

LA ESPERANZA DE ISRAEL

Para un pueblo como el de Israel, que ha conocido un destino tan largo, tan cargado de vicisitudes históricas, la esperanza ha constituido ciertamente uno de los ejes centrales de su pensamiento y de su actitud ante la vida. Antes de entrar en materia recordamos la diferencia esencial entre «La holan ha ce», el mundo presente, en el que vivimos, y «La holan ha ba», el mundo venidero. Para el judaísmo, la misión del hombre está en el momento presente, se define «hic et nunc».

La Mishná dice: «El que especula sobre cuatro cosas, mejor para él no haber nacido, o venido al mundo, —lo que está arriba, lo que está abajo, lo que había antes del tiempo, lo que habrá en el más allá».

Se cuenta la historia de un rabino, que cierta vez, en sueños, entró al cielo. Se le permitió aproximarse al templo del Paraíso, donde vivían sus vidas eternas los grandes sabios del Talmud, los «Tannaim», y los vió sentados en torno a una mesa estudiantil el «Talmud». «¿Es eso todo lo que hay en el Paraíso?» se preguntó decepcionado el rabino. Pero de pronto oyó una voz: «Te equivocas, los «Tannaim» no están en el Paraíso; el Paraíso está en los Tannaim».

Pasaremos revista a tres elementos fundamentales del tema:

1. La visión escatológica del Judaísmo,
2. La noción de Mesianismo,
3. El significado de la relación del judío con la tierra de Israel en cumplimiento de la promesa divina.

1. VISION ESCATOLOGICA DEL JUDAISMO

La Biblia no posee palabra específica para la noción abstracta de «escatología». Utiliza un término «Aharit ha y amim», que tiene implicaciones escatológicas. Significa literalmente el fin de los días, es decir el final del tiempo.

En la era de los Patriarcas, de Moisés y de Josué, de los Jueces y en los primeros siglos de la monarquía, hay escasa referencia a una verdadera escatología. No obstante, la base de la escatología posterior fue realmente sentada en esa época primitiva. Desde el tiempo de Abraham, sus descendientes, que se llamaron luego Bene Israel, «los Israelitas», pensaron a su Dios único como un «Dios viviente», o sea, el Dios que tomaba parte en la historia de su pueblo. Eran conscientes del hecho que El les había hecho su Pueblo Elegido. Al ser El no sólo el Dios específico de Israel sino el Señor único del mundo entero, la religión judía combinó un cierto particularismo como pueblo elegido con un universalismo —mesianismo— que esperaba el Reino de Dios sobre toda la humanidad.

La esperanza y la confianza que esta relación entre el Dios de Israel y su Pueblo se perpetuará en el futuro, desembocó en la auténtica escatología que se encuentre en los libros de los Profetas. El origen esencial de la escatología de Israel reside en la creencia del Israel en su elección por Dios como el medio por el cual Dios establecería su reino universal sobre toda la humanidad, combinado con su promesa a Israel de una tierra, la Tierra prometida, la tierra de Canaan, como testimonio de su promesa.

Entre todos los profetas de Israel sólo los oráculos de Amós y de Oseas se sitúan antes del exilio y antes de la destrucción del reino del norte de Israel.

Amós desarrolló su actividad profética aproximadamente el 750 antes de nuestra era, durante el breve periodo de paz y prosperidad que conocieron Israel y Judea después de la derrota infligida por Jeroboán II, rey de Israel, a los arameos de Damasco. Esta prosperidad llevó a varias formas de injusticia social y una clase pequeña de terratenientes y de gobernantes oprimió a los pobres y toleraba las prácticas paganas copiadas de los pueblos vecinos. Con inspirada visión Amós sabía que estos males atraerían una crisis, cuando Dios condenaría incontablemente no sólo las naciones paganas sino también a Judá y especialmente Israel (2, 4 y 6, 14).

Al referirse al momento del castigo Amós fue el primero en llamarlo el «día del Señor», término que fue utilizado por muchos profetas posteriores. Que Amós no inventó la palabra se desprende de que la gente la utilizaba para designar el tiempo en que Dios les traería una victoria completa sobre sus enemigos. El profeta vuelve esta esperanza contra ellos (5, 18-20): «Ay de quienes ansían el día de Señor. El día del Señor ¿de qué os servirá? Será tinieblas y no luz».

