de impulsar esta iniciativa. Este proceso alcanzó un punto culminante en el Congreso de Bhamdoun, celebrado en el Líbano en 1954. Aunque los organizadores de estos encuentros no eran delegados oficiales, sino actores que actuaban a título personal, se llegó a una conclusión fundamental: un no cristiano puede ser partícipe de la salvación sin necesidad del bautismo, siempre y cuando tenga una fe sincera y convencida en las verdades fundamentales de la religión. Esta argumentación encuentra un claro paralelo con los principios expuestos en el esquema de *Nostra Aetate*, lo que evidencia un punto de convergencia entre ambas perspectivas.

Entre los principales precursores del diálogo interreligioso con la comunidad musulmana se destacan figuras como Louis Massignon, Jean-Muhammad Ben Abd-el Jalil, Youakim Moubarak, Georges Chehata Anawati y Robert Caspar, entre otros. Estos pensadores y teólogos desempeñaron un papel fundamental en la promoción de un acercamiento basado en el respeto mutuo y el reconocimiento de la

riqueza espiritual del islam. Sus contribuciones sentaron las bases para una comprensión más profunda entre ambas tradiciones religiosas, favoreciendo el desarrollo de un marco de diálogo más amplio y estructurado (Armstrong, 1998; Renz, 2014).

La penosa historia entre el judaísmo y el cristianismo

La historia de la redacción del apartado 4 de *Nostra Aetate*, dedicado a la relación entre judíos y cristianos, es particularmente compleja. Este segmento, el más extenso del documento, parece constituir el eje central de la declaración. Como se mencionó anteriormente, en un inicio no se contemplaba la elaboración de un esquema específico sobre el vínculo entre el cristianismo y el judaísmo. En las primeras etapas del Concilio, la intención era simplemente pronunciarse respecto al pueblo judío, motivados por el impacto del Holocausto durante la Alemania nazi y el contexto del fascismo europeo (Miccoli, 2007; Velati, 2008).

Inicialmente, no se preveía la creación de una comisión especializada para abordar esta temática. Más bien, se consideró integrar el tema dentro de otros esquemas ya existentes, como el relativo al ecumenismo, el documento *Sobre la Iglesia* o el texto *Sobre la Libertad Religiosa*. Sin embargo, ninguna de estas propuestas logró consolidarse. Finalmente, durante el tercer período del Concilio, se tomó la decisión de establecer una comisión propia para el desarrollo del documento. Esta comisión fue presidida por el cardenal Augusto Bea, quien, junto con destacados teólogos y expertos como el cardenal J. Willebrands, Yves Congar, John Oesterreicher, Charles Moeller, Gregory Baum y Bruno Husser, redactó múltiples versiones del esquema que dio origen a la declaración *Sobre la Iglesia y las religiones no cristianas* (Miccoli, 2007; Renz, 2014; Velati, 2008).

El principal motivo para abordar de manera exclusiva esta temática radicaba en la necesidad de erradicar, por un lado, el antijudaísmo de raíz religiosa y, por otro, poner fin al antisemitismo de carácter político y

cultural, el cual, en muchas ocasiones, se sustentaba en interpretaciones sesgadas de textos bíblicos. Frente a estos dos desafíos, una amplia mayoría de los padres conciliares consideró imperativo que el Concilio se pronunciara de manera clara y contundente al respecto (Bea, 1967; Cottier, 1968; Velati, 2008).

A continuación, esbozamos brevemente los antecedentes históricos del siglo XX en relación con el problema de las tensiones entre cristianos y judíos. En 1926, Sophia Franziska van der Leer, una conversa al catolicismo, fundó la asociación Los Amigos de Israel (*Amici Israel*), a la cual se afiliaron más de 3,000 sacerdotes y religiosos. Dicha asociación presentó una solicitud formal ante la Congregación para los Ritos de la Santa Sede con el propósito de modificar el texto de la intercesión del Viernes Santo, en el cual los judíos eran descritos con términos como *perfidí* y *perfidiam*. Estas expresiones aludían a la supuesta negativa del pueblo judío a reconocer en Jesucristo al Mesías, afirmando que sus corazones y ojos permanecían velados ante la verdad (Renz, 2014).

