

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DIOS DESPUÉS DE AUSCHWITZ
UN ENFOQUE FILOSÓFICO EN TORNO A LA PREGUNTA
JUDEOCRISTIANA POR DIOS EN LA HISTORIA

TESIS QUE PRESENTA
HÉCTOR CONDE RUBIO
PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

ASESOR:
DR. RICARDO BLANCO BELEDO

CIUDAD UNIVERSITARIA
18 AGOSTO DE 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

*A mi mamá, José Luis y Gisela,
porque sin ellos nada hubiera sido posible.*

*A mis amigos Israel Galicia, Cecilia Felipe, Mónica Ríos,
Edgar Calderón y Alfonso Acevedo, por su cuidadosa y aguda lectura.*

A Rafael Mondragón, por su meticulosa lectura y eruditos comentarios.

*A Javier Aviña, Montserrat Castellanos y Raúl Cruz,
por su aportación siempre crítica y constructiva.*

A los miembros del Seminario Las Tradiciones Espirituales Presentes en México.

A los miembros del Seminario de Filosofía de la Religión

A los miembros del Seminario de Filosofía después de Auschwitz.

*Al Dr. Mauricio Pilatowsky,
quien me inspiró a emprender esta investigación y de quien tanto aprendí.*

*Al Dr. Ricardo Blanco,
por su constante apoyo y sabia guía.*

*A la Dra. Julieta Lizaola, la Dra. Silvana Rabinovich,
la Dra. Isabel Cabrera y la Dra. Zenia Yébenes, por su erudita y generosa crítica.*

*A mis amigos Nohemí Preza, Cristian Gutiérrez, Gabriel Ramos,
Blanca Carrillo y Hernán Galván, que todo este tiempo me han acompañado.*

A todos ellos y a las demás personas que de alguno u otro modo me han ayudado.

¡Muchas gracias!

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO PRIMERO	
El concepto de Dios en la tradición judía y cristiana	
1.1 Aclaraciones metodológicas.....	6
1.2 Sobre el concepto de tradición “judeo-cristiana”.....	7
1.3 Concepto bíblico de Dios.....	13
1.4 Concepto judío de Dios.....	19
1.5 Concepto cristiano de Dios.....	23
CAPÍTULO SEGUNDO	
La pregunta por Dios en Auschwitz	
2.1 Sobre los términos <i>Holocausto</i> , <i>Shoah</i> y <i>Auschwitz</i>	28
2.2 Singularidad de Auschwitz.....	29
2.3 Cristianismo y Auschwitz.....	34
2.4 Política y Auschwitz.....	39
2.5 Dios y Auschwitz.....	40
CAPÍTULO TERCERO	
Pensadores judíos ante la pregunta por Dios en Auschwitz	
3.1 Emmanuel Lévinas.....	45
3.2 Richard Rubenstein.....	49
3.3 Emil Ludwig Fackenheim.....	53
3.4 Eliezer Berkovits.....	55
3.5 Zachary Braiterman.....	64
3.6 Hans Jonas.....	66
CAPÍTULO CUARTO	
Pensadores cristianos ante la pregunta por Dios en Auschwitz	
4.1 Hans Küng.....	71
4.2 José María Mardones.....	73
4.3 Johann Baptist Metz.....	75
CONCLUSIONES	81
BIBLIOGRAFÍA	88

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia ha habido innumerables guerras y catástrofes humanas. Sin duda, una de las más cruentas fue la Segunda Guerra Mundial, acaecida entre 1939 y 1945, guerra que consumió la vida de millones de víctimas aniquiladas por el hambre, la enfermedad, las marchas de la muerte, los fusilamientos masivos, los progroms y las cámaras de gas. Desde luego, no solamente se trata del denominado Holocausto, en el que perecieron seis millones de judíos, sino también de los cientos de miles de gitanos, comunistas, homosexuales, testigos de Jehová, enfermos y demás personas que murieron de la manera más fría y mezquina, eso sin contar los otros millones de soldados caídos en las ciudades en conflicto.

No cabe duda de que el Holocausto ha sido uno de los exterminios humanos más terribles y gigantescos de la historia. Y una de las cuestiones más dramáticas que plantea esta catástrofe es el lugar mismo del Dios judeo-cristiano en la historia del hombre, pues a lo largo de toda la Biblia (sea ésta la TaNaK judía, sea la Biblia católica o protestante) encontramos a un Dios todopoderoso que cuida de su pueblo. Y ante la cruenta destrucción humana durante la Segunda Guerra, ante todo ese gran mal, uno se pregunta, junto con Zvi Kolitz, Elie Wiesel, Emil Fackenheim y muchos otros: ¿Y Dios, dónde estuvo? ¿Acaso no llegaron a él los lamentos desesperados de su pueblo? ¿Acaso el Dios de la Alianza no escuchó los trenes atiborrados de gente que iban a Chelmno, Treblinka, Auschwitz, etc., para ser exterminados? ¿Cómo es que Dios, siguiendo casi la totalidad de las teologías, si es lo más bondadoso y compasivo que pudiera existir, permitió esta tenebrosa fiesta de sangre? Pues justamente éste es el desafío que plantea el Holocausto al judaísmo y al cristianismo. Y es precisamente esta interrogante el eje de la presente investigación.

Frente a semejantes interrogantes, filósofos, teólogos, psicólogos, escritores y pensadores provenientes del judaísmo, del cristianismo o del laicismo, han tratado de dar alguna respuesta. De ahí que algunos hablen de un “ocultamiento” de Dios; otros de un

“silencio”; otros más, de una “ausencia”; e incluso algunos encuentran en este espantoso suceso la prueba contundente de que Dios no existe.

Dado que el judaísmo y el cristianismo han afirmado un Dios único, creador del Universo, creador y protector del hombre, los campos de exterminio nazis plantean un serio cuestionamiento a la idea tradicional de Dios, sobre todo en la noción de Dios como Señor todopoderoso, que interviene en la historia para salvar a su pueblo.

Hacer, por tanto, una reflexión sobre algunas de las respuestas más importantes que se han dado sobre el silencio, la ausencia o muerte de Dios frente al fenómeno de Auschwitz será importante para:

- 1) Poder entender algunas de las consecuencias filosóficas más relevantes que tendrían, en tal caso, el silencio, la ausencia o la muerte de Dios.
- 2) Discutir filosóficamente las tesis y argumentaciones que se han dado al respecto, de tal forma que ello facilite el desarrollo de discusiones ulteriores sobre el tema.
- 3) Poder aportar desde nuestra Universidad y desde nuestro país un punto de vista sobre esta controvertible discusión internacional.

Es necesario señalar que este tema se inscribe en lo que comúnmente se denomina Filosofía de la Religión y Filosofía después del Holocausto. Mas haremos uso de otras disciplinas y herramientas metodológicas, tales como la exégesis bíblica, la hermenéutica, el análisis de argumentos, la historia, la teología (especialmente la teodicea) y el diálogo interreligioso. Pero aclaramos: no se hará aquí un trabajo teológico, ni mucho menos apologético o confesional, sino que se hará sobre todo una sistematización y una reflexión sobre algunas de las posturas más representativas en el tema, y ello bajo una perspectiva estrictamente filosófica. Para lograr dicho objetivo será necesario lo siguiente:

- Dado que la pregunta por Dios en Auschwitz nace en el seno del judaísmo y del cristianismo, investigaremos primero el tipo de respuestas que tanto pensadores judíos como cristianos han dado a este planteamiento.

- A su vez haremos un análisis filosófico de dichas respuestas, señalando la solidez o fragilidad argumentativa de éstas, así como sus posibles implicaciones y problematizaciones.
- Por último, presentaremos una perspectiva filosófica propia sobre el asunto.

Es importante advertir que los límites entre filosofía y teología en algunas ocasiones se aproximan, no obstante este trabajo no trata de responder teológicamente (desde una postura religiosa), sino filosóficamente, es decir, desde el análisis y a la luz de la razón.

Los siguientes capítulos se desarrollan de la siguiente manera: En el primer capítulo bordaremos la polémica sobre el término “tradición judeo-cristiana”, ya que no siempre es universalmente aceptado. Asimismo, se analizará el concepto de Dios en la tradición judía y cristiana. Es claro que el concepto de Dios es de por sí bastante problemático, por lo que lo que nosotros logremos sugerir no será más que una aproximación teórica, de tal manera que no pretenderá ser una definición categórica o irrefutable. Esta aproximación, sin embargo, será indispensable para entender el problema que se discutirá más adelante.

En el segundo capítulo se analizará el uso de los términos <<Holocausto>>, <<Shoah>> y <<Auschwitz>>, que son las expresiones con las que comúnmente se denomina el exterminio nazi durante la Segunda Guerra Mundial. Se discutirá también su particularidad o “singularidad”. Se abordará asimismo el contexto teológico-cultural de este acontecimiento, pues consideramos que esto es un elemento clave para entender la naturaleza de la pregunta que motiva nuestra investigación: la pregunta judía y cristiana por Dios en el siglo XX.

En el tercer capítulo expondremos y analizaremos las tesis de algunos de los pensadores judíos, ya sean filósofos o teólogos, ante la pregunta por Dios en Auschwitz. Cabe advertir que no incluimos a todos los pensadores que han reflexionado sobre este tema, sino que, por razones de tiempo y espacio, abordamos a los que nos parecen más

juiciosos e interesantes. Obviamente en esta selección tuvo mucho que ver la accesibilidad de textos, pues muchos de éstos no se encuentran en nuestro país.

En el cuarto capítulo procederemos del mismo modo pero con pensadores cristianos. Cabe señalar que sobre este asunto no han sido muchos los filósofos y teólogos cristianos que han reflexionado al respecto, no obstante, hemos incluido esta sección porque consideramos que la pregunta por Dios en Auschwitz no es exclusivamente judía, sino también cristiana.

Naturalmente la pregunta por Dios ante el mal es ya vieja, basta recordar el clásico dilema de Epicuro que plantea cuatro posibles explicaciones de Dios frente al mal¹:

- a) O bien Dios quiere suprimir los males y no puede,
- b) O bien puede y no quiere
- c) O bien no puede ni quiere
- d) O bien puede y quiere.

Tampoco podemos olvidar el trabajo de Gottfried Wilhelm Leibniz en el s. XVII. Puede decirse que, gracias a Feuerbach, Comte, Marx, Nietzsche, Freud, etc., el pensamiento contemporáneo nació con una fuerte sospecha sobre la existencia de Dios. En la teología, Rudolf Bultman y otros “desmitologizaron” al Dios cristiano, y poco a poco el mundo moderno, los escritores, el cine, etc., han ido presentando a Dios en términos cada vez más antropológicos. La creencia en Dios entonces muchas veces se ve como una salida ante la finitud de la vida, la soledad y el sufrimiento; se ve como un analgésico psicológico para sentirse bien, como una alegoría, una superstición o un modo de enajenación del “pueblo”, como un acto irracional. De ahí que la provocadora sentencia de Nietzsche de algún modo sea cierta: “Dios ha muerto”. Pero no es haga una proposición empírica sobre el mundo --pues afirmarlo es meterse en el terreno de la teología--, sino que se trata de un diagnóstico

¹ Cf. Lactancio *De ira Dei*, 13, 20-21.

cultural y moral de una época. Por tanto, la creencia en el Dios de la Biblia, en el Creador del Universo, en el Señor de la historia, se ha visto ahora más que nunca, cuestionado.

Tal parece que el tema del Holocausto es un tema judío y que, por consiguiente, la pregunta por Dios en la historia es una cuestión judía. Sin embargo, si el Dios judío es también el Dios de Jesús y, en consecuencia, es también el Dios del cristianismo, ¿por qué no también la pregunta por Dios en la historia corresponde al cristianismo? Habría que ver si en efecto el Dios del cristianismo es el mismo que el del judaísmo. De entrada sabemos que el cristianismo así lo ha declarado desde el inicio. De ahí que contenga en su canon bíblico las escrituras hebreas. Al margen de ello, el cristianismo quiere ser fiel a estas “escrituras hebreas”, el problema de Dios en Auschwitz también debe concernirle.

Ciertamente los primeros pensadores que comenzaron hablar de una ruptura en el pensamiento, en la cultura y en la teología después del Holocausto fueron los judíos. Empero los primeros que desarrollaron una teología de la “muerte de Dios” fueron los teólogos cristianos Thomas Altizer y William Hamilton en 1965 con su libro *Radical Theology and the Death of God*. Ahora bien, ellos no hacían sus diagnósticos desde los sucesos del Holocausto, sino que su análisis partía de la filosofía contemporánea (Nietzsche, Hegel, etc). No es sino hasta que Richard Rubenstein inaugura en 1966 una teología judía de la muerte de Dios pero a la luz del Holocausto con su libro *After Auschwitz*. Es decir, es hasta este momento cuando más que nunca se pone en duda el poder y la misericordia de Dios a la luz de los acontecimientos históricos.

CAPÍTULO PRIMERO

EL CONCEPTO DE DIOS EN LA TRADICIÓN JUDÍA Y CRISTIANA

1.1 Aclaraciones metodológicas

Antes de hablar del “concepto de Dios” en la tradición judía y cristiana es menester aclarar que no pretendemos dar un concepto universal, definitivo e irrefutable de Dios, en primer lugar, porque el concepto de Dios es histórico, polisémico y complejo; en segundo lugar, porque se trata de dos grandes religiones del mundo, la judía y la cristiana, cada una de las cuales es única y posee sus propias particularidades, a tal grado que incluso en el interior mismo de cada una de estas tradiciones hay diversas concepciones de la divinidad.

También es preciso indicar en qué sentido hablaremos del concepto de Dios. Evidentemente no hablaremos de Dios desde una postura religiosa o dogmática, sino que abordaremos este concepto desde dos horizontes hermenéuticos, uno filosófico y otro literario. Sobre el primero de ellos se explicará un poco más adelante. Pero el segundo se refiere a los <<textos sagrados>>. De ahí que una exégesis bíblica mínima será esencial en este primer capítulo¹. Es importante conocer este lenguaje puesto que a partir de ahí se erigen las concepciones filosóficas y teológicas que encontraremos en los pensadores del Holocausto. Ahora bien, no hemos realizado nuestro estudio a partir de los grandes filósofos, como Platón, Aristóteles, Plotino, Descartes, Kant, Leibniz, Spinoza, Feuerbach, Schleiermacher, Hegel, etc., porque, por un lado, sus planteamientos han sido ya pródigamente abordados y, por otro lado, porque su pensamiento es tan rico y profundo que incluirlos hubiera consumido toda nuestra atención.

¹ Este método hermenéutico entraría en el denominado método “gramático-histórico”. Sin embargo, nosotros nos centraremos sobre todo en los aspectos lingüísticos, semánticos, contextuales y de paralelismo. En la tradición hebrea, podríamos decir que emplearíamos particularmente dos de los cuatro tipos de interpretación bíblica: el literal (*pshat*) y el alegórico (*remez*), dejando así a un lado las interpretaciones morales (*drash*) y esotéricas (*sod*).

Cabe insistir que cualquier concepción de Dios tendrá sus limitaciones, dado que cada texto del Antiguo Testamento [AT] --o *TaNaK* para los judíos-- y del Nuevo Testamento [NT] responden a un tiempo y circunstancia específicas. Por esta razón el énfasis u omisión de algún rasgo de la divinidad varía según el libro del que se trate. Por ejemplo, hay un aspecto bélico en la teología del libro de *Jueces* que no se encuentra en la teología de la *Primera Carta de Juan*. Incluso esta diversidad de visiones teológicas se da dentro de cada libro sagrado; por ejemplo, en el *Génesis*, Von Rad nos dice que hay cuatro grandes narraciones: *yahvista* (J), *elohista* (E), *sacerdotal* (P) y *deuteronomista* (D), donde esta última dio la redacción final al libro². Cada una de estas tradiciones concibe a Dios de manera ligeramente distinta. Pero evidentemente hacer una comparación de cada una de estas concepciones por periodos y escritos haría inacabable nuestra investigación. Por tanto, lo más viable será revisar algunos pasajes bíblicos claves, principalmente del Pentateuco o *Torah*, junto con algunas definiciones de pensadores judíos y cristianos del siglo XX (Leo Baeck, Martin Buber, Gershom Scholem, Emil L. Fackenheim, Hans Küng, Joachim Jeremias) para tener una idea sobre el judaísmo y el cristianismo, así como sus respectivas concepciones sobre la divinidad.

1.2 SOBRE EL CONCEPTO DE TRADICIÓN “JUDEO-CRISTIANA”

Normalmente cuando se habla de “tradición judeo-cristiana” se refiere a un sistema de valores, ideales y principios compartidos por judíos y cristianos. En el plano teológico se refiere a un mismo Dios, el cual también es compartido por los musulmanes³. Dicho sistema en el plano moral se concreta en un *ethos*, el cual, por cierto, se ha adjudicado generalmente a Occidente. Naturalmente, otros valores e ideales grecolatinos y “paganos” han formado parte de este *ethos*. Todos ellos, en conjunto, formaron la identidad cultural,

² Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis*, p. 28-33.

³ Por cuestiones de espacio no podremos abarcar el problema desde la perspectiva islámica dado que ello requiere un estudio más amplio y ambicioso, el cual no nos es posible realizar cuidadosa y dignamente ahora.

moral y religiosa de Europa⁴. Con el paso de los siglos, cuando los pequeños reinos se convirtieron en grandes imperios, esta tradición y cosmovisión se extendió también a sus colonias.

Desde luego, el vocablo *ethos* tiene un origen griego, el cual nos remite a un mundo antiguo mediterráneo, que va desde un Sócrates a un Séneca. Pero desde el reconocimiento del cristianismo bajo Constantino y su ulterior consolidación bajo Teodosio I el Grande en el siglo IV de la Era Común [EC], el *ethos* grecolatino dejó poco a poco de ser helénico para convertirse en un *ethos* cristiano (o cristiano-latino).

Mas, ¿qué es el *ethos* cristiano? Por éste podemos entender la moral derivada de las enseñanzas de Jesús de Nazareth, ¿Y cuándo entra el judaísmo en esta tradición europea? Como sabemos el cristianismo se derivó del judaísmo, pues el principal personaje del cristianismo fue un judío de Galilea, Jesús, a quien se le llamó el Mesías (el Cristo)⁵; así también los Diez Mandamientos, los profetas, y los grandes relatos bíblicos provienen de la TaNaK judía. En suma, la idea de justicia y la moral cristiana surgen en gran medida gracias al judaísmo. Ciertamente esto no siempre ha sido reconocido a lo largo de la historia, por lo que es importante ahora no hacerlo a un lado.

⁴ Debemos aclarar que no siempre el cristianismo dominó el escenario espiritual y cultural de Europa. Es más, la concepción misma de Europa es moderna, y a ello habría que añadir la diferencia que hay entre Europa Occidental y Europa Oriental. Es innegable que en este continente siempre ha habido otras religiones o culturas. Por esta razón hablar de la “Europa cristiana” como si se tratase de una monolito cultural y religioso es, a estas alturas, insostenible.

⁵ La palabra <<Mesías>> significa “ungido”, viene del hebreo מָשִׁיחַ (*mashiah*) el cual más tarde se tradujo al griego como Χριστός (*cristos*). Cabe señalar que, para algunos, hay una gran diferencia en la manera de entender este concepto en el judaísmo y el cristianismo. Cf. el último capítulo de *Conceptos básicos del judaísmo* de Gershom Scholem. No obstante estos términos se toman generalmente como sinónimos.

Diferencias entre judaísmo y cristianismo

A pesar del vínculo entre cristianismo y judaísmo, es evidente que son dos religiones distintas, por lo que cada una de ellas tiene sus propias visiones antropológicas, teológicas y filosóficas. Veamos algunas de éstas⁶:

Cristianismo	Judaísmo
<ul style="list-style-type: none">▪ En el cristianismo, hay un solo libro sagrado: la Biblia, que comprende el Antiguo Testamento [AT] y el Nuevo Testamento [NT].	<ul style="list-style-type: none">▪ En el judaísmo también hay un texto sagrado, el cual se llama <<TaNaK>>, éste se compone de la <i>Torah</i> (Pentateuco), los <i>Nabi'im</i> (Profetas) y los <i>Ketubim</i> (Escritos)⁷. Para el mundo no judío estos textos son conocidos como “Antiguo Testamento” (sin los deuterocanónicos).▪ Sin embargo también están el TaLMuD y la MiSHNaH, los cuales son compilaciones de comentarios rabínicos sobre la TaNaK.
<ul style="list-style-type: none">▪ El Nuevo Testamento da testimonio de Jesús y del Nuevo Pacto o Alianza.	<ul style="list-style-type: none">▪ Para los judíos hablar de “Antiguo Testamento” no tiene sentido, pues no hay ningún Nuevo Pacto o Alianza.
<ul style="list-style-type: none">▪ Hay un solo Dios pero manifestado en el misterio teológico de las tres personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.	<ul style="list-style-type: none">▪ Dios es único.
<ul style="list-style-type: none">▪ En el cristianismo se cree en el Espíritu Santo (<i>pneumátos agion</i>).	<ul style="list-style-type: none">▪ En la TaNaK se habla de un aliento de Dios (<i>ruaj</i>) pero, contrario a lo que el cristianismo sostiene, no parece tener las mismas características que el <i>pneumátos agion</i> del NT.
<ul style="list-style-type: none">▪ Jesús de Nazareth es el Mesías (Cristo) profetizado por las Escrituras y es el hijo de Dios.	<ul style="list-style-type: none">▪ El Mesías aún no ha llegado.