Amós consciente de la fidelidad de Dios a su promesa, expresa la esperanza de los que buscan al Señor «Quizá Adonai Sebaot tenga piedad del resto de José». Aquí se produce la previa utilización del Término «el resto» «Sheerit», que se volvería a utilizar en posteriores escritos escatológicos. Para que el libro de Amós termine en una nota más positiva de esperanza, los últimos versículos 9, 11-5 anuncian la restauración de Israel y nos referiremos a ellos más adelante.

Oseas se refiere igualmente, a conceptos escatológicos que utilizan posteriormente otros profetas, 2, 21-2.

Isaías, el proto-Isaías (de los primeros 39 capítulos que se le atribuyen), habla del Día del Señor, del resto de Israel, y anuncia el llamado *Mesianismo real*, de singular importancia en los escritos sucesivos. Describe asimismo la paz de la era mesiánica como un retorno a la felicidad del jardín del Eden en el que todas las criaturas de Dios vivirán en armonía, 11, 6-9.

El concepto clave del libro de Sofonías es la descripción del terrible Día del Señor, y del resto de Israel, que habitarán en paz sobre el monte de Sión.

En la segunda mitad del Libro de Daniel, 7, 1-12, 13, aparece la más antigua forma de literatura apocalíptica, como revelación del destino final del mundo. El libro de Daniel contiene también la primera afirmación de la creencia en la resurrección escatológica de los muertos, 12, 1-2 refiriéndose así el eterno problema de la retribución divina al porqué sufren los justos y los perversos parecen prosperar en esta vida.

Los manuscritos del Mar Muerto, de la Comunidad de los Esenios, que vivían en Qumram del 150 antes de la era actual hasta el 60 a 70 después, están llenos de preocupaciones escatológicas y mesiánicas. Estaban convencidos que vivían en el final de la era de la perversidad, que sería seguida por la era del favor divino. El Moreh Zedell, Maestro de Justicia, no se consideraba como un Mesías, pero los Esenios creían en

un sacerdote ungido, el Mesías de Aharón y en un ungido laico, el Mesías de Israel.

En la época talmúdica y midráshica se distingue entre los días del Mesías y el mundo futuro. Los cabalistas vinieron a llenar con su imaginación el vacío que existe en los detalles escatológicos del judaísmo. No existe una doctrina unificada entre los judíos sobre el tema, aparte las ideas básicas relativas a la recompensa y al castigo, a la vida después de la muerte, al Mesías, a la redención y la resurrección. De ello se aprovecharn los cabalistas y no es extraño que no llegaran nunca a una decisión aceptada por todos y que varias tendencias se manifestaran en el Zohar y en las demás obras cabalísticas. Las descripciones de la redención eran más numerosas en épocas de crisis y en especial después de la expulsión de España. Los cabalistas no dudan de la resurrección física de los muertos que tendrá lugar al final de los días de redención en el gran día del juicio.

Para terminar diremos que no existe una designación veterotestamentaria de la personalidad escatológica. Ocurre solo desde la época del segundo Templo. Para el Judaísmo antiguo la noción de salvación escatológica era más importante que el concepto del Mesías. De ahí que existan libros de la época del segundo Templo en los que no se habla del Mesías, si bien se refieren a la salvación escatológica. Citemos al respecto el libro de Tobit, en el que se describen la salvación de Jerusalén, el retorno de la Diáspora y la conversión de las naciones al Dios de Israel, pero faltaba la idea de un Mesías personal.

2. LA NOCIÓN DE MESIANISMO

Dada la brevedad del tiempo no daré una visión cronológica de la evolución del pensamiento mesiánico, por lo cual referiré a los interesados a la completa bibliografía que figura en la Enciclopedia Judaica. Trataré más bien de dar una idea de las visiones talmúdicas sobre el tema, lo que ilustrará al mismo tiempo la metodología del Talmud. Más bien que el mesianismo apocalíptico de la tradición popular veremos, por tanto, el mesianismo racionalista de los rabinos que culmina en dicho texto sobre los tiempos mesiánicos de Maimónides en su Mishnah Torah.

La noción de Mesianismo se desprende de una discusión entre sabios talmudistas.

Rabbi Hiyá bar Abba dice, en nombre de su maestro Rabbi Yohanan, «Todos los profetas sin excepción no profetizaron más que por la época mesiánica. En cuanto al mundo futuro, ningún ojo lo vio fuera de tí, oh Señor, que actuarás para el que te espera». La parte final de este texto «ningún ojo lo vio...» es una traducción de un versículo de Isaías, 64, 3. La traducción de la Biblia de Nácar-Colunga (B.A.C.) lo traduce así: «ni ojo ha visto Elohim fuera de ti, que obra así con quien en El confía».