Esta terminología implicaba que los judíos no habían alcanzado la fe verdadera debido a su ofuscación espiritual. De este modo, se perpetuaba una tradición que tenía sus raíces tanto en la antigüedad como en la época medieval, durante la cual los judíos eran considerados responsables de la muerte de Jesús debido a determinadas interpretaciones de los pasajes bíblicos correspondientes.

La solicitud presentada por Los Amigos de Israel fue remitida al Santo Oficio; sin embargo, no solo fue rechazada, sino que además se ordenó la disolución de la asociación. La justificación de esta decisión se basó en la premisa de que no era posible modificar lo que la tradición teológica había establecido como doctrina correcta e inmutable (Brenchenmacher, 2005).

Tras este acontecimiento, el acercamiento entre judíos y cristianos no se desarrolló de manera institucional, sino que fue promovido, como en otros casos, por figuras individuales que asumieron la responsabilidad

de abordar esta problemática. Entre los principales impulsores de este diálogo interreligioso se encuentran Gertrud Luckner, Jules Isaac, John Oesterreicher y el cardenal Bea, así como el papa Juan XXIII, cuya labor resultó fundamental en la apertura de nuevas vías de entendimiento entre ambas tradiciones.

Aunque el papa Pío XII se pronunció públicamente en contra del odio hacia los judíos en su dimensión política, es decir, como pueblo o etnia, mantuvo vigente el antijudaísmo teológico, el cual responsabilizaba al pueblo judío de la muerte de Jesucristo. Hasta bien entrada la década de 1950, era común en los círculos teológicos establecer una distinción entre un antisemitismo de base racial y biológica, y un antisemitismo de carácter teológico (Cottier, 1968; Renz, 2014).

No obstante, el impacto del Holocausto generó una creciente sensibilidad frente a esta problemática, lo que llevó a que, durante el pontificado de Pío XII, se impulsaran esfuerzos por corregir la intercesión tradicional del Viernes Santo. Finalmente, la Congregación para los Ritos aprobó una modificación en la que se sustituyeron los términos *perfidia* y *perfidiam* por expresiones como incredulidad o infidelidad. Sin embargo, la oración conservó su llamado a la conversión del pueblo judío. No fue sino hasta el pontificado de Juan XXIII que se logró una reforma sustancial de la intercesión del Viernes Santo, lo que permitió corregir de manera más profunda el contenido de dicha oración (Renz, 2014; Velati, 2008).

Conclusiones

El objetivo principal de la declaración *Nostra Aetate* radicaba en destacar los lazos que unen a toda la humanidad y en subrayar el papel fundamental que pueden desempeñar las religiones en la construcción de dicho vínculo. Esta perspectiva responde al carácter pastoral del Concilio, el cual buscaba promover el diálogo interreligioso y fomentar una mayor comprensión entre las diversas tradiciones de fe (Alberigo,

2008).

Aunque la declaración *Nostra Aetate* enfatizó la herencia común entre judíos y cristianos, las reacciones dentro de la comunidad judía no fueron del todo favorables (Bea, 1967). Uno de los principales reproches dirigidos a los padres del Concilio fue la omisión de cualquier mención explícita a la Shoá, así como a las numerosas injusticias de las que el pueblo judío había sido víctima a lo largo de los siglos, muchas de ellas con la participación o el consentimiento de la Iglesia. De esta manera, la comunidad judía esperaba que el Concilio incluyera, al menos, una declaración de reconocimiento o una disculpa formal por estos agravios históricos (Oesterreicher, 1967b; Greenberg, 2015).

De acuerdo con las actas de la comisión, un grupo de padres conciliares presentó una solicitud formal para incluir una disculpa en el documento final. Sin embargo, el Concilio, en su conjunto, no logró alcanzar la mayoría necesaria para incorporar dicha declaración en el texto definitivo (Borigana & Turbanti, 2008).

El texto de *Nostra Aetate* ha sido objeto de múltiples críticas debido a sus omisiones y vacíos. No obstante, diversos representantes de la comunidad judía expresaron comentarios y notas de agradecimiento en reconocimiento a los avances logrados. Entre las figuras que destacaron se encuentran Nahum Goldmann, Abraham Joshua Heschel, Pinchas Lapide, Arthur Gilbert y Gerhard Riegner, entre otros.