⁶ Es claro que inclusive en el interior de cada una de estas religiones hay diferencias teológicas dependiendo la denominación. Por ejemplo, en el caso del cristianismo, no es lo mismo el calvinismo que el catolicismo católico romano, o la ortodoxia griega y el pentecostalismo. No obstante, trataremos de tomar un enfoque que englobe los conceptos más consensuados. Lo mismo trataremos de hacer con el judaísmo, a pesar de que hay tres grandes expresiones como son: el judaísmo ortodoxo, el conservador y el reformado.

⁷ El término **TaNaK** es un acróstico de **T**orah, **N**abi'im y **K**etubim.

- Jesús tiene la misma naturaleza divina que Dios (*homousias*), de hecho, es Dios encarnado y la segunda persona de la Santísima Trinidad.
- El bautismo es realizado en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.
- Con el sacrificio de Jesús, el hombre es redimido de sus pecados. Esto inaugura una Nueva Alianza o Pacto, por lo que ya no es necesario “obedecer la Ley” (véase toda la teología de Pablo).
- Al creer en el sacrificio redentor de Jesús uno es salvo.
- En el caso de las iglesias católicas y ortodoxas hay un culto a María y los santos.
- Hay un sistema sacerdotal y litúrgico en el caso del catolicismo, ya sea romano, ortodoxo o anglicano.
- El cristianismo es universal.
- La mayoría de las iglesias cristianas son proselitistas.
- Durante muchos siglos, para los cristianos, los judíos fueron los “asesinos de Jesús”. Apenas en las últimas décadas esta idea comienza a cambiar.
- Jesús fue un gran hombre y profeta de Dios, pero ningún hombre puede ser igualado a Dios; pensar tal cosa es blasfemo.
- El bautismo se practicaba entre los antiguos judíos, especialmente entre los esenios, y si bien tenía una función purificatoria, no era idéntico al bautismo de los cristianos.
- Es indispensable obedecer la *Torah* (o Ley), donde están contenidos los 613 *mitzvot* (preceptos), el *Shabat* y la circuncisión.
- Esta idea es inaceptable para el judaísmo. La salvación en tal caso sería la recompensa de una vida justa y santa, fiel a los principios de la *Torah*.
- Se rechaza cualquier veneración fuera de Dios.
- Desde la destrucción del Templo (año 70 EC) no hay propiamente sacerdotes sino rabinos.
- Si bien Dios es el Dios del Universo, éste tiene un pueblo predilecto: Israel.
- El judaísmo no es proselitista.

Puntos en común

A pesar de las diferencias que hemos señalado, hay elementos que, tanto judíos como cristianos, comparten; mencionemos algunos:

- Hay una misma fe en el Dios de Abraham, Isaac, Jacob y Moisés.
- Hay un mismo respeto a los libros sagrados del AT o Biblia hebrea (*Torah, Nabi'im* y *Ketubim*), si bien este respeto no suele traducirse siempre en un conocimiento profundo.
- A pesar de la diferencia de prácticas religiosas, se comparte el mismo sistema de valores morales, basados sobre todo en los “Diez mandamientos”.
- Se predica un mismo Dios de justicia, rectitud y benevolencia.
- Aunque haya diferencias mesiánicas y escatológicas, ambas religiones creen que habrá un juicio final donde Dios juzgará a la humanidad, restablecerá a los oprimidos y castigará a los malhechores.
- Ambas religiones enaltecen los mismos personajes del AT o TaNaK.
- La promesa o pacto eterno entre Dios y Abraham es igualmente reverenciado por los judíos y cristianos.

Cabe mencionar que hay algunos teólogos judíos que consideran que no es posible hablar de tradición judeo-cristiana, dado que estas dos tradiciones son definitivamente diferentes. El rabino ortodoxo moderno Eliezer Berkovits sostiene:

What is usually referred to as the Judeo-Christian tradition exists only in Christian or secularist fantasy. As far as Jews are concerned, Judaism, is fully sufficient. There is nothing in Christianity for them. Whatever in Christianity teaching is acceptable to them is borrowed from Judaism. Jews do not have to turn to the New Testament for the “two laws”; Jesus was quoting them from the Hebrew Bible. And whatever is not Jewish in Christianity is not acceptable to the Jew. There are many who believe that Jews and Christians have at least the “Old Testament” in common. This is a serious misunderstanding. The Jews have no “Old Testament” [...] The “Old Testament” asks for a New Testament; the Hebrew Bible is complete within itself. The Christian interpretation of Biblical Judaism is not the Judaism of the Hebrew Bible. The Christian, reading his “Old Testament”, discerns history and teaching which are essentially different from what is contained in the Jewish Bible: from the Christian point of view Biblical Judaism, as found in the “Old Testament” is altogether *preparatio evangelica* --a preparation for the divine epiphany as the Christian finds it in the New Testament. From the Jewish point of view, the “Old Testament” is the gentile’s misinterpretation of the very gist of the message of the Hebrew Bible. When Christians use the term “Judeo-Christian”, “Judeo” means something fundamentally different from what is Jewish for the

Jew. Nor does Judaism have a common spiritual patrimony with Christianity in the Patriarchs and the Prophets: in Jewish understanding, the God of Abraham is not the triune deity of Christianity⁸.

Sin embargo, no todos los judíos opinan del mismo modo. Richard Rubenstein, otro filósofo y rabino, encuentra un punto en común:

Judaism and Christianity share a crucial area of common belief found in almost no other religious system... Judaism and Christianity differ in their interpretation of history but not in their basic affirmation that God's relation to the world is primarily historical⁹.

Esta creencia compartida en el Dios de la historia --concepto, que por cierto analizaremos en breve-- será fundamental para el desarrollo de nuestra investigación. Ciertamente es el cristianismo al que le interesa demostrar su conexión con las Escrituras hebreas, pues ahí es de donde nace, son sus raíces. Indudablemente el cristianismo vino a resignificar el judaísmo, de ahí que ahora sea una cosa distinta. Pero ¿acaso estas transformaciones no se dan también en el interior del judaísmo mismo? ¿O es que los hebreos de Judá del siglo VIII a. E.C. son iguales a los judíos de Alejandría del s. III a. E. C., o a los sefarditas en España del s. XIV, o a los judíos chinos del s. XVI, o a los *jasidim* de Europa del Este del s. XIX, o a los judíos etíopes del s. XX? No, no son iguales en tanto que son grupos cultural, geográfica y temporalmente distintos; pero sí son judíos en tanto que conservan ciertos preceptos, ritos y referencias cardinales. De modo similar sucede con el judaísmo y el cristianismo, ambas religiones son distintas y sus presupuestos teológicos son diferentes, no obstante comparten algunos elementos.

Resumiendo lo anterior podemos decir que hay serias diferencias prácticas, históricas y teológicas entre judaísmo y cristianismo; sin embargo, estas diferencias no anulan el vínculo existente, pues hay una serie de valores, principios, personajes e ideales que son compartidos por una y otra religión. En ese sentido se puede hablar de <<tradición judeo-cristiana>>. Dicha tradición quizás se ve más claramente cuando se contrasta con

⁸ Berkovits, Eliezer. *Faith after Holocaust*, p. 44-45.

⁹ Rubenstein, Richard. *After Auschwitz*, p. 16.

otras “tradiciones”, como la “hinduista”, la “mesoamericana”, la “africana”, etc., aun con toda la diversidad interna que éstas conlleven.

1.3 CONCEPTO BÍBLICO DE DIOS

Antes de discutir si el Dios judío y el Dios cristiano son o no lo mismo¹⁰, podemos abordar este tema desde un terreno común: el Antiguo Testamento o TaNaK. En estos libros podemos ver cómo a Dios se le designan diversos “atributos”. Desde luego, estos atributos son antropomorfismos, es decir, analogías, que más que hacer una descripción científica o absoluta de la divinidad, nos dan una idea de su magnificencia. Veamos algunos ejemplos.

Dios creador

Es especialmente en los dos primeros capítulos del libro del *Génesis* (בְּרֵאשִׁית : *Bereshit*) donde se ilustra el poder creador de Dios, de cómo creó los cielos y la tierra, de cómo creó al hombre y a la mujer, etcétera. Y es que Dios, ya sea en la tradición judía o cristiana --o musulmana--, es visto siempre como el Creador del universo.

¹⁰ A este respecto cabe recordar que Marción (primera mitad del s. II de la E.C.), sostenía que el cristianismo era una religión nueva pues “derogaba” por completo el Antiguo Testamento. Sin embargo esto fue considerado como una herejía por los primeros cristianos. Cf. *Enciclopedia de la Religión Católica*, tomo V, p. 50.

Dios guerrero

En los libros de *Samuel 1 y 2*, *Isaías*, *Jeremías* y otros se habla de <<Yahveh de los ejércitos>> (יהוה צבאות : *Yahveh Sebaot*). Muchas de las veces este apelativo se refiere al Dios guerrero, lo cual es comprensible dado que los hebreos pasaron épocas de guerra y conquista (v. gr. 1 *Samuel* 15:1-3)¹¹. Otras veces la designación se refiere a aquel Dios que reprocha la infidelidad de su pueblo (v. gr. *Jeremías* 6:6-8). Por último, con este nombre Yahveh hace el pacto de fidelidad eterna con David y su descendencia (2 *Samuel* 7:25-29).

Dios compasivo

También en el AT encontramos a un Dios <<clemente>> (חנן : *hanun*) y <<misericordioso>> o <<compasivo>> (רחום : *rahum*). De hecho, generalmente estos términos vienen juntos. Para ilustrar mejor esto veamos el siguiente pasaje¹²:

Yahveh en el Monte Sinaí (*Éxodo* 34:4-8):

Moisés preparó dos tablas de piedra como las primeras, se levantó de mañana y subió al monte Sinaí, como le mandó Yahveh, llevando en sus manos las dos tablas de piedra. Descendió Yahveh en la nube y permaneció allí junto a él; y él proclamó el nombre de Yahveh. Yahveh pasó por delante de él y exclamó:

—¡Yahveh! ¡Yahveh! Dios fuerte, *misericordioso* [*rahum*] y *piadoso* [*hanun*]¹³; tardo para la ira y grande en misericordia y verdad, que guarda misericordia a millares, que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero que de ningún modo tendrá por inocente al malvado; que castiga la maldad de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos, hasta la tercera y cuarta generación. Entonces Moisés, apresurándose, bajó la cabeza hasta el suelo y adoró, diciendo:

¹¹ Sobre este aspecto sanguinario y guerrero de Yahveh véase *Deuteronomio* 20:10-18, *Josué* cap. 6; *Números* 21:1-3, etc. También: Barbaglio, Giuseppe. *Dios ¿violento?*; Blanco Beledo, Ricardo: “La violencia y lo sagrado en la tradición judeo-cristiana. Un enfoque psicoanalítico”. A este aspecto terrorífico y sanguinario de Dios, Isabel Cabrera lo llama el “lado oscuro de Dios”. Cf. Cabrera, Isabel. *El lado oscuro de Dios*, p. 14.

¹² Ésta y las posteriores citas bíblicas son tomadas de la *Biblia Reina-Valera 1995—Edición de Estudio*, pero siempre cotejándola con las otras Biblias señaladas en la bibliografía. Hemos decidido cambiar la traducción de <<Jehová>> de esta edición por <<Yahveh>>, pues nos parece que este término conserva mejor la posible pronunciación consonántica del tetragrámaton (יהוה).

¹³ En otras Biblias *hanun* se traduce como <<gracioso>>. Cf. *Éxodo* 34:6 en *The Holy Scriptures: A Jewish Family Bible*, *Biblia de Ferrara*, y *Antiguo Testamento interlineal hebreo-español, Tomo 1 (Pentateuco)*.

—Señor, si en verdad he hallado gracia a tus ojos, que vaya ahora el Señor en medio de nosotros. Este es un pueblo muy terco, pero perdona nuestra maldad y nuestro pecado, y acéptanos como tu heredad.

La fórmula “Dios fuerte, misericordioso y piadoso; tardo para la ira y grande en misericordia” la encontramos también en otros pasajes¹⁴. Asimismo, esta misericordia divina aparece infinidad de veces en los textos veterotestamentarios, por ejemplo, cuando Yahveh, después del diluvio narrado en el *Génesis* (caps. 8 y 9) promete no volver a destruir la Tierra. Asimismo, Yahveh no pedía la inmolación del primogénito, como otros dioses de “aquella época”, sino tan sólo la demostración de la obediencia y fe de sus siervos. Nos referimos desde luego al mítico pasaje de Abraham y su hijo Isaac (*Génesis* 22: 1-18).

Señor de la historia

Tanto para los judíos como para los cristianos Yahveh es un Dios que escucha a su pueblo e interviene por ellos cambiando el rumbo de la historia, por eso cuando los hebreos sufrieron la esclavitud en Egipto (después de la buena época que tuvieron con José), Yahveh los libera. Es lo que conocemos como el *Éxodo* (2:23-3:15).

Aconteció que después de muchos días murió el rey de Egipto. Los hijos de Israel, que gemían a causa de la servidumbre, clamaron; y subió a Dios el clamor de ellos desde lo profundo de su servidumbre. *[Y] Dios oyó [veishemá Elohim] el gemido de ellos y se acordó de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob. Y miró Dios a los hijos de Israel, y conoció su condición.*

Apacentando Moisés las ovejas de su suegro Jetro, sacerdote de Madián, llevó las ovejas a través del desierto y llegó hasta Horeb, monte de Dios. Allí se le apareció el ángel de Yahveh en una llama de fuego, en medio de una zarza. Al fijarse, vio que la zarza ardía en fuego, pero la zarza no se consumía. Entonces Moisés se dijo: «Iré ahora para contemplar esta gran visión, por qué causa la zarza no se quema».

Cuando Yahveh vio que él iba a mirar, lo llamó de en medio de la zarza:

—¡Moisés, Moisés!

—Aquí estoy—respondió él.

Dios le dijo:

—No te acerques; quita el calzado de tus pies, porque el lugar en que tú estás, tierra santa es.

Y añadió:

—Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.

Entonces Moisés cubrió su rostro, porque tuvo miedo de mirar a Dios.

Dijo luego Yahveh :

¹⁴ Cf. *Nehemías* 9:17, *Salmo* 86:15 y *Jonás* 4:2.

—*Bien he visto la aflicción de mi pueblo que está en Egipto, y he oído su clamor a causa de sus opresores, pues he conocido sus angustias. Por eso he descendido para librarlos de manos de los egipcios y sacarlos de aquella tierra a una tierra buena y ancha, a una tierra que fluye leche y miel, a los lugares del cananeo, del heteo, del amorreo, del ferezeo, del heveo y del jebuseo.* El clamor, pues, de los hijos de Israel ha llegado ante mí, y también he visto la opresión con que los egipcios los oprimen. Ven, por tanto, ahora, y te enviaré al faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, a los hijos de Israel [...]

Entonces Moisés respondió a Dios:

—¿Quién soy yo para que vaya al faraón y saque de Egipto a los hijos de Israel?

Dios le respondió:

—Yo estaré contigo; y esto te será por señal de que yo te he enviado: cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, serviréis a Dios sobre este monte.

Dijo Moisés a Dios:

—Si voy a los hijos de Israel y les digo: “Yahveh, el Dios de vuestros padres, me ha enviado a vosotros”, me preguntarán: “¿Cuál es su nombre?”. Entonces ¿qué les responderé?

Respondió Dios a Moisés:

—“*Yo soy el que soy*” [eheyeh asher eheyeh].

Y añadió:

—*Así dirás a los hijos de Israel: “ ‘Yo soy’ me envió a vosotros”.*

Además, Dios dijo a Moisés:

—Así dirás a los hijos de Israel: “Yahveh el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros”. Este es mi nombre para siempre; con él se me recordará por todos los siglos.

Este pasaje es uno de los más importantes para el pueblo judío, pues es Dios mismo quien se reconoce como el Dios de Abraham, Isaac, Jacob --y Moisés-- es decir, los padres del judaísmo. Vemos cuán fundamental era el pacto entre estos patriarcas y Dios. Estas promesas o pactos también serán compartidos por el cristianismo.

Y en el versículo 3:14 encontramos la expresión que Dios mismo usa para auto-referirse: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (*eheyeh asher eheyeh*), enigmática frase cuyo significado es muy discutido pero que normalmente se traduce como “Yo soy el que soy”. Cabe decir que esta expresión parece jugar con los tiempos del hebreo, pues es como si dijera “seré el que seré” o “sea yo quien sea”¹⁵, como queriendo aludir a la infinitud e indeterminación de su ser. Se trata de una expresión difícil de traducir que genera diversos problemas para la filología y la teología, pues tal parece que la intención es evitar una definición absoluta de Dios. Como sea, esta dificultad no impide recoger algunas concepciones de Dios dentro de la Biblia.

¹⁵ Guillén Torralba, Juan. “Éxodo” en *Comentario al Antiguo Testamento*, tomo I, p. 125.

La frase “Y Dios escuchó” (וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים) : *veishemá Elohim*) del versículo 2:24 es característica del Dios de Israel que nunca olvida su pacto con Abraham (*Génesis* 12:1-3) y que siempre está atento a lo que le suceda a su pueblo, en este caso a su clamor. De esta manera, cuando Dios escucha a su pueblo, “resplandece” o “vuelve” su rostro¹⁶. Por el contrario, cuando hay tiempos terribles, sobre todo porque su pueblo cae en pecado, se dice que Dios <<esconde>> u <<oculta>> (סָתַר : *satar*) su <<rostro>> (פָּנָיו : *panav*). Veamos el siguiente ejemplo de *Deuteronomio* 31:16-18:

[Y dijo Yahve a Moisés:] «He aquí que vas a dormir con tus padres, y este pueblo se levantará para prostituirse tras los dioses ajenos de la tierra adonde va para vivir en medio de ella. Me dejará e invalidará el pacto que he concertado con él. Pero aquel día se encenderá mi furor contra él, los abandonaré y *esconderé de ellos mi rostro* [*vehisetarti peni mehem*]¹⁷; serán consumidos y vendrán sobre ellos muchos males y angustias. Dirán en aquel día: “¿No me han venido estos males porque no está mi Dios en medio de mí?” Pero *ciertamente yo esconderé mi rostro* [*veanoji haseter asetir peni*]¹⁸ en aquel día, por todo el mal que ellos habrán hecho, por haberse vuelto a dioses ajenos.¹⁹

Dios omnipotente

También a lo largo de la Torah se enfatiza el sumo poder de Dios. Se le llama <<todopoderoso>> (שַׁדַּי : *shadai*). Con este apelativo Dios hace el pacto con el pueblo de Israel. Este pacto (בְּרִית) : *berit*) es fundamental para entender el judaísmo. Veamos el fragmento de *Génesis* 17:1-8:

Abram tenía noventa y nueve años de edad cuando se le apareció Yahveh y le dijo:
—Yo soy el Dios *Todopoderoso* [*shadai*]. Anda delante de mí y sé perfecto. Yo haré un pacto [*berit*] contigo y te multiplicaré en gran manera.
Entonces Abram se postró sobre su rostro, y Dios habló con él, diciendo:
—Este es *mi pacto* [*beriti*] contigo: serás padre de muchedumbre de gentes. No te llamarás más Abram, sino que tu nombre será Abraham, porque te he puesto por padre de muchedumbre de gentes.

¹⁶ Cf. *Números* 6:22-27; 2 *Crónicas* 30:9.

¹⁷ El pasaje 31:17 dice en hebreo: וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם (vehisetarti peni mehem) que podemos traducir como "y esconderé mi rostro a ellos".

¹⁸ El fragmento 31:18 dice: וְאֲנֹכִי הִסְתַּר אֶסְתִּיר פָּנָי (veanoji haseter asetir peni) que literalmente quiere decir "Yo esconder esconderé mi rostro", lo cual no es más que una manera de enfatizar lo anterior.

¹⁹ Sobre este “ocultamiento” del rostro divino Cf. también *Deuteronomio* 32:20; 2 *Reyes* 17:18; *Job* 13:24; *Salmo* 13:2, 44:24, 69:17, 88:14, 102:2, 143:7; *Isaías* 64:6.

Te multiplicaré en gran manera, y de ti saldrán naciones y reyes. Estableceré un pacto contigo y con tu descendencia después de ti, de generación en generación: un pacto perpetuo, para ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti. Te daré a ti y a tu descendencia después de ti la tierra en que habitas, toda la tierra de Canaán, en heredad perpetua; y seré el Dios de ellos.

Otros atributos

En el AT encontramos otros atributos igualmente importantes de Dios; se le describe, por ejemplo, como un Dios <<santo>> (קָדוֹשׁ : *kadosh*)²⁰; <<justo>> (צַדִּיק : *tzadik*)²¹; <<celoso>> (כַּנָּא : *kaná*)²²; iracundo²³; que da la vida o la muerte²⁴; que exige el cumplimiento de sus mandamientos²⁵. En fin, podríamos continuar enumerando más “atributos” o características de Dios *ad infinitum* pero ésa no es nuestra intención. Baste con señalar estos rasgos que hemos trabajado para darnos una idea del “Dios bíblico”. Nótese que las citas --mas no todas la otras referencias-- que hemos hecho provienen de la Torah o Pentateuco (particularmente del *Génesis*, *Éxodo* y *Deuteronomio*), por lo que, pese a la diversidad de visiones que subyacen en dichos libros, hay una cierta unidad. Y es que justamente en estos libros es donde aparecen los grandes personales bíblicos, padres del monoteísmo: Abraham, Isaac, Jacob y Moisés.