Las traducciones a veces osadas de los talmudistas, tienen por objeto abrir nuevas perspectivas al texto.

Rabi Hiyá bar Abba, en nombre de Rabbi Yohanan, mantiene en primer lugar una tesis judía clásica, que existe una diferencia entre el mundo futuro y la época mesiánica. Dice luego que la época mesiánica consiste en el cumplimiento de todas las profecías, promesa de una humanidad liberada y mejor. Pueden agruparse las promesas de los profetas en dos categorías: política y social. La injusticia y la alienación, que el arbitrario de los poderes políticos introduce en toda empresa humana sobre los pobres, desaparecerán, pero la injusticia social, la dominación de los ricos sobre los pobres, desaparecerá al mismo tiempo que la violencia política. La tradición talmúdica representada por Rabbi Hiyá bar Abba ve en los tiempos mesiánicos el cumplimiento simultáneo de todas estas promesas políticas y sociales.

En cuanto al mundo futuro, parece situarse en otro plano. Nuestro texto lo define como el privilegio «del que te espera». Se trata de un orden personal e íntimo, extraño al cumplimiento de la historia que espera una humanidad unida en un destino colectivo. El mundo futuro no puede anunciarse por un profeta que se dirige a todos. El judaísmo, como institución objetiva, predica solo las verdades que se refieren al bien de la Comunidad y del orden público. La relación discreta o íntima del hombre con Dios escapa a la indiscreción de los profetas; nadie puede predecir el itinerario de esta aventura.

Pero, he aquí como sigue el texto: «Existe entre este punto una opinión opuesta, la de Schmonel dice: «Entre este mundo y la época mesiánica no hay más diferencia que el final del yugo de las naciones, de la violencia y de la opresión política».

Se trata de un texto muy conocido, en el que se basará Maimónides para tratar de realizar una síntesis entre las opiniones de Schmonel y de Rabbi Yohanan. Esta opinión de Schmonel está expresada de una forma tal que la primera impresión es que anuncia una era que no se distingue de la anterior más que por un detalle, los tiempos mesiánicos no anuncian más que el fin de la violencia política. Sin duda alguna se trata del final de la esclavitud política de Israel disperso entre las naciones. Pero hay que profundizar en la palabra de Schmonel para alcanzar un horizonte más amplio donde se coloca la esperanza de Israel.

La era en la que se resuelve el problema político, en que la política ya no contradice la empresa moral del hombre, marca el desenlace de la historia y merece el nombre de tiempo mesiánico.

La aparente oposición entre Rabbí Yohanan y Schmonel refleja dos posturas entre las cuales el pensamiento oscila de alguna forma eternamente. ¿Es que el espíritu marca una vida casi divina liberada de las limitaciones de la condición humana o bien la condición humana, sus límites y su drama articulan la misma vida del espíritu?

Otro aspecto de la discusión entre Rabbí Yohanan y Schmonel. Rabbí Yohanan sostiene que el advenimiento de los tiempos mesiánicos y la felicidad que promete dependen del mérito. No es Schmonel el que se pregunta «¿Para quién han profetizado los profetas?». Para él es como si las promesas abarcaran a todos. En otro texto Schmonel niega la relación entre la venida del Mesías y el mérito. Schmonel concibe el advenimiento de los tiempos mesiánicos como un evento que no depende únicamente de la perfección moral de los individuos. Para Rabbí Yohanan el problema político se resuelve al mismo tiempo que el problema social y la solución de ambos depende del hombre y de su poder moral. Para Schmonel, por el contrario, existe algo ajeno al individuo moral, algo que ha de suprimirse para que lleguen los tiempos mesiánicos. El Mesías es ante todo esta ruptura. Para la conciencia lúcida y dueña de sus intenciones, la venida del Mesías comporta un elemento irracional o por lo menos algo que no depende del hombre y que llega desde fuera: el desenlace de las contradicciones políticas. Lo que es interesante es la categoría misma de un elemento llegado de fuera. Que este fuera sea la acción de Dios o una revolución política distinta de la moral, importa

poco. El Talmud se interesa a menudo más por la categoría del evento que por el propio acontecimiento del que habla.

El texto siguiente figura en el Tratado Sanhedrín, pp. 97b-98a. Schamuel aparece también frente a Rar, su oponente habitual en el Talmud. Dice el texto: «Rar dijo 'todos los plazos han vencido y la cosa no depende más que del arrepentimiento y de las buenas acciones' y Schamuel dijo 'El que está de luto está harto de su luto'».