Todos ellos coincidieron en valorar el esfuerzo por liberar la relación entre judíos y cristianos del peso de los agravios históricos, especialmente por la eliminación del término, hasta entonces inaceptable, de “asesinos de Dios”. Sin embargo, al mismo tiempo, reclamaron una mayor toma de conciencia por parte de la Iglesia respecto a su responsabilidad en los procesos de marginación y persecución de la comunidad judía, particularmente durante la época nazi (Bea, 1967; Borigana & Turbanti, 2008; Renz, 2014).

Por lo general, se ha enfatizado el mérito de Juan XXIII por haber convocado al Concilio Vaticano II y por su insistencia en la elaboración de un texto dedicado al diálogo con las religiones no cristianas. Sin embargo, otra figura clave en el éxito del Concilio fue el papa Pablo VI. Sin su liderazgo, es probable que el proceso no hubiera llegado a su culminación.

Además, durante la fase de redacción de los documentos conciliares, Pablo VI realizó viajes significativos a la India e Israel, reafirmando así el compromiso de la Iglesia con las religiones no cristianas. No obstante, su influencia no solo se limitó al ámbito diplomático y pastoral, sino que también tuvo un papel determinante en la redacción final del apartado dedicado a la relación entre judíos y cristianos. Por lo tanto, intervino para atenuar ciertas afirmaciones contenidas en versiones previas del documento, buscando un equilibrio que permitiera su aceptación en el marco del Concilio (Borigana & Turbanti, 2008; Renz, 2014).

En ciertos sectores, se intentó relativizar la importancia de *Nostra Aetate* argumentando que, al tratarse de una declaración y no de un decreto, su carácter vinculante era menor en comparación con otros documentos conciliares. Sin embargo, este intento de minimizar su relevancia fue rechazado de manera categórica tanto por los padres del Concilio como por diversos comentaristas.

Como consecuencia directa del Concilio Vaticano II, se establecieron oficinas en numerosos países con el propósito de fomentar el diálogo interreligioso y promover relaciones de entendimiento con distintas tradiciones de fe. En este marco, se creó el Dicasterio Pontificio para el Diálogo Interreligioso (PCID), el cual fue dotado del mismo rango administrativo que otras entidades de la Santa Sede. Su misión principal consiste en supervisar e impulsar iniciativas de diálogo a través de congresos, encuentros internacionales e instituciones especializadas en el estudio y la cooperación interreligiosa (Borigana & Turbanti, 2008; Renz, 2014).

Todo ello constituye un claro fruto de la labor conciliar y de su compromiso con la promoción de la convivencia y el respeto entre las distintas confesiones religiosas. Uno de los resultados más significativos de la declaración *Nostra Aetate* para la teología cristiana ha sido la reformulación del concepto de misión y la comprensión de la verdad de la fe. A partir de esta nueva perspectiva, se reconoce que la verdad no es un patrimonio exclusivo del cristianismo, sino que puede ser compartida y comprendida en diálogo con los fieles de otras tradiciones religiosas.

Si bien no se renuncia a la dimensión misional de la Iglesia, esta adquiere un significado renovado, entendido ahora como un acto de compartir más que de imponer. De esta manera, la misión se concibe como un proceso de comunicación y encuentro con el otro, en el cual la predicación no se limita a la transmisión de un mensaje doctrinal, sino que implica también la apertura a la comprensión mutua. De este modo, proclamar la fe significa dar testimonio de la presencia del único y verdadero Dios dentro de un marco de respeto y reconocimiento interreligioso (*Documentos completos del Concilio Vaticano II*, 1966).

En la *relatio* de la versión final de *Nostra Aetate*, el cardenal Bea enfatizó ante sus interlocutores que el texto recién aprobado no representaba un punto de llegada, sino más bien el inicio de un proceso continuo de trabajo en el ámbito del diálogo interreligioso. Asimismo, subrayó que el documento debía ser entendido como un punto de referencia fundamental, pero que aún quedaba un largo camino por recorrer en la construcción de relaciones más profundas y significativas con las demás tradiciones religiosas.

La declaración *Nostra Aetate* ha representado un avance significativo en el diálogo interreligioso, un progreso del cual no es posible ni conveniente retroceder. Por consiguiente, el rabino Jacob Neusner exhortó a mantener los principios establecidos en el Concilio Vaticano II, especialmente ante el intento del papa Benedicto XVI de restablecer la oración del Viernes Santo en su forma preconiliar (Neusner, 2008).