Finalmente, la idea que puede inferirse es que hay un Dios “bíblico”, cuya “personalidad” no queda absolutamente revelada, no obstante se ve claramente que es un Dios interesado por su pueblo. Por otro lado, a pesar de las diferencias teológicas entre el judaísmo y cristianismo, podemos decir junto con Xavier Pikaza, que este Dios se “expresa bíblicamente a través de los monoteísmos”²⁶. Mas ahora veamos algunos enfoques ya más particulares de cada religión.

²⁰ Cf. 1 Samuel 6:20; Isaías 5:16, 6:3, Josué 24:19, etc.

²¹ Cf. Deuteronomio 32:4; Isaías 45:21; Jeremías 12:1, etc.

²² Cf. Éxodo 34:14, 20:15; Deuteronomio 4:24, etc.

²³ Cf. Números 22:21; Deuteronomio 29:22-29, etc.

²⁴ Cf. 1 Samuel 2:6.

²⁵ Cf. Deuteronomio 30:16-20.

²⁶ Pikaza, Xavier. *Dios judío, Dios cristiano. El Dios de la Biblia*, p.7.

1.4 CONCEPTO JUDÍO DE DIOS

Después de haber revisado algunas características bíblicas de Dios, comunes tanto para el judaísmo como para el cristianismo, podemos entrar más detalladamente en las concepciones propias de cada una de estas religiones. En el caso del judaísmo no podemos pasar por alto uno de sus más grandes autoridades teológicas de todos los tiempos: Maimónides²⁷. Para este filósofo medieval los atributos de Dios no son definiciones sino meros antropomorfismos²⁸, por lo que no deben ser tomados al pie de la letra²⁹. Los atributos de Dios, sostiene él, son derivados de sus acciones pero “de ningún modo quieren decir que posea una cualidad”³⁰. El camino que propondrá Maimónides será entonces la teología negativa. Esta teología predominará hasta la actualidad en el judaísmo.

Pero ya más cercano a nuestro tiempo, Leo Baeck³¹ señala en su obra *La esencia del judaísmo* que la religión israelita renunció a las certezas y dogmas, por lo que no hay definiciones claras y distintas de Dios ni de sus atributos. Dice al autor:

El judaísmo no tiene una rígida confesión de fe, un sistema dogmático con una estructura intelectual complicada que busca alcanzar el cielo. En el judaísmo la fe no es otra cosa que la conciencia viva del Omnipresente, el sentimiento de la cercanía de Dios, de su revelación y capacidad creadora que se manifiestan en todas las cosas.³²

Queda claro, entonces, que la fe judía no se interesó por consolidar un sistema teológico-dogmático, sino que estableció otra forma de interpretación múltiple, donde el conocimiento de Dios se derivara de la experiencia cotidiana del hombre, de su conducta. En ese sentido, la ética se antepone a la fe (“no hay devoción sin prójimo”, dice el

²⁷ El verdadero nombre de Maimónides fue Rabí Abú Amram ibn Abd Allah, o mejor conocido en el ámbito judío como Rambam (por la contracción de Rabí Moshé ben Raimón). Nació en Córdoba en 1135, recibió una gran educación, estudió la Torah, el Talmud, filosofía, ciencias naturales y medicina. Tuvo una gran influencia de pensamiento árabe y aristotélico. Se oponía mucho a las lecturas alegóricas y cabalísticas de la Torah. Escribió la *Guía de los perplejos* en árabe en 1190. Murió en el Cairo en 1204.

²⁸ Maimónides. *Guía de los perplejos*, (L), p. 173.

²⁹ Ibid, (LIII), p. 185.

³⁰ Ibid, (LIV), p. 195.

³¹ Leo Baeck (1873-1956) fue un rabino de origen polaco pero de educación alemana que estudió en la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, es decir, la Escuela Superior de Estudios del Judaísmo. También estudió filosofía con Wilhelm Dilthey en Berlín, de donde fue rabino. Durante la Segunda Guerra Mundial tuvo varias oportunidades de salir de Alemania, las cuales rechazó. En 1942 fue deportado al campo de concentración Theresienstadt, de donde logró sobrevivir. Finalmente se mudó a Londres, donde vivió hasta su muerte. En 1905 escribe su primera versión de *La esencia del judaísmo (Das Wesen des Judentums)*, la cual termina en 1922.

³² Baeck, Leo. *La esencia del judaísmo*, p. 121.

rabino³³). Baeck reprocha a Maimónides su influencia de pensamiento aristotélico³⁴. Para el rabino berlinés el rasgo esencial del judaísmo, además de su aportación monoteísta, es el énfasis en “la relación del hombre con Dios”³⁵. Y dado que la naturaleza divina está más allá del entendimiento humano, Dios resulta “incomprensible e infinito”³⁶. Pero esta inefabilidad no hace a un lado la confianza de su pueblo. Esta fe será leal incluso en los momentos de la historia más turbulentos.

La religión de Israel jamás tuvo una palabra de aprobación para la condonación del poder o la justificación complaciente de los logros mundanales. Siempre que afirmó su confianza, no lo hizo sobre la base de realidades históricas, ni porque deseaba justificar así aspiraciones históricas. Antes bien, siempre tuvo que afirmar su confianza a pesar del curso de los acontecimientos, que tan a menudo pareció refutar sus pretensiones³⁷.

Esto es lo que constituye la fe de Israel. Pero sobre este asunto remitámonos a Martin Buber³⁸. Para este filósofo el judaísmo y el cristianismo representan dos modos distintos de fe, los cuales están “enfrentados el uno al otro”³⁹. La diferencia central entre estas dos religiones, según Buber, está en la manera en que se concibe y vive la fe⁴⁰. Para el cristianismo, según Buber, se trata de creer algo, de confesar algo; mientras que para el judaísmo, se trata ante todo de una confianza, de una fidelidad⁴¹. Esta diferencia, sin embargo, es discutible, pues si bien en algunas doctrinas cristianas existe esta idea de fe como confesión de dogma, no es así en todo el cristianismo. Hay, pues, otras formas de cristianismo donde esta fe tiene necesariamente que vivirse, tiene que ser auténtico ejercicio de confianza absoluta (véase San Juan de la Cruz, Kierkegaard, Karl Barth y otros tantos).

³³ Ibid, p. 193.

³⁴ Ibid, p. 19 y 55.

³⁵ Ibid, p. 101.

³⁶ Ibid, p. 104.

³⁷ Ibid, p. 120.

³⁸ Martin Buber (1878-1965) fue un filósofo y teólogo judío austriaco que tradujo, junto con Franz Rosenzweig, la Biblia hebrea al alemán. Escribió diversos libros que inauguraron la llamada *filosofía dialógica*. En 1938 emigró a Palestina, donde enseñó en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Su obra *Dos modos de fe (Zwei Glaubensweise)* apareció en Jerusalén en 1950.

³⁹ Buber, Martin. *Dos modos de fe*, p. 29.

⁴⁰ Buber hace la diferencia entre *pistis* (πίστις) y *emunah* (אמונה). De acuerdo con el filósofo, si bien ambos términos suelen traducirse como <<fe>>, la expresión griega, que es con la que se cimentó la fe cristiana, no es totalmente equivalente a la expresión hebrea. Para el autor, la diferencia no sólo es lingüística sino de fondo, cuyas diferencias en el plano filosófico y teológico son profundas. Cf. Buber, Martin. *Dos modos de fe*, caps. 1 y 2.

⁴¹ Ibid, p. 51.

También encontramos un énfasis en el Dios de la Torah (יהוה). Ésta, dice el autor, no se puede traducir simplemente por Ley (νόμος), o no en el sentido jurídico que normalmente se entiende, puesto que más que un conjunto de leyes es una instrucción o enseñanza que ayuda a los hombres a vivir una vida santa y digna ante los ojos de Dios⁴².

Pero volviendo a la caracterización de Dios, veamos ahora lo que otro experto en judaísmo nos dice. Gershom Scholem⁴³ sostiene que, a diferencia de “otros dioses”, el Dios judío sí tiene una personalidad.

[El Dios de la Biblia] no es ningún producto del pensamiento ni está al final de un largo proceso de esfuerzos especulativos. En el origen, centro y final de su experiencia está la experiencia histórica de su comunidad y la experiencia individual de los justos del tiempo bíblico. Él se comunica, se expresa, actúa inmediatamente en su creación. Sus manifestaciones son tan tangibles que no necesitan ninguna prueba ulterior; los efectos de su poder son legibles en la naturaleza y en la historia, sobre todo en esta última, y *cuando se oculta no es que por naturaleza sea oculto, sino porque nosotros no somos dignos de su revelación*, porque hemos tendido a su alrededor un velo fabricado por nosotros mismos. Ese Dios por mucho que sus caminos superen siempre a los nuestros, por trascendentes que sean sus pensamientos respecto a los nuestros, tiene atributos positivos, que los libros de la Biblia aplican con liberalidad quizá excesiva. Es el Creador, el Rey, el Juez, el Justo y el Donante, *el Señor de la Historia*, el que desde los secretos que le rodean se nos presenta para revelarse. Tiene una voluntad y una conciencia que, aunque no pueda comprenderse, sí puede ser aprehendida como Sabiduría planificadora y omnividente, como supremo Saber⁴⁴.

Hemos resaltado en cursiva algunas frases que nos parecen capitales. Por ejemplo, la idea de que el ocultamiento de Dios no se debe a que él se esconde sino a que nosotros no los vemos. Algo similar plantea Buber en su obra *El eclipse de Dios*. En dicha obra, el filósofo declara que el <<Eclipse de Dios>> es el resultado del laicismo, del pensamiento escéptico contemporáneo, del ateísmo existencialista, marxista, positivista y científicista. Pero no es que Dios se haya eclipsado, derrumbado o muerto, sino que simplemente por la forma en que racionalizamos el mundo, el modo en que asimilamos la realidad, nos hemos limitado la capacidad de “ver” a Dios, de comunicarnos con él, y por esa razón ya no lo vemos.

⁴² Ibid, p. 81-82.

⁴³ Gershom Scholem (1897-1982) filósofo judío alemán, una de las máximas autoridades de la Kabbalah y rabino ortodoxo. Estudió filosofía en la Universidad de Jena, Berlín y Munich. Emigró a Jerusalén en 1923, donde enseñó historia y misticismo hasta su muerte. *Conceptos Básicos del judaísmo*, la obra que aquí citamos, es una compilación de conferencias dictadas entre 1957 y 1965, y publicadas en Frankfurt de Main en 1970.

⁴⁴ Scholem, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo*, p. 12.

Scholem también habla de Dios como el “Señor de la historia”. Ello no es gratuito pues en el AT encontramos cómo Dios cuida de su pueblo, lo libera, lo castiga, lo perdona. Ahora bien, para el judaísmo Dios no sólo es el Dios de Israel, sino también de toda la historia de la humanidad, pues interviene en ella. Veamos lo que nos dice otro filósofo judío, Emil Fackenheim, al respecto:

A lo largo de toda su existencia, Israel ha estado con el Dios de la historia; a lo largo de toda su existencia, este Dios de la historia --o, al menos la fe judía en Él-- ha cuidado de Israel⁴⁵.

Este Dios es el que abrió el Mar Rojo para liberar a los israelitas de Egipto. Es, en pocas palabras, un Dios que no abandona a su pueblo. Está muy lejos de ser un Dios-hipótesis, derivado de ciertos razonamientos. Por el contrario, este Dios es un Dios vivo y presente en la historia del hombre⁴⁶. Sin embargo, esta noción, como veremos más adelante, será cuestionada más adelante por el mismo Fackenheim.

En suma, podemos ver que para cada autor hay una visión una tanto distinta de Dios; no obstante, varios enfatizan la infabilidad e indeterminabilidad, al mismo tiempo que su inconmensurable poder y amor. Otros enfatizan su participación en la vida de los hombres. Sirvan todos estos aspectos para darnos una idea --una somera idea-- del concepto de Dios en la tradición judía.

⁴⁵ Fackenheim, Emil L. *La Presencia de Dios en la historia*, p. 31.

⁴⁶ *Ibid*, p. 65.

1.5 CONCEPTO CRISTIANO DE DIOS

En la *Enciclopedia de la Religión Católica* se define a Dios como un “ser supremo que existe necesariamente por sí mismo y que es causa de todas las cosas”⁴⁷. Sus atributos, según esta fuente, son: perfección infinita, omnipresencia, omnisciencia, omnipotencia, simplicidad absoluta, unicidad, inmensidad, inmutabilidad, eternidad, suma Verdad, suma Bondad⁴⁸. Probablemente con éstos u otros matices otros cristianos de otras denominaciones describirían a Dios. Y es que, como dijimos un poco más arriba, el cristianismo posee una teología particularmente sistematizada, la cual se basa en el símbolo Niceno-Constantinopolitano (siglo IV), que casi todas las iglesias cristianas aceptan.

Nosotros creemos en un Dios, el Padre Todopoderoso, hacedor del cielo y tierra, y de todas las cosas visibles e invisibles. Y en un Señor Jesús Cristo, el unigénito hijo de Dios y nacido del Padre antes de todas las edades. (Dios de Dios), luz de luz, verdadero hijo de Dios verdadero. Engendrado, no creado, consustancial al padre, por quien todas las cosas fueron hechas. Quien para nosotros hombres y por nuestra salvación bajó del cielo. Y se encarnó del Espíritu Santo y de la Virgen Maria y se hizo hombre, fue crucificado también por nosotros, bajo Poncio Pilato, sufrió y fue sepultado y al tercer día se levantó de nuevo según las Escrituras. Y ascendió al cielo, se sienta a la derecha del Padre y vendrá de nuevo con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos, de cuyo reino no tendrá fin. Y (creemos) en el Espíritu Santo, el Señor y Dador de vida, que procede del padre, quien junto con el Padre y el Hijo ha de ser adorado y glorificado, que habló por los Profetas. Y una santa católica y apostólica iglesia. Nosotros (confesamos) un bautismo para la remisión de los pecados. Y esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo que vendrá. Amén⁴⁹.

No es necesario hacer un gran glosa del texto pues es bastante claro: Dios es un dios creador omnipotente. Jesús es su hijo e igualmente Dios. También está el Espíritu Santo. He aquí lo que comúnmente se llama la <<Santísima Trinidad>>. Todo esto está basado en el Nuevo y el Antiguo Testamento. No obstante este concepto trinitario de la divinidad, el cristianismo postula la misma creencia en el Dios único de Israel, es decir, el Dios de Abraham, Isaac, Jacob y Moisés.

Como podemos ver, a diferencia del judaísmo, durante los primeros siglos del cristianismo comenzó a forjarse una serie de definiciones teológicas y estatutos que normarían a la Iglesia. Sobre esta sistematización de creencias Hans Küng, del que

⁴⁷ Entrada <<Dios>> en *Enciclopedia de la Religión Católica*, tomo III, p. 159.

⁴⁸ *Ibid*, p. 165.

⁴⁹ Cit. por Wilhelm, J. <<El credo de Nicea>> en *Enciclopedia Católica online* <http://www.encyclopediacatolica.com/n/niceacredo.htm>. Texto recuperado el 20/08/2007.

hablaremos más adelante (sección 4.1), sostiene que la fe “no se funda en tales fórmulas, sino que se expresa en esto: proposiciones de fe no con motivación jurídica, sino como libre expresión de fe de la comunidad”⁵⁰.

Otro aspecto diferenciador del cristianismo es su fe en Jesucristo. De hecho, Hans Küng sostiene que la cruz y la resurrección de Jesús constituyen el centro de la fe cristiana⁵¹. Como sabemos, los judíos no aceptan que Jesús sea el Mesías.

Pero aún hay otra diferencia crucial entre el judaísmo y el cristianismo: la concepción de Dios en Jesús. Si bien en el AT encontramos abundantes acciones compasivas y benevolentes de Dios⁵², también es cierto que hay un aspecto, terrible, iracundo y violento de él. Cuál predomine en el texto bíblico no es nuestro objetivo decirlo, sin embargo podemos ver que el Dios del AT suele amenazar y “castigar” más a su pueblo por sus pecados que el Dios del NT. De ahí que se hable mucho de la <<ira de Dios>> (תַּיְהוִהּ יָצַד : *tsaf Yahveh*)⁵³. En el NT, en cambio, tenemos a un Dios más misericordioso y, tal parece, menos riguroso de la Ley. Este matiz teológico hará distinto el judaísmo del cristianismo. Y a pesar de que algunos estudiosos como Vermes Geza, David Flusser, J. P. Meier, Joachim Jeremias y otros han publicado brillantes trabajos sobre el judaísmo de Jesús y han explicado cómo es que éste no rompió con su tradición. A pesar de eso, podemos afirmar que sí hay algo original en Jesús, y que a su vez será una de las mayores contribuciones del cristianismo a la esfera espiritual: su relación íntima con Dios, a tal punto que Jesús le llamaba *Abba* (Padre)⁵⁴. Es decir, si bien es cierto que Abraham, Moisés y otros grandes personajes del judaísmo antiguo tuvieron una relación amistosa y hasta

⁵⁰ Küng, Hans. *Cristianesimo*, p. 59 (la traducción es nuestra).

⁵¹ *Ibid*, p. 57.

⁵² *Génesis* 39:21; *Éxodo* 15:13; *Jeremías* 31; *2 Reyes* 13:23; *Daniel* 9:9; *Ezequiel* 39:25; *Oseas* 11, etc.

⁵³ Cf. *Miqueas* 7:9; *Salmos* 106:29; *Jueces* 2:14; *Deut.* 29; *Isaías* 5:25; *Nahum* 1; *Números* 22:22. También *2 Crónicas* 19:2; *Jeremías* 48:30; *Salmo* 88:7-8.

⁵⁴ *Marcos* 14:36. Schlosser ha demostrado que el uso del vocablo arameo <<*Abba*>> no era raro en la literatura aramea, rabínica y qumránica de la época, pero en un modo profano. Es decir, el uso de este vocablo por parte de Jesús es un caso especial y original, en el sentido de que Jesús lo emplea para referirse a *su Padre*. “La originalidad más impresionante de Jesús reside en el hecho de que sólo él, en el marco del judaísmo antiguo, se dirige a Dios llamándolo *Abba*”. Cf. Schlosser, Jacques. *El Dios de Jesús*, p. 209.

directa con Dios, tal parece que Jesús llevó todavía a un grado más profundo su relación con él⁵⁵.

Un pasaje que podría ilustrar este énfasis en la misericordia paterna de Dios es la “parábola del hijo pródigo”, aquí un hijo rico, después de haber gastado toda su fortuna en una vida disipada, reflexiona y vuelve avergonzado con su padre (*Lucas 15:11-24*):

También dijo [Jesús esta parábola]: «Un hombre tenía dos hijos, y el menor de ellos dijo a su padre: “Padre, dame la parte de los bienes que me corresponde”. Y les repartió los bienes. No muchos días después, juntándolo todo, el hijo menor se fue lejos a una provincia apartada, y allí desperdició sus bienes viviendo perdidamente. Cuando todo lo hubo malgastado, vino una gran hambre en aquella provincia y comenzó él a pasar necesidad. Entonces fue y se arrimó a uno de los ciudadanos de aquella tierra, el cual lo envió a su hacienda para que apacentara cerdos. Deseaba llenar su vientre de las algarrobas que comían los cerdos, pero nadie le daba. Volviendo en sí, dijo: “¡Cuántos jornaleros en casa de mi padre tienen abundancia de pan, y yo aquí perezco de hambre! Me levantaré e iré a mi padre, y le diré: ‘Padre, he pecado contra el cielo y contra ti. Ya no soy digno de ser llamado tu hijo; hazme como a uno de tus jornaleros’ ”. Entonces se levantó y fue a su padre. Cuando aún estaba lejos, lo vio su padre y fue movido a misericordia, y corrió y se echó sobre su cuello y lo besó. El hijo le dijo: “Padre, he pecado contra el cielo y contra ti, y ya no soy digno de ser llamado tu hijo”. Pero el padre dijo a sus siervos: “Sacad el mejor vestido y vestidle; y poned un anillo en su dedo y calzado en sus pies. Traed el becerro gordo y matadlo, y comamos y hagamos fiesta, porque este mi hijo muerto era y ha revivido; se había perdido y es hallado”. Y comenzaron a regocijarse...

El padre de esta historia, que no sólo recibe a su hijo “rebelde”, sino que además lo recibe con toda la pompa de un invitado especial, es en realidad una figura del Dios Padre del que habla Jesús, que, al ver a uno de sus hijos arrepentido, se alegra y lo acepta. Aquí, a diferencia del enérgico Dios de los ejércitos (*Yahveh Sebaot*), o del Dios celoso del AT, encontramos un Padre conmovido y misericordioso hasta con sus hijos pecadores.

En palabras de Joachim Jeremias⁵⁶ este pasaje representa “con magnífica sencillez” cómo es Dios: “tan bueno, tan indulgente, tan lleno de misericordia, tan rebosante de amor”⁵⁷. Esto se explica por el lugar del amor en la doctrina y vida de Jesús:

[Jesús dijo:] »Oísteis que fue dicho: “Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo”. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os

⁵⁵ Una relación íntima un tanto similar sería sugerida por Buber en su obra *Yo-tú*. Sin embargo, un análisis más detallado mostraría que tal equiparación parte de supuestos muy distintos.