Vemos que para Rar están reunidas las condiciones objetivas de la liberación, la historia está terminada. Todo depende de las buenas acciones y del arrepentimiento. El advenimiento mesiánico está al nivel del esfuerzo individual que puede producirse con pleno dominio de sí mismo. Todo está pensable y pensado. La humanidad está madura, lo que falta son las buenas acciones y el arrepentimiento. Para hacer triunfar una causa justa no estamos obligados de aliarnos políticamente con malhechores, asegurando así la acción de su fuente moral y de su intención real. Todos los plazos han vencido, las buenas acciones lo pueden todo. Esto es el Mesías.

A esto se pone la tesis de Schamuel. Da importancia a las realidades políticas. El mesianismo solo no puede contrarrestar los efectos destructores de estas realidades sobre la vida moral. Aquí dice Schamuel «El que está de luto está harto de su luto». Para comprender esta afirmación un tanto sibilina debemos buscar primero el que está de luto. Existen tres opiniones.

Primera opinión, el que está de luto es Dios. El orden objetivo de las cosas no puede permanecer eternamente en un fracaso, las cosas se arreglarán y se arreglarán objetivamente. No tiene por qué esperarse el esfuerzo individual casi despreciable y como perdido en el curso majestuoso y racional de las cosas históricas. El que está de luto, el que sufre de esta deficiente humanidad, Dios, para utilizar el lenguaje teológico, llevará a cabo la liberación y resolverá pase lo que pase.

Segunda concepción. El que está de luto es Israel. Israel está de luto. Israel sufre. Este sufrimiento o falta de arrepentimiento es la condición de la salvación. Interpretación que aproxima la tesis de Schamuel de la concepción de Rar. La objetividad de la salvación portaba no obstante en su origen un acontecimiento moral. Pero no es el arrepentimiento donde el individuo plenamente consciente del mal emprende una acción plenamente consciente para repararlo. Es el sufrimiento el que

condiciona la salvación. Esta idea de un sufrimiento distinto del arrepentimiento sitúa el martirio sufrido por Israel durante el holocausto, como durante toda su historia, entre la vida moral en el sentido estricto de la palabra y la dignidad de la victoria que padece absurdamente y sin merecerlo la repercusión de las vicisitudes históricas, dignidad que no es el mérito puro.

Tercera concepción. La de un comentarista del siglo XVII que figura en las ediciones clásicas del Talmúd, Mar Haa. El que está de luto es ciertamente Israel. Pero el sufrimiento de Israel no determina por sí mismo la salvación. El comentarista está probablemente poco satisfecho por la idea de una redención que conseguida por el solo efecto del sufrimiento carece de virtud positiva. El que está de luto ya está harto de su sufrimiento y el sufrimiento le induce al arrepentimiento y es el arrepentimiento la causa de la salvación. El sufrimiento ocurriría pues en la economía del ser, un lugar especial, no es causa la iniciativa moral, pero es a través del sufrimiento que puede suscitarse una libertad. La idea de la intervención exterior en la salvación se une con el sufrimiento, con la idea que la fuente de la salvación ha de ser necesariamente interior al hombre.

Existe otro pasaje del Talmud, muy bonito, que puede interpretarse como una cuarta respuesta a la pregunta «¿Quién está de luto?». El que está de luto es el Mesías.

Rabbí Yehoshua ben Leví tiene un día la fortuna de encontrar al profeta Elías. Como se sabe, el profeta Elías es el precursor del Mesías. Rabbí Yehoshua ben Leví le hace la pregunta clave: «¿Cuándo vendrá?». El profeta Elías no puede contestar, le dice «Preguntárselo al propio Mesías». «¿Dónde puedo encontrarlo?». «Está a las puertas de Roma», está entre los justos que sufren, entre mendigos cubiertos de llagas. Rabbí Yehoshua va al lugar indicado y ve a todos estos desgraciados cubiertos de vendajes. Reconoce al Mesías, porque es el único que no puede quitarse todos los vendajes al tiempo, en cualquier momento puede ser llamado, el advenimiento del Mesías puede producirse en cualquier momento. Rabbí Yehoshua le interroga: «¿Para cuándo es tu llegada?». «Para hoy mismo». Rabbí Yehoshua vuelve al profeta, «este hoy, ¿no ha sido engañoso?». Pero no procedía este hoy del salmo 95, «hoy, si su voz escucháis».