A pesar de haber tenido lugar hace más de sesenta años, las orientaciones y visiones del Concilio Vaticano II siguen siendo relevantes y merecen ser consideradas en el contexto actual. Uno de sus aportes más significativos radica en la demostración de que la Iglesia posee la capacidad de renovarse y responder a los desafíos contemporáneos.

Por otro lado, el resurgimiento del antisemitismo en sus dimensiones religiosa, política y cultural exige un firme compromiso para enfrentarlo a través de una educación humanista que promueva la comprensión y la memoria histórica, con el objetivo de evitar la repetición de los errores del pasado. Sin embargo, este desafío no se limita únicamente a la historia y la tradición del pueblo judío. El desconocimiento y los prejuicios en torno al mundo musulmán continúan siendo un factor de tensión en las relaciones entre el islam y el cristianismo.

Ante este panorama, las recomendaciones conciliares que abogan por el diálogo interreligioso mantienen plena vigencia y conservan su carácter instructivo, reafirmando la necesidad de construir puentes de entendimiento entre las diferentes tradiciones religiosas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Akasheh, K. (2006) Nostra Aetate: 40 Years later. *L'Osservatore Romano, Weekly Edition in English*, p. 8. <https://www.ewtn.com/catholicism/library/nostra-aetate-40-years-later-1600>
- Alberigo, G. (2008) La transición hacia una nueva era. En G. Alberigo (Ed.), *Historia del Concilio Vaticano II* (Vol. V, pp. 509-569). Sígueme.
- Armstrong, K. (1998). *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Paidós.
- Bea, A. (1967). *La Iglesia y el pueblo judío*. Ediciones Península.
- Borigana, R. & Turbanti, G. (2007). La intersesión: preparando la conclusión del Concilio. En G. Alberigo (Ed.), *Historia del Concilio Vaticano II* (Vol. IV, pp. 417-558). Sígueme.
- Brechenmacher, T. (2005). *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung*. C. H. Beck.
- Caspar, R. (1968) La religión musulmana. En A. Henry (Ed.), *Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (pp. 257-305). Taurus.
- Cottier, G. (1968). La religión judía. En A. Henry (Ed.), *Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (pp. 307-354). Taurus.
- Documentos completos del Vaticano II* (1966). (4ª ed.). Sal Terrae.
- Greenberg, E. (2015). *Católicos y judíos: Dónde hemos estado, a dónde tenemos que ir*. United States Conference of Catholic Bishops. <https://www.usccb.org/es/beliefs-and-teachings/how-we-teach/catechesis/catechetical-sunday/human-dignity/nostra-aetate-greenberg>

- Hourani, A. (2003). *La historia de los árabes*. Vergara.
- Hünemann, P. (2014). *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Kail, E. (2021). *Nostra Aetate, Non-Christian Religions, and Interfaith Relations*. Palgrave Macmillan.
- Miccoli, G. (2007). Dos cuestiones delicadas: La libertad religiosa y las relaciones con los judíos. En G. Alberigo (Ed.), *Historia del Concilio Vaticano II* (Vol V, Salamanca, pp. 99-186). Sígueme.
- Neuner, P. (2019). *Turbulenter Aufbruch. Die 60er Jahre zwischen Konzil und konservativer Wende*. Herder.
- Neusner, J. (2008). *Un rabí habla con Jesús*. Ediciones Encuentro.
- Oesterreicher, J. (1967a). Kommentierende Einleitung. *Lexikon für Theologie und Kirche*, E II, 406-478.
- Oesterreicher, J. (1967b) Comentarios católicos y evangélicos en torno a la “Declaración sobre los judíos”. *Concilium*, 3(4-6), 140-159.
- Renz, A. (2014). *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre “Nostra aetate”: Vorgeschichte, Kommentare, Rezeption*. Kohlhammer.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Debate.
- Velati, M. (2008). Completar la agenda del concilio. En G. Alberigo (Ed.), *Historia del Concilio Vaticano II* (Vol. V, pp. 179-254). Sígueme.
- Vernet, J. (2004). Prólogo. En *El Corán* (3.^a ed.). Random House.