⁵⁶ Joachim Jeremias (1900-1979) fue uno de los más grandes teólogos luteranos estudiosos de la Biblia del s. XX. Estudió en Jerusalén, Leipzig y Tubinga. Su principales contribuciones han sido sobre el “Jesús histórico”.

⁵⁷ Jeremias, Joachim. *Las parábolas de Jesús*, p. 148.

odian y orad por los que os ultrajan y os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos. Si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos? Y si saludáis a vuestros hermanos solamente, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen también así los gentiles? Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto.⁵⁸

Este aspecto clemente de Dios está presente en todo el NT. El autor de la *Primera Carta de Juan* también nos da una imagen de un Dios muy amoroso.

Amados, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios. Todo aquel que ama es nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor⁵⁹.

Lo mismo sucede con Pablo; para el apóstol el <<amor>> (ἀγάπη : *ágape*) es el principal vínculo de Dios hacia la humanidad.

Pero Dios muestra su *amor* [*ágape*] para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros⁶⁰.

Es por ello que, para Rudolf Otto⁶¹, la visión cristiana de Dios es simplemente una versión más racionalizada del Dios del AT⁶².

En suma, podemos decir para el cristianismo Dios es fundamentalmente amor y misericordia, y que el mismo mensaje de Jesús y sus discípulos se centrará en este elemento. Sin embargo, salta a luz el grado de racionalización desarrollado por la teología cristiana.

⁵⁸ *Mateo* 5:43-48

⁵⁹ *1 Juan* 4:7-8. Véase también *Juan* 3:16.

⁶⁰ *Romanos* 5.8.

⁶¹ El teólogo protestante alemán, filólogo y estudioso de las religiones Rudolf Otto (1869-1937) tuvo una sólida formación teológica liberal fuertemente orientada hacia la historia. Viajó a África y Asia, lo que le dio una visión de otras religiones. En 1917 escribió su libro *Das Heilige (Lo Santo)* en el que pretende explicar fenomenológicamente la divinidad.

⁶² Según Otto, en el evangelio de Jesús “se consuma y perfecciona la aspiración a racionalizar, moralizar y humanizar la idea de Dios que palpitaba ya desde los tiempos más remotos de la tradición israelita”. Otto, Rudolf. *Lo santo*, 112

Conclusiones

Hemos visto que hay serias diferencias entre judaísmo y cristianismo. En el plano teológico estas diferencias se fueron agudizando conforme fue pasando el tiempo y los concilios y teólogos iban sofisticando sus definiciones. Sin embargo, la idea cristiana de Dios se basa en la idea hebrea de Dios. Es claro que el concepto cristiano es una resignificación del concepto de Dios de la TaNaK judía, pero el énfasis que pone es en el aspecto amoroso y misericordioso de la divinidad

Aun considerando estas dificultades resulta factible hablar de una tradición judeo-cristiana, en el sentido de que hay una continuación de fe en el Dios de Abraham, Isaac, Jacob y Moisés, y en ese sentido --si bien algo restringido a los textos bíblicos-- es posible también hablar de un <<Dios judeocristiano>>, el cual podríamos describir --con todas las reservas que una descripción así implica-- como un Dios bueno y misericordioso que escucha y ama a su pueblo, que es todopoderoso, creador, liberador e intercesor, pero que también puede llegar a ser violento e iracundo.

Este concepto --que no definición-- de Dios intensamente amoroso y que interviene en la historia se verá tremendamente cuestionado con los genocidios de la Segunda Guerra Mundial. ¿Por qué? Porque los métodos de exterminio humano no sólo serán inéditos, sino profunda e insólitamente crueles, fuera de control.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA PREGUNTA POR DIOS EN AUSCHWITZ

2.1 SOBRE LOS TÉRMINOS *HOLOCAUSTO*, *SHOAH* Y *AUSCHWITZ*

A mediados de 1950, Ellie Wiesel¹ acuñó el término *Holocausto* para referirse a la masacre judía acaecida durante la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, él mismo, años después, se retractó de esta expresión al ver cómo se vulgarizaba su uso².

La palabra <<holocausto>> proviene de los vocablos griegos *holos* (todo) y *kaustos* (fuego); se usa, en general, para referirse a los sacrificios donde lo ofrendado se consume enteramente por el fuego. En hebreo, el término que corresponde a “holocausto” es *olah* (עֹלָה)³. Dicho vocablo se usaba para referirse a los sacrificios de animales, principalmente becerros y aves, que se quemaban sobre el altar en la época del Templo (antes del 70 a. E.C). También aparece en el relato en el que Yahveh le pide a Abraham que sacrifique a su hijo Isaac (*Génesis* 22). Los sacrificios tenían una función expiatoria y purificatoria e implicaban la incineración total de la víctima, pues su olor, al “ascender al cielo”, le era “agradable” a Dios.

Sin embargo, dada la clara connotación sacrificial de las palabras *holocausto* y *olah* resultan muy problemáticas desde el punto de vista de la teología, pues ¿cómo Dios exigiría

¹ Eliezer Wiesel (1928-) es un judío rumano de tradición ortodoxa y jasídica que logró sobrevivir de Auschwitz. Después de la guerra permaneció en Francia y en 1955 escribió un libro en yidish, intitulado *Und die Welt hot Geschwigen* (*Y el mundo permaneció en silencio*), donde narra sus experiencias concentracionarias. Más tarde comenzó una traducción al francés de esta obra, pero en tres partes, que se conocieron como *La nuit* (*La noche* 1958), *L'aube* (*el Alba*, 1960) y *Le jour* (*el día* 1961). Desde entonces Wiesel ha vivido en Estados Unidos como un promotor de la paz y la memoria de las víctimas del genocidio. En 1986 recibió el premio Nobel de la paz.

² Steven Katz cita esta explicación de Wiesel: “May I confess to you that I am afraid I am the one who introduced the word [Holocaust] into this framework, and I am not proud of it. I cannot use it anymore. First because there are no words, and also because it has become so trivialized that I cannot use it anymore”. Cf. en Katz, Steven. *The Holocaust in historical context*, p. 1.

³ Cf. *Éxodo* 29:18; *Levítico* 1:1-17, etc.

un “sacrificio” como el genocidio de la Segunda Guerra Mundial? Lo mismo sucede con el término *kurban* (קָרְבָּן) que se traduce como “ofrenda”⁴.

Otro término que se usa para designar el Holocausto es *Shoah*, que proviene del hebreo שׁוֹאָה que significa “desastre”, “ruina” (*Isaías* 10:3); “calamidad”, “desgracia”, catástrofe (*Isaías* 47:11); “desierto”, “desolación” (*Job* 30,3); “destrucción” (*Salmo* 63,10); “tormenta” (*Proverbios* 1,27)⁵. Este término, por su significado, parecería más adecuado, pero tiene una expresión muy específica (está en hebreo). Ahora bien, ha habido algunas discusiones entorno a la predominancia de pensadores judíos al hablar del Holocausto como si hubiese sido solamente una tragedia judía, pero es evidente que ni durante la Segunda Guerra Mundial ni en los campos de concentración las víctimas fueron únicamente judías. Por lo tanto, en consideración a los demás grupos humanos asesinados durante estos años y a nuestra intención de llevar a cabo un estudio lo más neutral e incluyentemente posible, sugerimos buscar otro término⁶.

2.2 SINGULARIDAD DE AUSCHWITZ

Si bien todas las guerras son siempre terribles, el mundo vivió inéditas experiencias durante la Segunda Guerra Mundial. Con la llegada del Tercer Reich, en 1933, comenzaron a instrumentarse medidas totalitarias, discriminatorias y genocidas, que van desde las Leyes de Nuremberg, la *Kristallnacht*⁷, los guetos⁸, los fusilamientos masivos, las marchas de la

⁴ De acuerdo con la Dra. Silvana Rabinovich, del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, el término *kurban* proviene del verbo קָרַב (karab), que significa <<aproximarse>> o <<acercarse>>.

⁵ Sobre los términos en hebreo se confrontaron todas las Biblias mencionadas en la bibliografía y los diccionarios: Schokel, Luis Alonso. *Diccionario bíblico Hebreo-Español*; Douglas, J. D. *Nuevo Diccionario Bíblico Certeza*; Ortiz V., Pedro. *Léxico Hebreo-Español y Arameo-Español*.

⁶ Meschonnic también sostiene que ni la palabra *Holocausto* ni *Shoah* deberían emplearse. Cf. Meschonnic, Henri. “Para terminar con la palabra *Shoah*”.

⁷ Durante esta <<Noche del cristal>> del 9 de noviembre de 1938 fueron incendiadas 191 sinagogas, saqueados o destruidos 7,500 establecimientos judíos, y 30,000 hombres fueron enviados a campos de concentración. Cf. Cohen, Asher. *La Shoah. El exterminio de los judíos de Europa (1933-1945)*, p. 29.

⁸ Sobre la dura vida en los guetos puede verse Green, Joshua M. y Kuma, Shiva (eds.) *Testigos. Voces del Holocausto*, p. 49-89.

muerte, hasta los campos de concentración (*Lager*). Es justamente ahí donde se concretó la violencia más extrema durante el régimen nazi⁹, pues es ahí donde se llevó a cabo el exterminio sistemático de millones de personas (judíos, gitanos, disidentes políticos, Testigos de Jehová, masones y homosexuales). También ahí fue donde más efectivamente se realizó la “limpieza de judíos” (*Judennrein*). La vida, como nos cuentan sus sobrevivientes¹⁰, no era posible, pues el hambre, la disentería, el frío, la tifoidea, los experimentos médicos¹¹, las ejecuciones, etc., minaban toda fortaleza física y espiritual. Había varios tipos de campos y se encontraban diseminados en varias partes de Europa del Este¹². En 1942, después de haber ensayado varias formas de aniquilación masiva (fusilamientos, vehículos adaptados como cámaras de gas, etc.) iniciaron los planes para “mejorar” los métodos de eliminación, especialmente para los judíos¹³. Es lo que se conoce como la <<Solución Final>> (*Endlösung*)¹⁴, es decir la aniquilación efectiva y expedita mediante monóxido de carbono o *Zyklon B* en los distintos campos de exterminio, particularmente en el campo de Birkenau, Auschwitz¹⁵. Tan prioritario era este programa de exterminio que se prefería transportar judíos que armas, a pesar de que éstas eran más urgentes¹⁶.

⁹ Es importante señalar que los nazis no fueron los únicos en asesinar a los judíos, también lo hicieron los polacos, lituanos, ucranianos, húngaros, franceses, rusos, etc. Cf. Doris Bergen “Rivalry, indifference or solidarity? Jews and ‘other victims’ in studies of the Holocaust and comparative genocide” en *Remembering for the future in an Age of Genocide*, vol. I.

¹⁰ Sobre la vida en el *Lager* remitimos principalmente a dos clásicos ya de la literatura concentracionaria: Levi, Primo. *Si esto es un hombre*; y Wiesel, Ellie. *La noche. El alba. El día*.

¹¹ Sobre este asunto véase Vereiter, Karl von. *Yo fui médico del diablo*.

¹² Había, por ejemplo, los campos de trabajo (*Arbeitslager*) como el de Dachau y Belsen; y los campos de exterminio (*Vernichtungslager*) como los de Auschwitz-Birkenau, Belzec, Chelmno, Treblinka, Sobibór y Majdanek.

¹³ Cohen, Asher. *La Shoah. El exterminio de los judíos de Europa (1933-1945)*, p. 68.

¹⁴ Para Hitler y sus oficiales era prioritario la eliminación de todos los judíos europeos. Por ello, en la conferencia de Wannsee de 1942, se dio marcha a la *Solución Final*, es decir, el proyecto que resolvería la <<cuestión judía>> (*Judenfrage*) Cf. Lukacs, John. *El Hitler de la historia: juicio a los biógrafos de Hitler*; cap. “Los Judíos: tragedia y misterio”.

¹⁵ En ese campo de concentración murieron 1,100,000 personas, entre los que se encontraban prisioneros de guerra rusos y gitanos, pero predominantemente judíos. Cf. Bourke, Joanna. *La segunda Guerra Mundial. Una historia de las víctimas*, p. 132.

¹⁶ De acuerdo con Daniel Goldhagen, ya para el verano de 1944, la guerra estaba “claramente perdida, y no obstante entre el 15 de mayo y el 9 de julio los alemanes apretujaron 437,000 judíos en ciento cuarenta y siete transportes de material escasamente móvil, desviados de sus actividades de guerra esenciales”. Cf. Goldhagen, Daniel. *Los verdugos voluntarios de Hitler*, p. 210.

Auschwitz parece representar entonces el más terrible rostro del genocidio humano durante el régimen nazi. Es por ello que, no obstante las discordancias de vocablos vistas hace un momento, usaremos predominantemente el término *Auschwitz* para referirnos al exterminio masivo de judíos y demás grupos humanos que murieron en los campos de concentración, pensando que se trata de un caso paradigmático de violencia y crueldad.

Tan cruento fue este genocidio que al finalizar la Segunda Guerra Mundial se definió el <<genocidio>> y se estableció como crimen de lesa humanidad¹⁷.

Sobre este evento, Emil Ludwig Fackenheim sostiene que: 1) el <<Holocausto>> es un *novum* en la historia judía, y 2) jamás habrá algún sentido, ya sea religioso o laico, que logre explicarlo¹⁸. Para muchos de estos autores --aunque ciertamente no todos-- Auschwitz “no tiene parangón en la historia judía”¹⁹ y, en consecuencia, el mundo “nunca volverá a ser el mismo”²⁰.

Para Steven Katz²¹, quien ha realizado un extenso estudio sobre el exterminio judío, Auschwitz es el acontecimiento más malvado en la historia²², pues no sólo se intentó aniquilar unos cuantos judíos, sino a “todos los judíos”. De tal forma que lo paradigmático de Auschwitz, lo que lo hace único, no es el número de muertos --que en algunos otros

¹⁷ El término <<genocidio>> aparece por primera vez en 1944, en la obra de Lemkin Axis, *Rule in Occupied Europe*, pero no es sino hasta la *Convención para la prevención y sanción del Genocidio* de 1948 de la Naciones Unidas, que queda tipificado como tal. Cabe señalar que este concepto “encuentra sus orígenes en los procesos de Nuremberg”. Cf. Serrano, María Olga. “El Genocidio sobre la base de Nüremberg. Valoración crítica del tipo actual”.

¹⁸ Fackenheim, Emil. *La Presencia de Dios en la historia*, p.18.

¹⁹ Ibid, p. 95. Lo mismo sostiene Rubenstein en *After Auschwitz*, p. xix; y Cohen, Arthur. *The Tremendum*, p. 25.

²⁰ Fackenheim, Emil. *La Presencia de Dios en la historia*, p. 135.

²¹ Steven T. Katz (1944 -) Se doctoró en la Universidad de Cambridge. Es director del Centro de Estudios Judaicos Elie Wiesel en la Universidad de Boston. Es considerado uno de los más grandes estudiosos sobre el Holocausto. Su gran obra es *The Holocaust in Historical Context*, 1994.

²² Para Katz Katz ni la conquista siria (734-701 a. E.C.), la conquista babilónica (597-586) a. E.C.), la destrucción del Segundo Templo (70 E.C.); la revuelta de Bar Kobá y la definitiva dispersión de los judíos bajo el Impero Romano (132-135), las Cruzadas, la Inquisición, las masacres de Chmielnicki (1648-1649) y los progroms rusos (1880 y 1903) son comparables a lo sucedido durante el genocidio de la Segunda Guerra Mundial (Cf. Steven, Katz. *The Holocaust in Historical Context*, caps. 1 y 2). Hay también otros autores que sostienen que el genocidio judío ha sido “el más terrible a la fecha” (Cf. Thomas W. Simon “Genocide: normative, comparative studies” en *Remembering for the future in an Age of Genocide*, vol. I, p. 91) Y Rubenstein, Richard. *After Auschwitz*, p.161.

genocidios, como los de la URSS y China, la cantidad de víctimas fue mayor-- , sino la “naturaleza” del acto. En este sentido la diferencia no es cuantitativa sino cualitativa. Es por ello que, para Katz, Auschwitz es “fenomenológicamente único” por la especificidad de su propósito genocida²³.

The Holocaust is phenomenologically unique by virtue of the fact that never before has a state set out, as a matter of intentional principle and actualized policy, to annihilate physically every man, woman and child belonging to a specific people²⁴.

Para muchos estudiosos y pensadores sobre el Holocausto, Auschwitz representa una ruptura total e irreparable. Fackenheim, al respecto, dice lo siguiente:

But the Holocaust calls into question not this or that way of being, but *all ways*. It ruptures civilizations, cultures, religions, not within this or that social or historical context, but within *all possible contexts*²⁵.

A este evento Arthur Cohen²⁶ lo llama lo *tremendum*, fenómeno que no se refiere a la divinidad, sino al hombre, quien “no parece temer más a la muerte”²⁷.

I call the death camps the *tremendum*, for it is the monument of a meaningless inversion of life to an orgiastic celebration of death, to a psychosexual and pathological degeneracy unparalleled and unfathomable to any person bonded to life²⁸.

Mas no sólo en el mundo judío se piensa de esta manera, también desde otros ámbitos, ya sean seculares o religiosos, hay una visión generalizada de que Auschwitz fue

²³ Katz, Steven. *The Holocaust in historical context*, vol I, p. 59.

²⁴ Ibid, p 28.

²⁵ Fackenheim, Emil. *To mend the world*, p. 262.

²⁶ Arthur Allen Cohen (1928-1986) fue un escritor y teólogo judío norteamericano que escribió *The tremendum: A theological interpretation of the Holocaust* en 1981, a raíz de un reproche que le hiciera R. Rubenstein en su primera edición de *After Auschwitz* (1966) sobre la ausencia de reflexión teológica sobre el Holocausto, a pesar de que Cohen ya había escrito un libro sobre teología judía y nada mencionaba al respecto.

²⁷ Cohen decidió usar el término *tremendum* inspirado en el concepto fenomenológico de <<*mysterium tremendum*>>, de Rudolf Otto en su obra *Lo Santo (das Heilige)*. Mas el concepto de Cohen difiere del de Otto en cuanto que lo tremendo, es decir, lo terrorífico, no remite a Dios, sino a la capacidad destructiva del hombre.

²⁸ Cohen, Arthur. *The Tremendum*, p.19.

un proyecto de muerte extraordinariamente desmesurado. Reyes Mate²⁹, por ejemplo, comenta:

Del sufrimiento se puede hablar de muchos modos y maneras, pero hay una experiencia específica, en Europa y en el siglo XX, donde el sufrimiento ha adquirido un significado epocal por su radicalidad e implicaciones políticas, morales o científicas, experiencia a la que designamos con el nombre de un lugar, Auschwitz [...] La singularidad de Auschwitz, desde un punto de vista moral, sólo puede referirse al grado de maldad allí acontecido y nunca puede pretender establecer un ranking entre los sufrimientos de las víctimas [...] Es perfectamente legítimo decir que en Auschwitz la maldad alcanza un grado inédito³⁰.

Para Reyes Mate, Auschwitz no sólo fue “una gigantesca fábrica de muerte sino también un proyecto de olvido”³¹.

Desde esta perspectiva Auschwitz puede verse como un caso paradigmático de marginación, violencia, mal y olvido. Mas este suceso, como hemos dicho anteriormente, no debe verse como un fenómeno exclusivamente judío, ya que hubo otras víctimas. Tampoco podemos pensar que se trató de una tragedia *más* en la historia de la humanidad. Puesto que ninguna guerra ni ningún genocidio debe ser una tragedia *más*. Pensar tal cosa es un insulto a las víctimas y a la humanidad, cualesquiera que éstas sean. No sólo eso, la idea de cuantificar las tragedias no sólo es difícil sino hasta cierto punto inmoral, pues ¿qué parámetros usaríamos? ¿Cómo saber qué pueblo sufrió más que otro? Por esta razón no podemos olvidar otros genocidios como el de Armenia, Camboya, la Unión Soviética, el Tíbet, Ruanda, Kosovo. Pero tampoco podemos hacer a un lado otros regímenes totalitarios o genocidas como el Franquismo, Argentina, Chile, Uruguay, Guatemala, Salvador y ahora, en pleno 2007, Birmania. Así como otras guerras injustas como Vietnam, Afganistán, Irak, Palestina. Lo mismo aplica con otros campos de concentración (como los gulags y Guantánamo), así como las despiadadas guerras civiles en África. Naturalmente cada uno de estos eventos es o fue único y tuvieron sus propias características y diferencias, por lo que hablar de ellos como si fuesen lo mismo sería un error. No obstante, hay algo común en ellos: la injusta muerte de miles, cientos de miles o millones víctimas. Estas víctimas

²⁹ Manuel Reyes Mate es un filósofo y teólogo español nacido en 1942. Tuvo una formación religiosa y filosófica en España y Francia. Recibió su doctorado en la Universidad de Münster y la Universidad Autónoma de Madrid. Es profesor e investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Es director del proyecto *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Sus trabajos han sido en torno a la filosofía, política, religión y la denominada “Filosofía después del Holocausto”.

³⁰ Mate, Reyes. *Memoria de Auschwitz*, p. 162-163.

³¹ *Ibid*, p. 9.

desgraciadamente no han cesado de aparecer. En ese sentido debemos reconocer que no hemos aprendido de Auschwitz.

Por lo anterior, contrario a lo que la mayoría de los pensadores sobre el Holocausto sostienen, renunciamos a la pretensión de decir qué genocidio o crimen masivo ha sido el peor. Simplemente enfatizamos nuestro rechazo a cualquier genocidio, y en este caso, al genocidio de la Segunda Guerra Mundial que exterminó a seis millones de judíos.