Tenemos aquí también un Mesías que sufre. Pero la salvación no puede producirse por la pura virtud de su sufrimiento.

Toda la historia se recorrió, los plazos se cumplieron, el Mesías está dispuesto a venir hoy mismo. Pero todo depende del hombre. Y el sufrimiento del Mesías y el sufrimiento de la humanidad en el Mesías y de la que sufre el Mesías no basta para salvar a la humanidad.

3. RELACION DEL JUDIO CON LA TIERRA DE ISRAEL

Podríamos seguir esta discusión talmúdica tan apasionante, pero quisiera pasar ahora al tema de la discusión de la tierra de Israel y de Jerusalén en la esperanza judía. Los que quieran profundizar en la visión talmúdica del mesianismo encontrarán en los escritos del pensador Emanuel Levinás mayor información.

Todos los elementos de la conciencia religiosa judía se encuentran presentes y se definieron en el primer encuentro según la narración bíblica, entre el Dios único y Abrahám. El relato merece ser recordado, tanto por lo que afirma como por lo que excluye. «Dios dijo a Abrahám: Vete a tu país, de tu patria y de tu casa paterna, al país que yo te mostraré y yo haré de tí una gran nación, te bendeciré y engrandeceré tu nombre». En el versículo siguiente se cumplía la promesa «y en tí serán benditas todas las naciones de la tierra». (Gen. 12, 13). En este encuentro Abrahám fue separado de toda su relación original, comunidad, tierra, e incluso familia de los que era oriundo. Representan todos los lazos que se rompieron en una nueva etapa, un pacto con Dios en el que se crea una nueva comunidad, que creará precisamente Abrahám. Ha de nacer en un sitio particular, la tierra de Canaan, que se reserva a un auténtico encuentro entre la descendencia de Abrahám y el Dios que fundó su comunidad.

La vida de esta comunidad en esta tierra existe con vista a un fin, el de demostrar a todos los demás pueblos cómo la vida humana ha de vivirse en su plenitud moral. Ya está implícito que cualquier fallo significará un incumplimiento del pacto y una afrenta a la tierra Santa. Ya se puede concebir el exilio como un castigo y el retorno en su día como cargado de sentido mesiánico, de calidad redentora para Israel y para la humanidad.

Puede uno saltarse los siglos y citar a un autor moderno para encontrar los temas más antiguos expresados con el mismo

significado que en los principios. Salomón Schechter, Presidente del Seminario Teológico judío de América, escribe en 1906 «La elección de Israel», la indestructibilidad del Pacto de Dios con Israel en Palestina, donde la nación vivirá una vida santa en una Tierra Santa, con las consecuencias trascendentales de conversión de la humanidad y de establecimiento del Reino de Dios en la tierra, todos esos son los ideales comunes y las ideas comunes que marca la totalidad de la literatura judía durante casi 4.000 años.

Tanto como un hecho que como una promesa, la relación de los judíos con la tierra de Israel apareció como un elemento indispensable del pacto original. Jesús aparece más tarde, en la época de David. Está claro tanto en los relatos bíblicos de su conquista, en Samuel y en las crónicas, que convertir la ciudad en la capital fue el acto que marcó con su sello la creación del Reino Judío. La ciudad no pertenecía a una tribu individual, ni siquiera a la tribu de Judá.

«Y congregó David a todo Israel en Jerusalén» (I Cron. 15) así adquiriendo su dominio por acción del pueblo entero y convirtiéndola en el lugar hacia el cual se volvería todo Israel. No es ciertamente necesario demostrar que todos los autores bíblicos consideraron a Jerusalén como la esencia del significado de su fe, de su vida y de su esperanza. En tiempos del Segundo Templo, Jerusalén fue el centro de peregrinación no sólo de los judíos de Israel, sino también de la Diáspora cada vez más dispersa.

El lazo entre los judíos y la tierra no fue roto por el exilio. El residir en la tierra permaneció en los ojos de las autoridades rabínicas como un mandamiento bíblico, cuya validez se mantenía. La destrucción del templo y de la Ciudad Santa, la ausencia de la mayoría de los judíos de su tierra fueron considerados como un tiempo de castigo. La vida fuera de Tierra Santa era posible para los judíos pero era menos que la vida plena, con obediencia perfecta a Dios que solo podría ocurrir con la restauración física. La investigación reciente demuestra que este compromiso religioso no era solo fruto de una visión. Algunos judíos permanecieron siempre en la tierra, incluso en los tiempos de mayor peligro y desastres. En cada uno de los siglos se produjeron retornos, algunas veces de dirigentes espirituales y a veces de cuantiosas comunidades.