2.3 CRISTIANISMO Y AUSCHWITZ

Llegados a este punto, no podemos soslayar un tema delicado pero crucial a la luz de Auschwitz. Se trata de la tesis, generalizada al menos entre muchos de los pensadores sobre el Holocausto³², de que el cristianismo, de algún modo, condujo a Auschwitz. Comenta Ricardo Forster³³:

Fuera de la historia, ajeno al mensaje salvador de Jesús, testigo de lo intolerable por inasimilable, el <<judío>> atravesó la historia europea siendo el portador de una marca despreciable cuyo destino no podía ser otro que el de la asimilación o la desaparición. Quemar el Talmud fue el comienzo de una historia que culminó en la gran hecatombe de los cuerpos judíos en la gigantesca hoguera que los nazis construyeron como corolario del insostenible lugar de esa figura huidiza y extranjera en el seno de una civilización fundada en lo igual a sí mismo, es decir, en el *logos* doblegador incesante de toda diferencia. Auschwitz, es posible decirlo así, culminó lo que desde un comienzo habitó la conciencia cristiana allí donde el <<judío>> fue definido como el responsable de la ejecución de Cristo y el causante de la postergación del fin de la historia y su corolario salvífico³⁴.

³² Cuando nos referimos a los pensadores o estudiosos “sobre” o “después” del Holocausto nos referimos a los historiadores, filósofos, teólogos y escritores que han estudiado el fenómeno del genocidio judío durante la Segunda Guerra Mundial. Podríamos nombrar a dos grandes grupos: los autores anglosajones como S. Katz, D. Goldhagen, E. Fackenheim, R. Rubenstein, E. Wiesel, etc; y los filósofos iberoamericanos como Reyes Mate, Ricardo Forster, José María Mardones y Mauricio Pilatowsky, entre otros. Naturalmente esta clasificación no es absoluta ni exhaustiva, dado que hay otros grupos o, dentro de los grupos mencionados hay distintas vertientes. Ello sin mencionar las corrientes que influyeron estos grupos, como la Escuela de Frankfurt, por ejemplo.

³³ Ricardo Forster (1957-) es un filósofo judío, investigador y profesor de la Universidad de Buenos Aires, que ha trabajado intensa y cuidadosamente el pensamiento judío y la “filosofía después del Holocausto”.

³⁴ Ricardo Forster. “Después de Auschwitz: la persistencia de la barbarie” en Mate, Reyes (ed.). *La Filosofía después del Holocausto*, p. 188. Berkovits, por ejemplo, sostiene: “Western civilization has been essentially Christian civilization [...] There is little doubt that without the insults, humiliations, and degradations heaped by Christianity upon Judaism and the Jewish people through many centuries; without the ceaseless oppression, discrimination, expulsions, pogroms, massacres, practiced in Christian lands on the Jews, the holocaust would not have been possible” (Cf. Berkovits. *Faith after Holocaust*, p. 18-19). Rubenstein, por su

Reyes Mate, que es un filósofo laico pero de fuertes raíces cristianas, explica por qué el judaísmo ha sido tan incómodo para “Occidente”:

[...] Todo el mundo, de derechas o de izquierdas, quería conseguir un pueblo uno e indiviso, un pueblo sin fractura. Sólo había dos caminos: o acabar con la exclusión... o con los excluidos... El judaísmo es el símbolo viviente de ese pueblo de excluidos pues son un pueblo-paria. La <<solución final>> del nazismo buscaba liberar a la política de Occidente de esa sombra intolerable (la automarginación), para poder presentarse ante el resto de los pueblos occidentales como el Pueblo que ha superado la fractura de pueblo...³⁵

Es decir, la eliminación de los judíos fue un modo, evidentemente erróneo, de uniformar la Alemania nazi, de “garantizar” el bienestar de la “raza aria”.

Es notable que para muchos de los pensadores denominados “después del Holocausto”, especialmente judíos, consideran que el cristianismo es responsable del antisemitismo nazi. Sobre este asunto es preciso reconocer que, si bien en el cristianismo ha habido antijudaísmo³⁶, éste no es exclusivo del cristianismo, pues ya había algo de eso en la época romana y en otras culturas. Ciertamente, en el s. II de la E. C. con Justino Mártir se planteó la culpa de los judíos por la muerte de Jesús³⁷. Desde ese entonces surge una literatura patrística antijudía (*Adversus Iudaeos*), la cual se desarrolló a lo largo del tiempo, combinándose con otros mitos, prejuicios y supersticiones. Todo ello derivó innegable y lamentablemente en una constante persecución y estigmatización contra los judíos.

Pero esta historia es más compleja de lo que podría parecer, pues, por ejemplo, en la Edad Media, los judíos, a la vez que eran demonizados, algunos eran bastante protegidos. Los judíos ricos llegaron a ser grandes prestamistas reales durante la Edad Media y el

parte, apunta: “In a sense, the death camps were the terminal expression of Christian anti-Semitism. Without Christianity, the Jew could never have been the central victims” (Rubenstein, R. *After Auschwitz*, p. 43-44). También Goldhagen concuerda con esto: “El antisemitismo ha sido una característica permanente de la civilización cristiana” (Cf. Goldhagen, Daniel Jonah. *Los verdugos voluntarios de Hitler*, p. 65).

³⁵ Mate, Reyes. *Memoria de Auschwitz*, p. 89-90.

³⁶ Vale la pena diferenciar el <<antijudaísmo>>, más propiamente religioso, del <<antisemitismo>> fundamentalmente moderno. Este último tiene otros elementos, como la idea raza pura, etc. Ahora bien, el término <<antisemitismo>>, según Yehuda Bauer no es adecuado, pues engloba todos los pueblos semitas, incluso los árabes (Cf. Bauer, Yehuda. “En busca de una definición de antisemitismo” en *Acta Sociológica: Reflexiones sobre el significado del Holocausto*, p. 14). Por su parte, Hannah Arendt, distingue el <<antisemitismo>> del odio religioso (Cf. Arendt, Hannah. *Los orígenes del Totalitarismo*, p. 13). Y es que básicamente la diferencia se centra en que en el antisemitismo el odio se da por razones raciales o ideológicas; mientras que el antijudaísmo, por motivos fanático-religiosos.

³⁷ Justino Mártir. *Diálogo con Trifón* (160 E. C.) 17, 1.

Renacimiento, no obstante la expulsión que hubo de ellos en España a finales del s. XV y otros lugares. Esta situación se debió a la prohibición de la usura para los cristianos y la casi inducción que los reinos cristianos ejercieron sobre los judíos para realizar esta práctica. Estas familias judías se extendieron en varios países, por lo que con el tiempo llegaron a desarrollar una importante red internacional de crédito. Ello los granjeó de ciertos privilegios y enemistades. Un ejemplo claro de esto, aunque posterior, fue el éxito financiero de los Rothschild en Austria, Inglaterra, Francia, Alemania e Italia en el siglo XIX³⁸.

En la segunda mitad del siglo XIX nacieron diversas asociaciones antisemitas en varias partes del mundo, especialmente en Alemania, Austria, Francia, Italia, Rusia y Estados Unidos, basadas en ideas de superioridad de raza³⁹ y resentimiento social. Ya en pleno siglo XX estas ideas tuvieron un gran auge en casi toda Europa.

Según Doris Bergen⁴⁰, en la década de 1930, el 95% de los alemanes pertenecían a una iglesia cristiana. De ellos, dos terceras partes eran protestantes (predominantemente luteranos), mientras que una tercera parte eran católicos romanos. Ambas iglesias, si bien habían estado en disputa durante siglos, compartían prejuicios antisemitas. Así lo demuestra, por ejemplo, las palabras del Cardenal Michael Faulhaber:

After the death of Christ, Israel was dismissed from service of the Revelation. She had not known the time of her visitation. She had repudiated and rejected the Lord's Anointed, had driven Him out the city and nailed Him to the cross. Then the veil of the Temple was rent, and with it the covenant between the Lord and his people. The daughters of the Sion received the bill of divorce...⁴¹

El cardenal se refiere a *Mateo 27:51* donde se narra que, a la muerte de Jesús, uno de los dos velos del Templo de Jerusalén se rompe. Para esta lectura antijudía del cristianismo, el velo roto significa el rechazo de Dios al pueblo de Israel por no haber aceptado a Jesús como su hijo y Mesías.

³⁸ Sobre este punto, véase sobre todo el segundo capítulo del libro de H. Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*.

³⁹ Recomendamos toda la lectura de Biermann Stolle Enrique. "Reflexiones en torno al antisemitismo".

⁴⁰ Bergen, Doris. "Catholics, Protestants and Christians antisemitism in Nazi Germany" in *Holocaust. Critical Concepts in Historical Studies*, Vol. 1, p. 342.

⁴¹ Cit. en *Ibid*, p. 344.

Daniel Goldhagen, por otro lado, plantea que las comunidades cristianas no sólo habían aceptado el régimen nazi sino que además habían cooperado con él, pues habían coincidido en su odio hacia los judíos⁴². También el mismo Papa Pío XII (Eugenio Pacelli) guardó un gran silencio, el cual, al parecer, excedió toda diplomacia. Pero sobre este asunto, sugerimos al lector los trabajos críticos de Carlo Falconi⁴³ y Daniel Goldhagen⁴⁴.

Todo esto evidencia que sí hubo colaboracionismo cristiano durante el genocidio judío. Pero ello, a nuestro parecer --y en contraposición a la tesis de Berkovits, Rubenstein, Goldhagen y Forster-- no es culpa del cristianismo en sí, sino de determinados cristianos, jerarcas o grupos concretos que eran, de hecho, antisemitas, o estuvieron influenciados por éste. Sostengo, pues, que el antisemitismo (el antijudaísmo y, más aún, el nazismo) es una contradicción en el cristianismo, pues el mismo Jesús era judío, y él nunca rompió con su tradición, y difícilmente hubiera querido que así fuera. Olvidar esto no sólo es una falta histórica sino hasta moral. Lo que algunos cristianos llegaron a pensar no debería atribuirse a todos los cristianos, y mucho menos a lo más esencial del cristianismo, que es la doctrina ética y profundamente humana de Jesús de Nazareth. En ese sentido habría que hacer una diferencia entre los teólogos cristianos antijudíos y Jesús de Nazareth; entre ciertos grupos y jerarquías cristianas --ya sean protestantes o católicas-- y algunos otros miembros de esas comunidades, que no sólo no participaron en el genocidio, sino que hasta se arriesgaron o dieron sus vidas por defender a las víctimas⁴⁵.

⁴² Como señala Goldhagen, que es doctor en ciencia política, nacido en 1959 en el seno de una familia judía norteamericana, las iglesias cristianas sí protestaron enérgicamente contra el programa de eutanasia G4, que estaba aniquilando enfermos mentales y discapacitados. Dichas protestas frenaron el programa. Sin embargo, no hubo una protesta semejante por las matanzas de judíos. Cf. Goldhagen, Daniel Jonah. *Los verdugos voluntarios de Hitler*, p. 162.

⁴³ Falconi, Carlo. *Il silenzio di Pio XII. Papa Pacelli e il nazifacismo*.

⁴⁴ Goldhagen, Daniel Jonah. *La Iglesia Católica y el Holocausto, una deuda pendiente*.

⁴⁵ No hay que olvidar el noble caso de Aristides de Sousa Mendes, un diplomático portugués católico que salvó a 10,000 judíos franceses; ello provocó que lo destituyeran de su cargo y que muriera, años más tarde, en la pobreza y el olvido (Cf. *Crónica del Holocausto*, p. 194). También hay que desatacar el valiente traslado de 7,000 judíos por el pueblo danés a Suecia (Cf. *Ibid*, p. 485-489). Y los otros tantos actos de heroísmo y solidaridad cristiana durante la Segunda Guerra. Emil Fackenheim menciona a Dietrich Bonhoeffer, Bernard Lichtenberg, Kurt Huber, Adolph Lörcher y el movimiento estudiantil de la "Rosa Blanca" (Cf. Fackenheim, Emil L. *To mend the world*, p. 274-292). También habría que añadir el caso de Maximiliano Kolbein, el cónsul de México en Francia, etc. Todos éstos fueron cristianos que arriesgaron o perdieron su vida por ayudar a judíos. Y así hay muchísimos otros casos de solidaridad en todo el mundo. Véase, también: Gutman, Israel et al (eds.) *I giusti d'Italia, I non ebrei che salvarono gli ebrei. 1943-1945*; y Arbeitskreis, Gottinger (ed). *Pruebas de humanitarismo en la época de las expulsiones masivas (2da. Guerra Mundial)*.

Es claro que faltó una firme y contundente oposición al programa genocida nazi por parte de las iglesias cristianas en su conjunto. Si hubo antisemitismo en estas iglesias fue por falta de valentía e incongruencia. Y sobre esta terrible falta habrá que pedir perdón y hacer actos de arrepentimiento y corrección. Y es que si analizamos bien las *Escrituras* y el *Evangelio* nos daremos cuenta de que el odio y la persecución a cualquier grupo humano es un contrasentido dentro del mismo cristianismo. Como señala Simon Epstein, director del Centro de Estudios Antisemíticos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, “ni Jesús ni Pablo pronunciaron anatemas contra el judaísmo”⁴⁶. Asimismo, el Concilio Vaticano II⁴⁷, el perdón público solicitado por Juan Pablo II⁴⁸, los documentos oficiales⁴⁹ y los diálogos fraternos --con todas las limitaciones que puedan tener-- son ejemplos inéditos de reconocimiento de falta moral por parte de la Iglesia Católica. Son además, diríamos en la terminología judía, actos de *tikun* (de reparación). Naturalmente esto también lo ha hecho la Iglesia Luterana⁵⁰.

⁴⁶ Epstein, Simon. “I rapporti tra ebrei e cristiani dall'antichità all'età moderna” p. 1.

⁴⁷ El documento *Nostra Aetate*, sección 4, del Concilio Vaticano II (1965) dice: “[La Iglesia] recuerda también que los Apóstoles, fundamentos y columnas de la Iglesia, nacieron del pueblo judío, así como muchísimos de aquellos primeros discípulos que anunciaron al mundo el Evangelio de Cristo... Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo, lo que en su Pasión se hizo, no puede ser imputado ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y, si bien la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como reprobados de Dios ni malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras. Por consiguiente, procuren todos no enseñar nada que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo, ni en la catequesis ni en la predicación de la Palabra de Dios. Además, la Iglesia, que reprueba cualquier persecución contra los hombres, consciente del patrimonio común con los judíos, e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos”.

⁴⁸ El 21 de marzo del 2000 Juan Pablo II visitó Jerusalén y en un acto de verdadera contrición pidió perdón por el mal comportamiento de los cristianos. Decía, en su plegaria colocada en el Muro de las Lamentaciones, lo siguiente: “Lamentamos el comportamiento de aquellos que a lo largo de la historia causaron sufrimiento a Tus hijos y pedimos perdón”.

⁴⁹ El 16 de marzo de 1998 el Vaticano publicó un documento intitulado “Nosotros recordamos: una reflexión sobre la Shoah” en el que condenaba el genocidio judío.

⁵⁰ El 18 de abril de 1994 la Iglesia Evangélica Luterana de América (ELCA por sus siglas en inglés) declaró: “In the spirit of that truth-telling, we who bear his name and heritage must with pain acknowledge also Luther's anti-Judaic diatribes and the violent recommendations of his later writings against the Jews. As did many of Luther's own companions in the sixteenth century, we reject this violent invective, and yet more do we express our deep and abiding sorrow over its tragic effects on subsequent generations. In concert with the Lutheran World Federation, we particularly deplore the appropriation of Luther's words by modern anti-Semites for the teaching of hatred toward Judaism or toward the Jewish people in our day. Grieving the complicity of our own tradition within this history of hatred, moreover, we express our urgent desire to live out our faith in Jesus Christ with love and respect for the Jewish people. We recognize in anti-Semitism a contradiction and an affront to the Gospel, a violation of our hope and calling, and we pledge this church to oppose the deadly working of such bigotry, both within our own circles and in the society around us”. Cf. *Declaration of the Evangelical Lutheran Church in America to the Jewish Community* en

En suma, una oposición entre judaísmo y cristianismo, entre los “seguidores de la religión del padre” y los “seguidores de la religión del hijo”, como dirían Adorno y Horkheimer⁵¹, no debería ser la última palabra en las relaciones entre judíos y cristianos. Habría que entrar en una nueva relación donde se reconozcan las injusticias, se pida perdón y se avance en búsqueda de un mejor entendimiento.

2.4 POLÍTICA Y AUSCHWITZ

Se ha dicho que en los años inmediatos al fin de la Guerra hubo un shock político, cultural e intelectual. Sin embargo, curiosamente en 1945 se crea la Organización de Naciones Unidas, inicia la Guerra Fría, y en 1948 se funda el Estado de Israel. En 1945 Primo Levi escribe *Se questo è un uomo* (*Si esto es un hombre*), obra en donde narra sus experiencias en los campos de concentración⁵². La clásica obra de Raul Hilberg *The Destruction of the European Jews* aparece en 1961, año en el que también se juzga a Adolf Eichmann. Dos años más tarde Hannah Arendt escribe *Eichmann en Jerusalén* y así, poco a poco comienzan a publicarse más y más trabajos sobre genocidio nazi.

De esta manera, en las últimas décadas, ha habido cada vez más autores en varias partes del mundo, pero especialmente en Estados Unidos e Israel, que han impulsado congresos, fundado museos y centros de estudio sobre el Holocausto. Todo ello es congratulable. Muchos de estos autores como Steven Katz, Richard Rubenstein, Emil Fackenheim, Daniel Goldahgen, etc., después hablar sobre el Holocausto, enfatizan la

<http://www.elca.org/ecumenical/interreligious/jewish/declaration.html> (15/02/2007). Pero no sólo hasta la década de 1990 hubo estas muestras de solidaridad. Ya en plena ocupación nazi en Dinamarca durante la Guerra, los obispos luteranos de ese país dijeron: “We will never forget that the Lord Jesus Christ was born in Bethlehem of the Virgin Mary, according to the God’s promise to the Chosen People of Israel... Christ taught us that every man has a value in the eyes of God... Notwithstanding our separate religious beliefs we will fight to preserve for our Jewish brothers and sisters the same freedom we value more than life... It is evident that in this case we are obeying God rather than man” (Cit. en Millen, Rochelle. “On the Jews and the Lutherans: the ELCA confronts history” en *Remembering for the future*, vol. 2, p. 595).

⁵¹ Horkheimer, M. y Adorno, T. “Elemento de antisemitismo” en *Dialéctica de la Ilustración*, p. 224.

⁵² En realidad, no fue sino hasta la segunda edición de 1958 con Einaudi que esta obra tendrá popularidad.

importancia del Estado de Israel⁵³, lo cual es a todas luces aceptable y natural. Sin embargo, al mismo tiempo, esta relación entre Holocausto y el Estado de Israel ha sido fuertemente cuestionada por otros judíos ilustrados como Noam Chomsky, Norman Finkelstein⁵⁴, Amos Oz, Marc Ellis, Daniel Berenboim, entre otros, porque, según ellos, el discurso sobre el Holocausto ha sido aprovechado por la derecha israelí para justificar sus acciones políticas, en particular en contra de los palestinos. Evidentemente este tema no es la discusión filosófica que nos ocupa, pero lo mencionamos porque consideramos que es importante estar al tanto de estas tensiones en el interior mismo de la intelectualidad judía contemporánea.

2.5 DIOS Y AUSCHWITZ

Al margen de las diversas cuestiones políticas, éticas, sociológicas y hasta metafísicas que pueda envolver el tema de Auschwitz, que desde luego son todas ellas relevantes, surge la pregunta por Dios en la historia. De acuerdo con lo visto en el capítulo anterior, podemos decir que tanto para el judaísmo como para el cristianismo, Dios es un “ser” compasivo que escucha a su pueblo, que protege al oprimido e interviene en la historia, ¿cómo, entonces, permitió la muerte de tantos millones de personas (judías y no judías)? Pregunta sobre la cual se ciernen muchas otras, como: ¿Se puede decir que Dios

⁵³ Fackenheim sostiene: “For Christians, the first priority may be theological self-understanding. For Jews it is, and after Auschwitz must be, simple safety for their children. In pursuit of this goal, Jews seek independence of other’s peoples charity. They therefore seek safety --are morally required to seek it-- through the existence of a Jewish State”(Cf. Fackenheim, E. *To mend the world*, p. 284). Rubenstein, por su parte, sostiene que solamente el Estado de Israel podría proporcionar una “restauración” (*tikkun*) a la ruptura del Holocausto (Cf. Rubenstein, R. *After Auschwitz*, p. 190). Por último, Berkovits comenta: “No, the State of Israel is not the temple of the Lord. But God cannot do without his temple; he cannot do without Israel, the people, nor can he, in this post-holocaust phase of world history, do without Israel, the state” (Berkovits, Eliezer. *Faith after Holocaust*, p. 1).

⁵⁴ Norman Finkelstein (1953-) es un judío norteamericano, hijo de sobrevivientes de los campos de concentración, doctor en ciencia política por la Universidad de Princeton, que publicó un libro intitulado *La Industria del Holocausto: reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, donde lanza una serie de suspicacias sobre los denominados “estudiosos del Holocausto” anglosajones. Básicamente lo que sostiene es que el discurso sobre el “Holocausto” se ha utilizado para justificar la política del Estado de Israel y sus acciones militares con otros países como Líbano y Palestina.

existe después de esto? ¿Se puede seguir creyendo en él después de lo ocurrido? ¿Se puede culpar a Dios?

Estas interrogantes son las clásicas preguntas de la teodicea⁵⁵ que se asombran ante la existencia del mal en un mundo creado por un Dios bueno. Además, esta cuestión apela tanto al judaísmo como al cristianismo, pues, como hemos visto, para el cristianismo hay una continuidad de la idea del Dios bueno, todopoderoso y señor de la historia. Es por ello que hemos llamado esta dramática cuestión “la pregunta judeo-cristiana por Dios en la historia”.

El problema del mal y el sufrimiento del inocente ya había sido reflexionado por los hebreos. El caso paradigmático es el de Job, aquel hombre justo y fervoroso de Dios que se ve sometido a una prueba terrible. Después de haber sido un hombre rico y afortunado, Job pierde a sus hijos y pertenencias; pero a pesar de la insistencia de su esposa, por un lado, de quejarse y maldecir a Dios por ello, y por otro, de sus amigos para tratar de encontrar una razón que explique su penosa situación, el piadoso hombre se rehúsa a hacerlo. Job ciertamente cuestiona a Dios pero jamás pierde su fe en él. Dice Job dirigiéndose a Dios:

Aparta de mí tu mano, y que no me espante tu terror. Llámame luego y yo responderé; o yo hablaré y tú me responderás. ¿Cuántas son mis iniquidades y pecados? Hazme entender mi trasgresión y mi pecado. ¿Por qué escondes tu rostro y me tienes por enemigo? ¿Vas a quebrantar la hoja que arrebató el viento y perseguir una paja seca?⁵⁶

Hemos resaltado la frase “¿Por qué escondes tu rostro?” porque esta idea es la misma del *ocultamiento del rostro divino* que vimos en el capítulo anterior. Este *ocultamiento* puede verse como un abandono de Dios al hombre.

⁵⁵ El término <<teodicea>> proviene del griego *theós* (θεός, que significa "Dios") y *díkē* (δίκη, que significa "justicia"), por lo que podemos traducir por "justicia de Dios". El concepto fue acuñado en 1710 por Gottfried Leibniz en su *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.

⁵⁶ Job 13: 21-25. Cabe mencionar que a pesar de que no hay una fecha segura para fijar este texto, que por cierto, se proviene de antiguos relatos sumerios y egipcios, lo más probable es que haya sido redactado después del cautiverio babilónico (Cf. Habel, Norman. *The book of Job*, p. 42; y Schökel, Luis Alonso. *Job. Comentario teológico y literario*). De ser esto así, podríamos ver este reclamo de Job como un reflejo del sentir del pueblo hebreo ante su dominación y abandono.

Situaciones similares encontramos en las víctimas de Auschwitz. Empero, la diferencia es que no se trata ahora de un poema bíblico y pedagógico espiritual, sino de una realidad que estremeció a millones de personas, justas o injustas, creyentes o no creyentes. El problema es, pues, que aquí no tenemos una simple prueba de fe, sino una gigantesca matanza de hombres por hombres. Y la pregunta central prevalece: ¿Y Dios, dónde estuvo? ¿Por qué *ocultó su rostro*?

Algunos teólogos y filósofos judíos, como hemos visto, han dicho que Auschwitz es un parte aguas en la historia de Israel, que no se trata de una simple desgracia más en su historia, sino que se trata de un suceso re-definitorio de su identidad, una catástrofe única.

Este dramático cuestionamiento de Dios podemos ilustrarlo con la magnífica pluma de Zvi Kolitz⁵⁷, quien redacta una imaginaria nota testamentaria de un combatiente del Gueto de Varsovia⁵⁸ que, después de haber perdido a su familia, escribe estas airadas palabras antes de su muerte. El pequeño texto se llama *Iósl Rákovér habla a Dios*. Este personaje se dirige a Dios en un tono poco usual que nos recuerda mucho a Job.

Alguna vez fui bendecido con fortuna, pero eso nunca me envaneció [...] Yo servía a Dios apasionadamente y lo único que le pedía era que me permitiese servirlo con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas. No puedo decir que tras todo lo vivido mi relación con Dios no haya cambiado, pero puedo afirmar con absoluta seguridad que mi fe en Él no cambió. Antes, cuando mi situación era buena, me vinculaba con Él como alguien que no cesaba de brindarme favores. Aún sigo sintiéndome deudor suyo, pero ahora también Él tiene una deuda conmigo, una deuda muy grande... [] *Dios ha apartado Su rostro del mundo*, abandonando a los hombres a sus impulsos más salvajes...

⁵⁷ Zvi Kolitz fue un escritor, periodista, productor y ex-agente secreto judío nacido en Lituania en 1919. Debido a la influencia del antisemitismo, emigró a Italia y luego a Palestina, en donde participó en el movimiento sionista de *Jabotinsky* y el movimiento radical de *Irgun*. Al terminar la guerra, ninguno de los judíos de su ciudad había sobrevivido. Zvi escribió la historia de *Iósl Rákovér habla a Dios* en una noche de 1946, bajo pedido del director del *Die Idische Zeitung*, un diario yidish de Buenos Aires. No tuvo mucho eco al principio, pero con el tiempo y la difusión en otros países, se llegó a pensar que se trataba de auténtica nota testamentaria de un combatiente del Gueto de Varsovia, pero, en realidad, como sabemos, no era más que un personaje literario creado por Zvi. Éste vivió en Nueva York hasta su muerte en 1999. Cf. Paul Badde “Zvi Kolut” en Kolitz, Zvi. *Iosl Rákovér habla a Dios*.

⁵⁸ Recordemos que antes de las deportaciones masivas a los campos de concentración, los alemanes, como los cristianos en tiempos medievales, aislaron a los judíos de la sociedad por medio de unas colonias amuralladas llamadas “guetos”, de las que después éstos no podían salir sin autorización y vivían en condiciones muy precarias. (Cf. Cohen, Asher. *La Shoah*, p. 48-51). Ante esta situación, se formaron grupos de resistencia. El gueto de Varsovia, fue quizás el ejemplo más heroico, pues logró organizar una rebelión que duró un mes con tan sólo unas cuantas armas y bombas domésticas, sin embargo, al final, el movimiento fue terriblemente reprimido (Cf. Bourke, Joanna. *La segunda Guerra Mundial. Una historia de las víctimas*, p. 141-143).

[...] Yo creo en el Dios de Israel pese a todo lo que Él hizo para que dejara de creer en Él. Creo en sus leyes aunque no pueda justificar sus acciones... [] Inclino la cabeza frente a Su grandeza, pero no voy a besar el látigo con que me azota. *Yo lo amo, pero más amo Su Torá...* Y aún si me decepcionara de Él seguiría observando los preceptos de Su Ley. Dios significa religión, pero su Torá significa un modo de vida, y cuanto más morimos por ese modo de vida, más inmortal se hace Él [...] ¿Tú dices que hemos pecado? Seguramente es cierto. ¿Dices que por eso somos castigados? También puedo comprenderlo. Pero quiero que me digas *si existe en el mundo una falta que merezca un castigo como el que hemos recibido* [...] quiero que me digas *si existe en el mundo algún castigo que pueda expiar el crimen cometido con nosotros...* Tal vez digas que ahora no se trata de falta y castigo, sino de un “ocultamiento de Tu rostro”, de una situación en la que abandonaste a los hombres a sus instintos. Entonces quiero preguntarte, Dios, y esta pregunta quema en mí como fuego: *¿qué más, sí, qué otra cosa debe ocurrir para que vuelvas a mostrar Tu rostro al mundo?* Quiero decirte franca y claramente que ahora, más que en cualquier época pasada de nuestro interminable camino de sufrimientos, nosotros, los torturados, los violados, los asfixiados, los enterrados vivos, los quemados vivos; nosotros, los humillados, los ofendidos, los burlados, los asesinados de a millones, nosotros tenemos el derecho de saber: *¿dónde están los límites de tu paciencia?*⁵⁹

Como se puede apreciar, estas palabras son un profundo y desgarrador reproche a la divinidad, semejante al de Job, pero mucho más frontal y directo. Iósl, el personaje, demanda a Dios una respuesta ante tanta injusticia y crueldad; no comprende. Piensa que ni aun siendo culpable de algo, no merecía lo que habían vivido él, su familia y su pueblo. La humillación y maltrato del que han sido víctimas es la fuerza con la que levanta su rostro hacia Dios y le pide cuentas. Es sin dudas un acto insólito, sorprendente, pero entendible. Hay una clara alusión al ocultamiento del rostro divino, pero va más allá de eso. La desesperanza y el ateísmo es el resultado de esta experiencia. Por eso dice que amará más al modo de vida judíos (obedeciendo la Torah) que amando a Dios.

Por último veamos otro fragmento literario pero que ha sido retomado por casi todos los pensadores del Holocausto.

[...] A una señal del jefe del campo, las tres sillas cayeron. Silencio absoluto en todo el campo. En el horizonte el sol se ponía.
-¡Descúbranse! --aulló el jefe del campo. Su voz estaba ronca. Nosotros llorábamos.
-¡Cúbranse!
Luego comenzó el desfile. Los dos adultos ya no vivían. Su lengua colgaba hinchada, azulada. Pero la tercera sogá no estaba inmóvil; el niño, muy liviano, vivía aún...
Más de media hora quedó así, luchando entre la vida y la muerte, agonizando ante nuestros ojos. Y nosotros teníamos que mirarlo bien de frente. Cuando pasé delante de él todavía estaba vivo. Su lengua estaba roja aún, sus ojos no se habían apagado.
Detrás de mí oí la misma pregunta del hombre:
-¿Dónde está Dios entonces?

⁵⁹ Kolitz, Zvi. *Iosl Rákovér habla a Dios*, p. 13-14; 20-21 (las cursivas son nuestras).

Y en mí sentí una voz que respondía:
-¿Dónde está? Ahí está, está colgado ahí, de esa horca...⁶⁰

Este suceso no es totalmente ficción si tomamos en cuenta que se trata de un escrito autobiográfico de Elie Wiesel. Como se puede ver, la respuesta por Dios en Auschwitz es el frío gemido de un agonizante. Lo demás se queda a la imaginación y al misterio. Y con esta incertidumbre cerramos este capítulo. Las respuestas --o, mejor dicho, los intentos de explicar esto-- vendrán en los siguientes dos capítulos.

⁶⁰ Wiesel, Elie. "La noche" en *La noche. El alba. El día*, p. 70.

CAPÍTULO TERCERO

PENSADORES JUDÍOS ANTE LA PREGUNTA POR DIOS EN AUSCHWITZ

En el capítulo anterior hemos planteado la pregunta por Dios en Auschwitz como una reformulación moderna del problema de la teodicea. Como hemos anunciado, no todos los judíos se explicaron el silencio de Dios del mismo modo. Por ejemplo, el escritor y químico italiano Primo Levi sostenía que “sólo por el hecho de haber existido un Auschwitz, nadie debería de hablar de Providencia”¹. Tan dura fue la experiencia concentracionaria que, al parecer, varios años después de haber sobrevivido a la Guerra, se suicidó. Semejante historia se repitió en otros sobrevivientes como Paul Celan, Jean Améry, por mencionar algunos de ellos.

A continuación veamos algunas de las posturas filosóficas más sobresalientes frente a la barbarie de Auschwitz.

3.1 EMMANUEL LÉVINAS

Emmanuel Lévinas (1906-1995) fue un filósofo judío conocedor del Talmud proveniente de Lituania. Estudió con los grandes fenomenólogos Husserl y Heidegger (con quien más tarde rompería). Se estableció en Francia, donde fincó amistad con Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Maurice Blanchot, entre otros. Durante la Segunda Guerra Mundial sirvió como traductor para los Aliados hasta que fue hecho prisionero en

¹ Levi, Primo. *Si esto es un hombre*, p. 271. También, en otra obra, decía Levi lo siguiente: “E sono cose incomprensibili, perché i treni corazzati li hanno fatto i tedeschi, ma i tedeschi li ha fatti Dio, e perché li ha fatti? O perché ha permesso che il Satan li facesse? Per i nostri peccati? E se un uomo no ha peccati? O una donna? E che peccati aveva mia moglie? O che forse una donna come mia moglie deve morire e giacere in una fossa con cento altre donne, e con i bambini, per i peccati di qualcun altro, magari per i peccati stessi dei tedeschi che le hanno mitragliate sull’orlo della fossa?” Cf. Levi, Primo. *Se non ora, quando?*, p. 9-10.

Alemania. Su familia pereció en su país natal a manos de oficiales nazis. Como pensador inauguró la denominada “filosofía de la Otredad”.

Lévinas *in stricto sensu* no es un pensador del Holocausto, sin embargo en 1963 escribe un pequeño comentario llamado *Amar la Torá más que a Dios*. Se trata de una paráfrasis del texto *Iósl Rákover habla a Dios* (citado en la sección 2.5, p. 42-43). En dicho texto el filósofo sostiene que “el verdadero monoteísmo está obligado a responder a las legítimas exigencias del ateísmo”². Es decir, no está fuera de lugar preguntar por Dios ante el mal de Auschwitz, y más aun, es nuestro derecho estar disconformes con el creador en este tipo de casos. Pero, añade, el ateísmo puede ser también “la reacción más simple” ante tanto mal, pues esta reacción no es necesariamente la mejor respuesta³. Lévinas parece no renunciar a Dios --como Levi y otros-- empero propone explicar a Dios de otra manera.

En un primer momento, Lévinas parecería seguir a su compatriota Kolitz en la distinción que hace entre el Dios judío y el Dios cristiano. Vamos este fragmento de *Iósl Rákover*:

Nunca había comprendido plenamente esa expresión de la Guemará que dice: “la venganza es sagrada porque Dios es nombrado antes y después de ella, según esta escrito: ‘Dios de la venganza es nuestro Señor’”. Ahora la entiendo y sé porqué se alegra tanto mi corazón cuando recuerdo que desde hace milenios llamamos a nuestro Señor Dios de la venganza [...] Se me ocurre que la extraña diferencia entre nuestro Dios y aquél en el que creen los pueblos de Europa es que si bien nuestro Dios es el Dios de la venganza, y nuestra Torá está repleta de amenazas de muerte por las más pequeñas faltas, se relata en la Guemará que cuando nuestro pueblo vivía libre en su tierra era suficiente que su Tribunal Supremo condenase una sola vez en setenta años a una persona a la pena de muerte para que pudiese gritar a los jueces: ¡Asesinos! El Dios de otros pueblos, en cambio, llamado “Dios del amor”, ordenó amar a todos los seres creados a su imagen y semejanza. Pero en su nombre se nos asesina sin piedad día tras día, desde hace casi dos mil años⁴.

² Lévinas, Emmanuel. “Amar la Torá más que a Dios” en Kolitz, Z. *Iósl Rákover habla a Dios*, p. 81.

³ *Ibid*, p. 80.

⁴ Kolitz, Zvi. *Iósl Rákover habla a Dios*, p. 15-16. Para Kolitz, el Dios judío es un Dios de la venganza (קָנָם : *kanam*). Probablemente se refiere al *Salmo* 94:1, aunque esta expresión también se encuentra en *Isaías* 34:8; *Deuteronomio* 32:35; *Jeremías* 50:15, *Miqueas* 5:15, etc. ¿Mas esta descripción del Dios judío como “Dios de la venganza”, por un lado, la aceptarían todos los judíos?

A decir verdad, no queda claro si Lévinas afirma que Dios sea el Dios de la venganza, lo más probable es que no. Lo que sí es claro, es que para Lévinas el Dios del cristianismo (el Dios del amor) es notablemente diferente del Dios del judaísmo, pues este Dios está ausente o, mejor dicho, su presencia es intangible. La relación Dios-hombre, nos dice Lévinas, no está planteada como en el cristianismo, en la que Dios está encarnado en una persona (Jesús), sino que dicha comunión consiste en una "relación de espíritus por intermedio de la enseñanza: la Torá"⁵. Esto es: "lo espiritual no se da como una sustancia sensible, sino como una ausencia. Dios se hace concreto no por la encarnación, sino por la Ley"⁶.

Esta oposición entre el Dios de la Torah y el Dios del amor (Dios encarnado) podría tener interesantes consecuencias, en particular sobre lo que dice del *ocultamiento del rostro divino*. Para Lévinas el sufrimiento en el mundo "revela una Dios que, al renunciar a toda manifestación caritativa, apela a la plena madurez del hombre responsable"⁷. De esta manera se establece una diferencia entre el Dios "de los adultos" y el Dios "del cielo de los niños":

Ocultar el rostro para exigir del hombre --sobrehumanamente-- todo, haber creado un hombre capaz de responder, capaz de enfrentar a Dios como acreedor y no sólo como deudor: ¡qué grandeza verdaderamente divina!⁸

Es decir, el Dios de los adultos (el Dios judío) espera madurez y cordura por parte de sus hijos. Y no sólo eso, sino que además concede a sus hijos una igualdad tal que les permite reclamar cuando sufren una injusticia. En cambio, para los que creen en el Dios del "cielo de los niños" (los cristianos) estarían esperando que Dios resolviese sus problemas; sería, según él, una religiosidad infantil.

⁵ Lévinas, Emmanuel. "Amar la Torá más que a Dios" en Kolitz, Z. *Iosl Rákovér habla a Dios*, p. 83.

⁶ Ibid, p. 84.

⁷ Ibid, p. 82.

⁸ Ibid, p. 84.

Veamos entonces esta tabla:

Dios judío	Dios cristiano
- Dios ausente	- Dios encarnado
- Dios de la Torah	- Dios del amor
-Dios de los adultos	- Dios del cielo de los niños

¿Pero esta apreciación es correcta? A nuestro juicio esta categorización contiene implicaciones discutibles:

- 1) Ciertamente en el cristianismo se sostiene que Jesucristo es Dios encarnado pero en el judaísmo no se sostiene, al menos no ampliamente, que Dios esté ausente.
- 2) Efectivamente en el cristianismo se sostiene que Dios es amor, pero también en el judaísmo.
- 3) Es muy aceptable la contraposición entre el Dios de los adultos y el Dios del “cielo de los niños”, pero estas descripciones no representan ni a todo el judaísmo ni a todo el cristianismo, ya que la madurez espiritual o la irresponsabilidad humana se dan en una y otra religión.

En suma, el contraste entre el judaísmo y el cristianismo que va construyendo Lévinas es discutible; sin embargo, podemos rescatar la idea que Dios no ha muerto, sino que está ausente, o que ha “ocultado” su rostro. Algo relevante es que, de acuerdo con el filósofo lituano, Dios nos permite cuestionarlo, confrontarlo de tú a tú, puesto que nos ha enseñado, entre otras cosas, el sentido de la justicia a través de sus preceptos. En ese sentido, no es necesario renunciar a Dios --y mucho menos a su Torah. Lo que hace falta es madurar la experiencia de fe. Ello concierne tanto el judaísmo como al cristianismo, no solamente a uno de ellos.

3.2 RICHARD RUBENSTEIN

Richard Lowell Rubenstein nació en Nueva York en 1924 en el seno de una familia judía asimilada. Estudió en el Hebrew Union College (de corte reformista) y la Universidad de Cincinnati, pero más tarde se volvió hacia el judaísmo conservador estudiando en el Seminario Judío de Teología (Jewish Theological Seminary), de donde se doctoró y se ordenó rabino. Recibió otros doctorados en la Universidad de Harvard y la universidad de Grand Valley State. Desde entonces sus estudios han girado en torno a la religión, filosofía, política y el holocausto. Es considerado como uno de los fundadores de la teología del Holocausto⁹

Influenciado por la teología protestante de Paul Tillich, por un lado, y Thomas Altizer y William Hamilton, por otro, aporta una perspectiva judía a la denominada “teología radical” o “teología de la muerte de Dios”, pero a la luz del genocidio judío¹⁰. En 1966 publica *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism* donde predomina un cierto pesimismo teológico (el cual es entendible dado que apenas habían pasado veinte años después de la Segunda Guerra)¹¹. En 1992 hace una segunda edición de ese libro que se llamará *After Auschwitz. History Theology and Contemporary Judaism*; ahí matiza algunos de sus comentarios y agrega algunas reflexiones pero conservando el mismo espíritu contestatario de la primera edición.

A pesar de que Rubenstein no gozó de mucha aceptación en su comunidad, pues, como veremos, planteaba cosas impensadas, tuvo un importante impacto en la teología judía posterior. Sus tesis no fueron muy bien recibidas porque contradecían las ideas tradicionales de Dios, su providencia y su poder en la historia. Sostiene Rubenstein:

⁹ Ciertamente Rubenstein no es el primero en escribir teología después de Auschwitz, Irving Greenberg e Ignaz Maybaum ya habían hecho algo al respecto. Lamentablemente no nos fue posible conseguir sus textos.

¹⁰ Berkovits reprochará a Rubenstein estas influencias por ser teologías cristianas. Cf. Berkovits, *Eliezer. Faith after Holocaust*, p. 50.

¹¹ En la primera edición de *After Auschwitz* Rubenstein sostenía lo siguiente: “I believe the greatest single challenge to modern Judaism arises out of the question of God and the Death camps. I am amazed at the silence of contemporary Jewish theologians on this most crucial and agonizing of all Jewish issues. How can Jews believe in an omnipotent, beneficent God after Auschwitz?” Cit. en Rubenstein, R. *After Auschwitz*. p. 171

If one accepts this shared view of divine providence, it is impossible to avoid the conclusion that the National socialist extermination of the Jews during the World War II was a fulfillment of God's purposes¹².