Es de notar al respecto que ya en 1844, medio siglo antes

del sionismo político moderno, Jerusalén había sido la única ciudad de Tierra Santa con una mayoría judía en su población.

Esta devoción de los judíos hacia Jerusalén, quizá más que por el resto de Tierra Santa no es mero accidente. Tiene sus raíces profundas en la tradición religiosa y en la conciencia de los judíos. Es «la ciudad que yo me escogí para poner allí mi nombre» (1 Re 11, 36).

En la imaginaria de la profecía, Sión y Jerusalén respecto a todo Israel, se utilizan ambos vocablos para designar no sólo el pueblo entero sino también a la tierra entera. Por ejemplo, «Dile a Sión, mi pueblo eres tú» (Is. 51, 16) o «Consolad, consolad a mi pueblo», dice vuestro Dios, «hablad al corazón de Jerusalén» (Is. 40, 1).

Los poetas sinagogales de la Edad Media hicieron gran uso de estos temas. Judá Helevi exclamaba en España en el siglo XI: «Sion ¿no pedirás por la paz de tus hijos cautivos?». El poeta y filósofo dejó su España natal para Tierra Santa, donde según la tradición fue asesinado poco después de su llegada. En el rito diario hasta hoy abundan las peticiones por la reconstrucción de Jerusalén. Todas las sinagogas del mundo están edificadas de forma que miran hacia Jerusalén. Besar las piedras de Jerusalén, incluso destruida, era estar tan cerca de Dios como podría estarlo un hombre. Participar en su reconstrucción fue la esperanza de todos los tiempos. El siglo XIII vio las primeras tentativas organizadas de los judíos de Europa, de volver a la Tierra Santa: 300 de Francia e Inglaterra se instalan allí y Maimónides dejó España después de su disputa con Pablo Cristiano y dedicó los tres últimos años de su vida, de 1267 a 1270 en la reconstitución de la comunidad judía de Jerusalén.

No cabe duda que la reconstitución en nuestros tiempos de una comunidad nacional judía en Palestina fue un acto que dimana tanto de la fuente de la fe histórica judía, como de las necesidades de una época contemporánea agitada, más bien trágica.

En la visión religiosa judía existe la creencia que la Tierra Santa es el lugar adecuado para la revelación divina, que la Diáspora judía está en el exilio y que el advenimiento del Mesías devolvería su tierra a los judíos. A causa de esta creencia, solo los judíos de todos los pueblos que fueron exiliados, mantuvieron vivo su vínculo con la tierra de su gloria antigua. La teología judía no crea necesariamente un derecho sobre la

tierra de Israel, que tiene que ser aceptado por todos, pero sin duda ha creado el hecho de una relación indisoluble e histórica del pueblo de Israel con la tierra de Israel. Recordemos nuevamente al profeta Amós, que inicia su libro con «Dios ruge desde Sion y de Jerusalén emite su voz», y lo concluye con «He aquí que llegan días... y repatriaré a los cautivos de mi pueblo Israel, y reedificarán las ciudades derruidas y las habitarán y plantarán viñas y beberán su vino, harán huertas y comerán sus frutos y los plantaré en su tierra, y ya no serán arrancados de su territorio que yo les había dado, dice Adonai tu Dios».

En la tradición judía Jerusalén es el centro del futuro mesiánico. Así, en tiempos remotos, llorando en Babilonia al recordar a Jerusalén, decían los judíos «Si te olvidare Jerusalén, olvídense mi diestra, adhiérase mi lengua al paladar si no te recordare, si a Jerusalén no alzara por cima de mi alegría», (Salmo 137, 5).

Para los judíos ortodoxos de hoy pudo parecer como si se tratara de sustituir una redención puramente humana por el redentor enviado por Dios, pero la opinión general considera el establecimiento del Estado de Israel como 'athalta de geulla', el principio de la redención, o sea la base, los cimientos, puestos por los hombres bajo la dirección de Dios, listos para recibir el edificio que será levantado por obra directa de Dios.

Grande es la tarea de paz en la actualidad y grandes serán los que la realicen, porque el propio nombre de Dios es Shalom.

SAMUEL TOLEDANO

Presidente de la Comunidad israelita de Madrid