El razonamiento es muy sencillo:

- a) Si Dios es un Dios todopoderoso, gobierna la historia de la humanidad.
- b) Si Dios es el que gobierna la historia (es decir, es el Señor de la historia), todo lo que acontece en la historia de la humanidad sucede bajo su permiso y voluntad.
- c) Auschwitz sucedió en la historia de la humanidad.
- d) Por tanto, Dios permitió o quiso que sucediera Auschwitz.

Este razonamiento, que puede ser excesivamente esquemático, plantea claramente un serio problema, pues contradice la idea de que Dios es bueno y que escucha a su pueblo. ¿O acaso Dios quiso que sucediera Auschwitz?

Por ello, Rubenstein precisa:

After the experiences of our times, we can neither affirm the myth of the omnipotent God of History nor can we maintain its corollary, the election of Israel.¹³

Rubenstein reprocha a los teólogos judíos de su tiempo que la mayoría se haya inclinado a pensar que Auschwitz había sido castigo divino¹⁴. Para él esto obedece a una *reducción de disonancia*¹⁵. De acuerdo con esta teoría, una víctima de alguna experiencia traumática, como la de Auschwitz, podría proyectar un sentimiento de culpa, de tal modo que ello le ayude a no perder su creencia religiosa¹⁶.

Y es que muchos judíos ortodoxos, nos cuenta Rubenstein, han pensado que Auschwitz fue, en última instancia, un castigo divino por la desobediencia a los preceptos,

¹² Rubenstein, R. *After Auschwitz*, p. 16-17.

¹³ *Ibid*, p. 20.

¹⁴ *Ibid*, p. 86 y 92.

¹⁵ Siguiendo la teoría de Festinger, Riecken y Schachter, la reducción de disonancia (dissonance reduction) es hacer que elementos disonantes o inconsistentes entre sí encuentren un sentido.

¹⁶ Rubenstein, R. *After Auschwitz*, p. 84-85.

la asimilación moderna y el ateísmo¹⁷. Para estos autores, entre más sufrimiento haya, más pronto llegará el Mesías¹⁸.

Pero si analizamos esta tesis con más detenimiento, podemos ver que no es tanto que Rubenstein crea que Dios quiso que sucediera la matanza de millones de personas, sino que su pretensión es repensar las categorías con las que concebimos a Dios, en este caso, el concepto de divina providencia.

Insofar as God is regarded as uniquely involved in the history and destiny of Israel, as indeed He is in Scripture and rabbinic literature, there is absolutely no way of avoiding the exceedingly painful conclusion that He is the ultimate Author of all that has happened to the people of Israel, including the Holocaust.¹⁹

La consecuencia de esto será una de orden práctico-teológico: dejar de pensar a Dios como el Señor de la historia. Esto es, renunciar a la idea del Dios bíblico, aquel Dios todopoderoso (*Shadai*), Señor de los ejércitos (*Yahveh Sebaot*), el Dios que interviene en la historia para liberar a su pueblo del dominio egipcio o babilónico. Se trata de reconocer que ese Dios no fue capaz de salvarlos de Auschwitz. Ese Dios es el que ha muerto.

Ahora bien, cabe aclarar que no es que de hecho Dios haya muerto, sino que la idea bíblica que se tiene de Dios es la que ya no funciona:

No man can really say that God is dead [...] I am compelled to say that we live in the time of the “death of God”. This is more a statement about man and his culture than about God”. The death of God is a cultural fact... Buber felt this.”²⁰

Esta muerte cultural de Dios constituye entonces un replanteamiento de la idea de Dios. Esto produce una diferencia respecto de los otros teólogos radicales como Hamilton y Altizer, en el sentido de que ellos sí diagnosticaban la muerte de Dios. Rubenstein no, tan

¹⁷ Según Rubenstein, el rabino ortodoxo Elchonon Wassermann (muerto en los campos de concentración en 1941) publicó, a principios de la Segunda Guerra, un libro en yidish donde sostenía que el asalto nazi era un castigo por la infidelidad de los judíos a la Torah y a la tradición. Algo similar sostuvieron más tarde otros judíos ortodoxos como Joseph Isaac Scheersohn y el grupo *Gush Emunim*. Cf. Ibid, p. 160-161.

¹⁸ Ibid, p. 159. Sobre este punto Rubenstein plantea: “Nevertheless, Jewish messianists must face the fact that millions of innocent victims died horribly for the sake of Lord’s plan” (Ibid, p. 171). Es decir, para Rubenstein, sostener que el holocausto sucedió para acelerar la venida del Mesías es peor que plantear la muerte de Dios, pues lo primero implicaría un Dios egoísta y “maquiavélico” [el adjetivo es nuestro].

¹⁹ Ibid, p. 157.

²⁰ Ibid, p. 172.

sólo considera que la idea de Dios es la que debe cambiar²¹. Cuando se refiere a que Buber había presentido esto, está pensando en su obra *El Eclipse de Dios*, en donde también habla de una incapacidad del hombre moderno para “ver” y “hablar” con Dios.

Ciertamente para Rubenstein el hombre “ya no puede pensar a la divinidad como un Dios trascendente, soberano de la historia de la humanidad, que premia y castiga a los hombres y mujeres de acuerdo a sus méritos”; no obstante, esto no significa que haya perdido el “sentido de lo sagrado”²². Es por ello que en esta época, “en lugar de la imagen bíblica de un Dios Creador trascendente, un entendimiento de Dios que dé prioridad a la cercanía inmanente de lo Divino puede ser más creíble”²³.

Rubenstein rechaza entonces conservar la idea tradicional de Dios --que le costó en un principio no haber sido bien aceptado por su comunidad²⁴-- y opta por una visión más mística:

I also believe there is a conception of God which does not falsify or mystify reality, as a system of gaps must do, and which remains meaningful after the death of the transcendent God of History [...] In this conception, God is spoken of as the Holy Nothingness, *das Heilige Nichts*, and, in Kabbalah, as the *En-sof*, that which is without limit or end.²⁵

Se trata de la <<nada sagrada>>, es decir de la radicalización de la teología negativa que se rehúsa a hablar de Dios, de sus atributos (como Maimónides pero aún más lejos).

En resumen, podemos ver que para Rubenstein la idea bíblica de Dios, es decir, la idea del Dios todopoderoso, que salva a su pueblo y gobierna la historia, ha sido refutada por la masacre humana de la Segunda Guerra Mundial. Rubenstein no cree que se trate de un castigo divino ni la muerte de Dios, sino que es la evidencia de que las categorías con las que pensamos a Dios son incorrectas. Para el filósofo, el concepto de Dios es inefable, inaccesible; por tanto, es incorrecto atribuirle propiedades o características. Es necesario

²¹ Para Rubenstein, decir que Dios, en efecto, ha muerto excede los límites del conocimiento humano. Cf. *Ibid*, p. 250.

²² *Ibid*, p. 294.

²³ *Ibid*, p. 295.

²⁴ Braiterman, Zachary. *God after Auschwitz*, pp. 111 y 114.

²⁵ Rubenstein, R. *After Auschwitz*. p. 298.

renunciar a la idea de la trascendencia de Dios y buscar una idea más cercana al hombre. El problema es cómo, pues ¿qué idea de Dios podría ser suficientemente inmanente? Más aún: ¿qué idea inmanente de Dios es compatible con la tragedia de Auschwitz?

3.3 EMIL LUDWIG FACKENHEIM

Emil Ludwig Fackenheim (1916-2003) nació en Alemania, estudió en la Universidad de la Halle y en la Escuela Superior de Estudios del Judaísmo (la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*) bajo la dirección de Leo Baeck. Se ordenó rabino en 1938 pero al estallar los disturbios de la *Kristallnacht* fue enviado al campo de concentración Sachsenhausen. Al cabo de unos meses logró escapar. Finalmente se doctoró y enseñó filosofía en la Universidad de Toronto, Canadá. Los últimos años de su vida los pasó en Jerusalén.

En un simposium internacional de 1967, Fackenheim propuso la idea de agregar una *mitzvah* (precepto) más a los 613 preceptos ya establecidos por la Torah. Se trata del la *mitzvah* 614, la cual prohíbe a los judíos darle una victoria póstuma a Hitler²⁶.

Ya en 1972 Fackenheim escribe *La presencia de Dios en la historia* donde sugiere que Auschwitz fue una catástrofe sin igual en la historia de la humanidad y del pueblo judío, tan terrible que el mundo no podrá ser el mismo después de eso²⁷. En cuanto se refiere a la fe, ésta también sufrió un cambio, pues creer en Dios como antes será imposible...

²⁶ Dice Fackenheim: “We are, first, commanded to survive as Jews, lest the people of Israel perish. We are commanded, second, to remember in our guts and bones the martyrs of the Holocaust, lest their memory perish. We are forbidden, thirdly, to deny or despair of God, however much we may have to contend with Him or with belief in Him, lest Judaism perish. We are forbidden, finally, to despair of the world as the place which is to become the kingdom of God lest we help make it a meaningless place in which God is dead or irrelevant and everything is permitted. To abandon any of these imperatives, in response to Hitler’s victory at Auschwitz would be to hand him yet other posthumous victories”. Cit en Rubenstein, R. *After Auschwitz*, p. 180.

²⁷ Fackenheim, Emil. *La Presencia de Dios en la historia*, p. 135.

El teólogo moderno, judío o cristiano, no puede afirmar la presencia de Dios en la historia, sino, como mucho, su providencia sobre ella, providencia causada por un Dios que de algún modo puede utilizar la naturaleza y al hombre en la historia, pero que está ausente en la historia. [...] Pero] ¿cómo puede uno creer en una historia providencial y sin embargo tomar en serio el vasto mal que se da en ella?²⁸

Aquí el autor parece contradecirse, pues, por un lado, niega la presencia de Dios y afirma su providencia; luego duda de esta última posibilidad al confrontarla con el mal. ¿Qué entiende Fackenheim por presencia de Dios y providencia? ¿En qué se diferenciarían? Ello no queda claro. Sea como fuere, lo que sí queda claro es que para Fackenheim “el marco midrásico ha sido destrozado para siempre por Auschwitz; el Dios de la historia ha muerto”²⁹.

En *To mend the world* (1982) Fackenheim introduce conceptos cabalísticos para explicar el fenómeno de Auschwitz. Por ejemplo, para la ausencia de Dios, Fackenheim sostiene que los “vasos están rotos” y que la presencia de Dios (la *shekinah*) está en exilio”, por lo que Dios se encuentra en un estado de *tzimtzum*, es decir, de contracción o “retirada del mundo”³⁰.

Para Fackenheim, Auschwitz es una catástrofe y una ruptura sin parangón en la historia:

Historical continuity is shattered because “at Auschwitz not only man died but also the idea of man”; because our “estrangement from God” has become so “cruel” that even if He were to speak to us, we have no way of understanding how to “recognize Him”. We need a new departure and a new category because the Holocaust is not a “relapse into barbarism”, a “phase in an historical dialectic”, a “radical but-merely-“parochial” catastrophe. It is a total rupture”³¹

Recurriendo a la célebre frase de Elie Wiesel de que no sólo el hombre sino la idea del hombre ha muerto, Fackenheim considera necesario una nueva categoría para pensar lo sucedido.

²⁸ Ibid, p. 29.

²⁹ Ibid, p. 98.

³⁰ Fackenheim, Emil L. *To mend the world*, p. 253.

³¹ Ibid, p. 250.

Por último, Fackenheim señala una gran diferencia entre los judíos y los cristianos: mientras que para los cristianos se tiene la certeza de haber sido redimido por Jesús, por medio de su sacrificio, los judíos no tienen tal seguridad, viven, por tanto, en un “mundo no redimido”, pues aún están a la espera de su redentor, el Mesías. De tal forma que es siempre posible que “esa promesa sea falseada por la historia, que la destrucción absoluta pueda ocurrir y que nada quede”³². A la luz de este horizonte interpretativo, el Holocausto necesariamente se leerá de diferente manera por los judíos y cristianos.

En suma, vemos en Fackenheim un reforzamiento de la idea de la muerte de Dios como Señor de la historia. Ahora bien, lo que no queda claro, es qué entiende Fackenheim por providencia. Tal vez esta confusión sea meramente de palabras y no tenga mayor relevancia. Lo que sí deja claro el filósofo es que la idea de la presencia de Dios en la historia ha sido refutada por Auschwitz (como Rubenstein sostiene). Normalmente se entiende la providencia como el gobierno o la intervención de Dios en la historia. Evidentemente el autor considera que esta intervención no se dio en los *Lagern*. Una diferencia salta respecto al planteamiento de Rubenstein, y es que Fackenheim no parece defender ninguna religiosidad. Auschwitz es una ruptura total. La única manera de “reparar el mundo” será por medio de actos de arrepentimiento (*tikunim*).

3.4 ELIEZER BERKOVITS

Eliezer Berkovits (1908-1992) fue un rabino ortodoxo moderno que se formó en Berlín, pero al estallar la Segunda Guerra se mudó a Inglaterra, vivió en Australia, Estados Unidos e Israel. Buena parte de sus obras las hizo cuando era profesor en la Universidad de Chicago.

En primer lugar, Berkovits hace una distinción entre aquellos que tuvieron la experiencia concentracionaria y aquellos que no. Por esta razón, hablar de fe en uno y otro

³² Ibid, p. 251.

caso es distinto. Es por ello que una persona que no vivió el Holocausto no puede comparar su fe con aquellos que sí vivieron esa experiencia. Dice Berkovits:

The pious believer who was not there but meekly submits, not to his own destruction, but to that of six million of his brethren, insults with his faith the faith of the concentration camps.³³

Este comentario es aún más interesante si consideramos que Berkovits no estuvo en ningún campo de concentración, ya que logró escapar del *Judenrein* a tiempo.

Para el rabino, la pregunta por Dios en Auschwitz no sólo es legítima sino necesaria y consecuente, pues constituye una expresión sincera de la misma fe religiosa.

When Elie Wiesel's Night, at the hanging of the little boy, someone asks: "Where is God now?" it is the right question to be asked. Not to ask it would have been blasphemy. Faith cannot pass by such horror in silence. Faith, because it is trust in God, demands justice of God. It cannot countenance that God be involved in injustice and cruelty. And yet, for faith God is involved in everything under the sun. What faith is searching for, if not to understand fully, at least to gain a hint of the nature of God's involvement [...] The man of faith questions God because of his faith [...] There is no weakening of faith here. On the contrary. It is the very power of the faith that lends force to the accusation.³⁴

Berkovits alude al pasaje de *La noche* de Elie Wiesel que citamos en el capítulo al final del capítulo anterior. La respuesta ante este acontecimiento, nos dice el rabino, fue el silencio de Dios:

Unfortunately, unlike the case of Job, God remained silent to the very end of the tragedy and the millions in the concentration camps were left alone to shift for themselves in the midst of infinite despair [...] To the very end God remained silent and hiding. Millions were looking for him --in vain. They had heard of Him by the hearing of the ear, but what was granted to their eyes to behold was "dust and ashes", into which they --and everything dear to them-- were turned. There were two Jobs at Auschwitz: the one who belatedly accepted the advice of Job's wife and turned his back on God, and the other who kept his faith to the end, who affirmed it at the very door of the gas chambers...³⁵

Aquí Berkovits nos habla de dos reacciones humanas ante el silencio u ocultamiento de Dios: 1) la pérdida de fe en Dios, y 2) la perseverancia de la fe en Dios.

³³ Berkovits, Eliezer. *Faith after Holocaust*, p. 5.

³⁴ *Ibid*, p. 68.

³⁵ *Ibid*, p. 69.

Para Berkovits, el Job que logró mantener su fe en Auschwitz lo hizo porque tenía una fe “sobrehumana”; pero al que la perdió, no se le puede culpar por ello³⁶.

A diferencia de otros judíos ortodoxos, Berkovits sostiene que lo que sucedió durante el Holocausto no fue, de ningún modo, un castigo, sino una “injusticia absoluta”, una injusticia “permitida por Dios” (“countenanced by God”)³⁷. En ese sentido, esta tesis no está reñida con la idea de Dios como Señor de la historia. Aquí su poder no sería puesto en duda. Lo que sí entraría en serios cuestionamientos sería la bondad de Dios.

Así como Berkovits habla de dos “Jobs”, también habla de varios “Auschwitces”. Esto es: las destrucciones del Templo de Jerusalén y sus consecuentes dispersiones; la expulsión de España y otros países; las múltiples masacres a lo largo de la historia; las cruzadas, etc., son reflejo de varias catástrofes del pueblo judío. Es por esta razón que dice que la “experiencia de la ausencia de Dios no es nueva, cada generación tiene su Auschwitz... cada generación tiene su teología radical”³⁸. Esto marca una enorme diferencia con Rubenstein y Fackenheim, pues para ellos, el genocidio judío de la Segunda Guerra Mundial sí fue inédito y único.

Del mismo modo, el problema de la fe para los sobrevivientes de las catástrofes anteriores no es distinto del problema de la fe de la generación que sufrió el Holocausto:

The shock of those who perished in or lived through the destruction of the Jewish commonwealth of antiquity or the Crusades or the Chmelnicki period was not much different from the experience of our generation... Did the Jews massacred in the Rhinelands in the eleventh and twelfth centuries have less reasons to ask where God was while those horrors descended upon them than the Jews at Auschwitz and Treblinka? [...] While in absolute terms the horrors of the German death camps by far surpassed anything that preceded it, in terms of subjective experience the impact of the catastrophe on the major tragic occasions of Jewish history was no less intense than the impact of the horrors of our own experience. The problem of God's providential presence is always raised in relationship with man's subjective experience of His presence. The objective quantitative magnitude of the tragedy has little to do with it. It is for this reason that while the holocaust is unique in the objective magnitude of its inhumanity, it is not unique as a

³⁶ Ibid, p. 4-5.

³⁷ Ibid, p. 89.

³⁸ Ibid, p. 98-99.

problem of faith resulting from Jewish experience. Indeed, one might say that the problem is as old as Judaism itself.³⁹

Aquí Berkovits plantea una distinción importante: Auschwitz es una catástrofe cuantitativamente peor que otras catástrofes en la historia de la humanidad (y más aún en la historia del pueblo de Israel), pero cualitativamente semejante a otras catástrofes anteriores. En este sentido, podemos decir que hay una coincidencia con lo que dice Steven Katz sobre que Auschwitz es fenomenológicamente único, no tanto por la cantidad de muertos, sino por la forma y la intención con la que fueron asesinados (véase sección 2.2, p. 32).

Pero existe otra diferencia aún más relevante con respecto a los que otros teólogos judíos sobre el Holocausto han planteado: la no originalidad de la pregunta por Dios en la historia. Como hemos visto con Fackenheim y Rubenstein, ellos plantean que Auschwitz ha sido un parte aguas en la historia contemporánea, y más aún para la historia del judaísmo. Empero, para Berkovits --que bajo su situación de rabino ortodoxo, podríamos presumir que tuvo una vida más religiosa-- esto no es así. La pregunta por Dios en la catástrofe se ha hecho repetidas veces y cada una de ellas ha sido igual de dramática y extrema. Esto sugiere un contraste sustancial con respecto a otros autores del Holocausto.

Berkovits, a diferencia de Fackenheim y Rubenstein sí cree en el Dios de la historia, que interviene castigando a los pecadores y beneficiando a los justos⁴⁰. Por eso, para él, la tragedia de Auschwitz no hace más que replantear el viejo problema de la teodicea⁴¹. Y la respuesta para Berkovits puede entenderse como un <<ocultamiento del rostro divino>> (*satar panim* סָתַר פְּנֵיָהּ) --concepto que vimos en la sección 1.3, p. 17--. Para Berkovits este ocultamiento tiene dos manifestaciones⁴²:

- 1) Como juicio y castigo divino, expuesto en *Deuteronomio* 31:17-18 (cit. en la sección 1.3, p. 17).
- 2) Como aparente indiferencia de Dios ante el mal, expuesto en el *Salmo* 44: 22-26.

³⁹ Ibid, p. 90.

⁴⁰ Ibid, p. 91-92.

⁴¹ Ibid, p. 94.

⁴² Ibid, p. 94-95.

Pero por causa de ti nos matan cada día;
somos contados como ovejas para el matadero.
¡Despierta! ¿Por qué duermes, Señor?
¡Despierta! No te alejes para siempre.
¿Por qué escondes tu rostro,
y te olvidas de nuestra aflicción y de la opresión nuestra?
Porque nuestra alma está agobiada hasta el polvo
y nuestro cuerpo está postrado hasta la tierra,
¡levántate para ayudarnos!

Ahora bien, Berkovits sostiene que este fenómeno es exclusivo del judaísmo. Es decir, considera que esta idea del ocultamiento del rostro de Dios no puede ser adoptado por el cristianismo.

The hiding God can hardly be an authentic Christian idea. The entire purpose of the incarnation in Christianity is salvation. To lift man out of his profane existence and give him reality as a new being in the realm of eternity. This is the function of the savior, to be accomplished in the epiphany of the Christian faith. By its very nature it can be achieved by a God who reveals himself; by the visible breaking of the transcendental into the realm of the profane. The very nature of this God incarnate is divinity made manifest [...] A savior God cannot not save. If he is in hiding, he does not save. If he does not save, he is not; his death is final and irrevocable.⁴³

Como podemos ver, para Berkovits el Dios que se oculta no puede ser el Dios cristiano, ya que éste es un Dios encarnado, presente y salvador. Nuevamente nos encontramos aquí con una diferenciación entre el Dios judío y el Dios cristiano. Pero ¿entonces por qué para algunos teólogos y filósofos insisten en que Auschwitz confronta tanto al judaísmo como al cristianismo?

Para Berkovits, el drama de la pregunta por Dios en Auschwitz no puede ser propiamente un pregunta “judeo-cristiana”. La respuesta puede ser la del Dios que se oculta (*El mistater*). Mas esto funcionará solamente para el judaísmo y no para el cristianismo. En ese sentido Berkovits --y lo veíamos desde el principio-- rechaza la idea de “tradicón judeo-cristiana”. Ciertamente para el cristianismo Jesús es Cristo (el Mesías esperado), el Salvador, Dios. Y su acción debe ser por tanto redentora, constante y prodigiosa. Un genocidio como el de los judíos pero en el cristianismo hubiera traído problemas semejantes a los cristianos que actualmente Auschwitz arroja a los judíos.

⁴³ Ibid, p. 64.

Si esto es así, se abre un problema: ¿dónde quedó la idea de que se trata del mismo Dios, el Dios de Abraham, Isaac, Jacob y Moisés? ¿No hay finalmente un Dios común entre judíos y cristianos?

A pesar de este ocultamiento, dice Berkovits, el Dios del judaísmo no deja de ser un Dios que salva⁴⁴. Ello se demuestra en los siguientes dos pasajes de *Isaías*.

Verdaderamente tú eres Dios que te ocultas,
Dios de Israel, que salvas.⁴⁵

Y en otra parte del mismo texto:

»Esperaré, pues, a Yahveh,
el cual escondió su rostro de la casa de Jacob.
En él confiaré.⁴⁶

Vemos con esto que el ocultamiento de Dios no es una simple característica sino que es parte constitutiva del Dios de Israel, al menos eso es lo que intenta mostrar Berkovits.

Ahora bien, Berkovits recurre a la figura del sacrificio para explicar el genocidio. Es decir, no sólo se trató de un ocultamiento del rostro de Dios, sino además fue un sacrificio.

Según Berkovits el sufrimiento del inocente es esencial en el judaísmo, pues desde el inicio, con la tentativa de sacrificio de Isaac, ello quedó manifiesto. Además esta característica vendría ligada a la idea del pueblo elegido.

To be chosen by God is to be chosen for bearing the burden of God's long-suffering silences and absences in history. It is for this reason that at the beginning of Israel's history, stands the Akedah, the binding of Isaac. Abraham was not guilty, nor was the sacrifice desired of him, punishment. It was initiation into the sacrificial way of the Chosen Ones.⁴⁷

⁴⁴ Ibid, p. 65.

⁴⁵ *Isaías* 45:15.

⁴⁶ Ibid 8:17.

⁴⁷ Berkovits, Eliezer. *Faith after Holocaust*, p. 124.

Esta condición de víctima inocente, pronta a inmolar, se concretaría en un mejor modo con la figura del “Siervo doliente” de *Isaías*, que es, por cierto, el mismo pasaje con el que los cristianos ven anunciada la llegada de Jesús.

[He aquí que mi siervo será ...]
Despreciado y desechado entre los hombres,
varón de dolores, experimentado en sufrimiento;
y como que escondimos de él el rostro,
fue menospreciado y no lo estimamos.
Ciertamente llevó él nuestras enfermedades
y sufrió nuestros dolores,
¡pero nosotros lo tuvimos por azotado,
como herido y afligido por Dios!
Mas él fue herido por nuestras rebeliones,
molido por nuestros pecados.
Por darnos la paz, cayó sobre él el castigo,
y por sus llagas fuimos nosotros curados.
Todos nosotros nos descarriamos como ovejas,
cada cual se apartó por su camino;
mas Yahveh cargó en él
el pecado de todos nosotros.
Angustiado él, y afligido,
no abrió su boca;
como un cordero fue llevado al matadero;
como una oveja delante de sus trasquiladores,
enmudeció, no abrió su boca.
Por medio de violencia y de juicio fue quitado;
y su generación, ¿quién la contará?
Porque fue arrancado de la tierra de los vivientes,
y por la rebelión de mi pueblo fue herido.
Se dispuso con los impíos su sepultura,
mas con los ricos fue en su muerte.
Aunque nunca hizo maldad
ni hubo engaño en su boca,
Yahveh quiso quebrantarlo,
sujetándolo a padecimiento.
Cuando haya puesto su vida en expiación por el pecado,
verá descendencia, vivirá por largos días
y la voluntad de Yahveh será en su mano prosperada.
Verá el fruto de la aflicción de su alma
y quedará satisfecho;
por su conocimiento justificará
mi siervo justo a muchos,
y llevará sobre sí las iniquidades de ellos.
Por tanto, yo le daré parte con los grandes,
y con los poderosos repartirá el botín;
por cuanto derramó su vida hasta la muerte,
y fue contado con los pecadores,
habiendo él llevado el pecado de muchos
y orado por los transgresores.⁴⁸

⁴⁸ *Isaías* 53:3-12.

Esta víctima inocente no cometió ninguna falta, sin embargo, paga los pecados de todos los demás. Para Berkovits, los muertos en las cámaras de gas fueron víctimas de sacrificio, fueron “crucificados”⁴⁹. Mas este sufrimiento no fue en vano. Ello ayudará a acelerar la llegada del Mesías (para el judaísmo la primera y única llegada del Mesías).

Nothing of the sorrow and the suffering was in vain, for all the time the path was being paved for the Messiah. Not a single tear was wasted, for all of it will be vindicated in his coming. Only messianic redemption can lend meaning and bring justification to Israel's martyrdom.⁵⁰

Esto último coloca a Berkovits en la línea tradicional de explicación ortodoxa sobre el Holocausto, es decir, que el sufrimiento en los campos de concentración aceleraría la llegada del Mesías (véase la nota 140 de este capítulo).

Ahora bien, es curioso que a pesar de que Berkovits está tan peleado con el cristianismo⁵¹, haya recurrido a la idea de “crucifixión” para ilustrar el sufrimiento del pueblo judío.

Finalmente, el silencio u ocultamiento de Dios no es definitivo. El destino del pueblo de Israel aún tiene esperanza:

It is because God allowed his countenance to shine upon man that he is what he is. Only because of that does he know of the absence of God. But thanks to that, he also knows that God's absence, even at Auschwitz, is not absolute. Because of that it was possible for many to know God even along the path to the gas chambers. There were many who found him even in his hiding [...] No, the holocaust is not all the Jewish history, nor is its final chapter.⁵²

⁴⁹ Berkovits, Eliezer. *Faith after Holocaust*, p. 126.

⁵⁰ *Ibid*, p. 152.

⁵¹ No hay que olvidar de que para Berkovits, el cristianismo condujo al Holocausto: “After nineteen centuries of Christianity, the extermination of six million Jews, among them one and a half million of children, carried out in cold blood in the very heart of Christian Europe, encouraged by the criminal silence of virtually all Christendom including that of an infallible Holy Father in Rome, was the natural culmination of this bankruptcy... In order to specify the Christian conscience it is said that the Nazis were all children of Christianity. They were the fruit of nineteen centuries of Christianity [...] What started at the Council of Nicea was duly completed in the concentration camp and the crematoria”. *Ibid*, p. 41.

⁵² *Ibid*, p. 136.

Será la libertad y la responsabilidad humana los elementos imprescindibles en esta época⁵³. La historia deberá ser responsabilidad del hombre.

Granting him freedom and calling him to responsibility, God has expressed his confidence in his creature, man. This, notwithstanding man's disappointing performance in history, remains for the Jew the foundations of his optimism.⁵⁴

Aquí vemos una coincidencia con el “Dios de los adultos”, propuesto por Lévinas. La santidad a la que está llamado el hombre será un punto decisivo para una nueva vida. Su actuar será la manera de redimirse. Por ello, el “reino de Dios”, pues, deberá construirse aquí en la Tierra⁵⁵.

En suma, vemos que Berkovits ha planteado desarrollos teológico-filosóficos más amplios que los otros autores vistos. A diferencia de otros filósofos del Holocausto, como Rubenstein y Fackenheim, Berkovits, no considera que Auschwitz sea el crimen más grande jamás cometido; ello no implica minimizar su dimensión terrorífica, simplemente coloca la pregunta por Dios en Auschwitz junto con otras preguntas por Dios en otros puntos de la historia del pueblo judío. Ha profundizado en el fenómeno del ocultamiento de rostro de Dios, pero adjudicándolo exclusivamente al judaísmo. Su pugna con el cristianismo no le ha impedido apropiarse de ciertas expresiones, como que el pueblo judío fue crucificado durante Auschwitz y que es el Siervo doliente. Por último, enfatiza la libertad humana, como condición de posibilidad de una nueva vida.

⁵³ Ibid, p. 107.

⁵⁴ Ibid, p. 61.

⁵⁵ Ibid, p. 63.

3.5 ZACHARY BRAITERMAN

Zachary Braiterman (1963-) es un académico judío relativamente joven que estudió en la Universidad de Massachussets y se doctoró en la Universidad de Standford en 1995. Es conocedor de la Biblia, el Talmud y la mística judía. Ha trabajado temas de religión, filosofía y estética en varias universidades de Estados Unidos.

En contraposición con la teodicea tradicional, Braiterman propone el término “anti-teodicea” (*antitheodicy*), como la teología según la cual se rehúsa a justificar, explicar o aceptar la relación entre Dios y el mal (o el sufrimiento). Pero aclara: esta teodicea “aunque suele rozar en la blasfemia, no constituye un ateísmo”⁵⁶.

Antitheodicy inverts the focus of theodicy. It represents a type of religious thought in which human persons (not God) occupy central attention. Rather than defend God or accept catastrophe, the authors of antitheodic statements justify human figures and reject suffering along with rewards.⁵⁷

Y justamente los representantes de esta nueva corriente en el judaísmo serían, según Braiterman: Rubenstein, Fackenheim y Berkovits. Pero a diferencia de lo que postulan estos autores, esta teodicea ya estaba en la misma tradición judía. Dice Braiterman:

Indeed, I argue that antitheodic response of Rubenstein, Berkovits and Fackenheim to suffering does not constitute a complete novum in Jewish intellectual history. Many classical authors had already responded to the evil of their times with many of the same antitheodic positions found in the post-Holocaust thought.⁵⁸

Es decir, para Braiterman las respuestas “anti-teodiceicas” de estos filósofos no son del todo nuevas, sino que ya habían sido dadas por la misma tradición.

Classical Jewish response to suffering swings between theodic and antitheodic modes of discourse --between the book of Deuteronomy and the book of Job.⁵⁹

⁵⁶ Braiterman, Zachary. *God after Auschwitz*, p 4.

⁵⁷ *Ibid*, p. 37.

⁵⁸ *Ibid*, p. 13.

⁵⁹ *Ibid*, p. 38.

Braiterman reprocha a los filósofos judíos *después del Holocausto* las fuentes de donde basan sus teorías “anti-teodiceicas”. De Rubenstein, señala que su referencia es fundamentalmente la *Agadah*. A Berkovits y Fackenheim les reprocha el haber ignorado la tradición medieval y mística. Rubenstein y Fackenheim sí hacen referencias a algunos conceptos cabalísticos (como *tikun*, *tzimtzum*, etc.) pero no son precisos. En suma, para Braiterman, estos pensadores hacen sus consideraciones sobre el Holocausto sobre una base bíblica y rabínica “muy selectiva”⁶⁰.

De acuerdo con Braiterman el Dios de la historia “caricaturizado” por Rubenstein “duramente representa la idea normativa de Dios en los textos judíos”⁶¹.

Para Braiterman, Rubenstein no alcanzó a desarrollar una verdadera nueva corriente de pensamiento. Falló, “en forzar a los autores de la Biblia hebrea y el Midrash rabínico para hablar persuasivamente en su propia voz *después del Holocausto*”⁶². Y a pesar de que Rubenstein reconoce que la *Agadah* no es monolítica, “encuentra solamente enseñanzas rabínicas uniformes”⁶³.

With this assumption in place, Rubenstein, as it were, reads only “half” of any given traditional text. That is, he consistently ignores half of the text in order to condemn the psychological implications of the half he has read. Yet, his approach to these very texts proves inconsistent. His own use of classical texts undermines his own rhetoric of irretrievable rupture and his own misreading of tradition.⁶⁴

Es decir, Rubenstein, al seleccionar determinados pasajes de la tradición, rechaza eso que él mismo “unilateralmente” ha construido⁶⁵. Por eso remata Braiterman:

Working in a virtual vacuum, his own theological and hermeneutical revisions contradict the Judaism taught by nearly all of the rabbi, scholars, and theologians of the time.⁶⁶

Hay que decir que Braiterman presume conocer mejor la tradición rabínica que Rubenstein. Finalmente, ante el problema del mal en el siglo XX, Braiterman plantea que

⁶⁰ Ibid, p. 36.

⁶¹ Ibid, p. 93.

⁶² Ibid, p. 101.

⁶³ Ibid, p. 102.

⁶⁴ Ibid, p. 102.

⁶⁵ Ibid, p. 109.

⁶⁶ Ibid, p. 109.

en lugar de ver al cielo y preguntar por Dios, deberíamos preguntarnos por la actuación del hombre. Y es que, si Dios creó al hombre libre, aquél respetará su libertad, aun cuando éste abuse de ella⁶⁷.

Ahora bien, no es que Dios haya muerto, el establecimiento del Estado de Israel y la victoria del la Guerra de los seis días de 1967 reivindican a Dios y su providencia⁶⁸.

Sobre Fackenheim, Braiterman señala que su teología después de la década de 1967 cambió radicalmente, pues en un escrito anterior (1964) intitulado *On the Eclipse of God*, mantenía lo siguiente:

There is no experience... that can possibly destroy religious faith. Good fortune reveals the hand of God; bad fortune, if it is not a matter of just punishment, teaches that God's ways are unintelligible, not that there are no ways of God... Religious faith can be, and is, empirically verifiable; but nothing empirical can possibly refute it.⁶⁹

Tres años después Fackenheim abandonaría esta idea de Dios y tomaría una postura política más sionista. Y es que tal parece que hay una gran diferencia entre escribir antes y después de la victoriosa Guerra de los Seis, pues las sobrevivencia del Estado de Israel antes de aquella hazaña era más insegura⁷⁰.

3.6 HANS JONAS

Hans Jonas (1903-1993) fue un judío que en su juventud había sido muy religioso y activista. Estudió filosofía y teología en Friburgo, Heidelberg y Berlín, donde estudió con Edmund Husserl y Martin Heidegger. Finalmente se doctoró en Marburgo bajo la dirección de Rudolf Bultman con una tesis sobre san Agustín. Cuando llegó Hitler al poder rompió

⁶⁷ Ibid, p. 114.

⁶⁸ Ibid, p. 122.

⁶⁹ Cit. en Braiterman, Zachary. *God after Auschwitz*, p. 138.

⁷⁰ Ibid, p. 175.

con Heidegger y se trasladó a Inglaterra, y poco más tarde a Palestina. Posteriormente se unió a la brigada judía del ejército británico para luchar contra Alemania. Su madre murió en Auschwitz. Desde entonces enseñó filosofía especializándose en gnosticismo, ética, ciencia y tecnología. Vivió en Israel, Canadá y Estados Unidos.

Aunque Hans Jonas no es propiamente un filósofo “después del Holocausto” hizo una enorme aportación en este terreno con su pequeño pero sustancioso ensayo “El concepto de Dios después de Auschwitz” (1984). Ahí, renuncia a la idea de Dios omnipotente, Señor de la historia. En contraste con las grandes tradiciones teológicas judías --y cristianas-- se inclina a pensar a Dios como un Dios “sufriente”, que “deviene” y no es todopoderoso. Este Dios, dice Jonas...

Es un Dios que surge en el tiempo en lugar de poseer un ser perfecto que permanece eternamente idéntico así mismo. Esta idea de un devenir divino está sin duda en contradicción con la tradición griega platónica-aristotélica, que desde su incorporación en la tradición teológica judeo-cristiana usurpó de alguna manera una autoridad para sí, que según los auténticos criterios judíos (y también cristianos) no les corresponde en absoluto. Se declaran como atributos de Dios la transtemporalidad, la impasibilidad y la inmutabilidad. Y la contraposición ontológica, que el pensamiento clásico había sostenido entre ser y devenir, donde el devenir es inferior al ser y característico del mundo corpóreo más bajo, excluyó cualquier sombra de un devenir del ser puro y absoluto de la divinidad.⁷¹

Como se puede ver, Jonas se distancia de la metafísica platónico-aristotélica que, a diferencia de la filosofía de Heráclito, sostenían la inmutabilidad de los entes. Estas filosofías, no sólo influyeron en el cristianismo sino también en el judaísmo. Ahora bien, este Dios es un Dios *preocupado* por su creación, es decir, no es un Dios “alejado, separado y cerrado en sí mismo, sino involucrado en aquello por lo que se preocupa”⁷².

De alguna manera, por un acto de sabiduría insondable o de amor o cualquier otro motivo divino, renunció a garantizar la satisfacción de sí mismo por su propio poder, y lo hizo después de haber renunciado ya por medio de la Creación misma a ser el todo del todo. Con ello llegamos a lo que tal vez pueda ser el punto más crítico de nuestra aventura teológica especulativa: ¡No es un Dios omnipotente! Sostengo, en efecto, que en virtud de nuestra imagen de Dios y toda nuestra relación con lo divino, no podemos mantener ya la doctrina tradicional (medieval) de un poder divino absoluto e ilimitado.⁷³

⁷¹ Jonas, Hans. “El concepto de Dios después de Auschwitz” en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 203.

⁷² *Ibid.*, p.205.

⁷³ *Ibid.*

Esta idea de Dios no-omnipotente contrasta con lo que hemos visto en el primer capítulo donde Dios se plantea como un Dios todopoderoso (*Shadai*), liberador de su pueblo. Esto es: contrario a lo que la tradición judía y cristiana en general sostienen, Jonas plantea que Dios voluntariamente cedió parte de su poder para darle autonomía radical al hombre.

Del mero concepto de poder se sigue que la omnipotencia es un concepto contradictorio en sí, que se anula a sí mismo y que resulta absurdo. Su situación es la misma que la de la libertad en el ámbito humano. Lejos de que ésta comience donde acaba la necesidad, la libertad consiste y vive en el medirse con la necesidad. Al separarla del reino de la necesidad, se priva a la libertad de su objeto y sin él se vuelve tan nula como la fuerza sin resistencia. La libertad absoluta sería una libertad vacía que se anula así misma. Lo mismo vale también para el poder, que sería vacío si fuera absoluto y único [...] Entonces el poder absoluto, en su soledad, no tendría objeto sobre el que pueda ejercer su efecto, pero como poder sin objeto, un poder es impotente y se anula así mismo. <<Omni>> equivale aquí a <<cero>> [...] pues] un poder que no encuentra ninguna resistencia en el otro de su relación, es igual que ningún poder en absoluto. Un poder sólo puede entrar en acción en relación con algo que también tiene poder.⁷⁴

De acuerdo con este razonamiento no puede haber poder absoluto y unilateral, debe de haber algo con lo que se confronte. Es ahí donde entra la libertad del hombre. El problema del mal en un mundo creado por Dios, que es la pregunta fundamental de la teodicea, se reformula bajo esta nueva óptica.

La omnipotencia divina sólo puede coexistir con la bondad divina al precio de la absoluta insondabilidad de Dios, es decir, de su carácter enigmático [...] Sólo de un Dios del todo incomprensible se puede decir que al mismo tiempo es absolutamente bueno y omnipotente y que tolera, sin embargo, el mundo tal como es. Dicho de otra manera más general, los tres atributos en cuestión --bondad absoluta, omnipotencia y comprensibilidad-- están en una relación tal que cualquier conexión de dos de ellos excluye el tercero. Por tanto, la pregunta es: ¿Cuáles de ellos son verdaderamente integrales para nuestra concepción de Dios y por tanto inalienables, y qué tercer atributo debe ceder como al menos fuerte a la pretensión de los otros dos? La bondad, es decir, el querer bien, es ciertamente inseparable de nuestro concepto de Dios y no puede ser restringido. La comprensibilidad o conocibilidad está doblemente condicionada: por la esencia de Dios y por las limitaciones del ser humano, y en última instancia está sujeta a la limitación, pero bajo ninguna condición puede ser totalmente negada. El *Deus absconditus*, el Dios oculto, es una idea propiamente ajena a la fe judía [...] Después de Auschwitz podemos decir, más decididamente que nunca, que una divinidad omnipotente o bien no sería infinitamente buena o bien totalmente incomprensible... Mas, si Dios ha de ser comprensible en cierto modo y hasta cierto grado (y debemos sostener esto), entonces su ser-bueno debe ser compatible con la existencia del mal, y sólo puede serlo si no es omni-potente. Sólo de esta manera podemos seguir sosteniendo que es comprensible y bueno y que, sin embargo, existe el mal en el mundo. Y, puesto que ya

⁷⁴ Ibid, p. 206.

vimos que el concepto de la omnipotencia es en sí mismo dudoso, es este el atributo del que hemos de prescindir.⁷⁵

Explicuemos este pasaje muy brevemente. Dado que hay mal en un mundo creado por un Dios supuestamente bueno y todopoderoso es necesario replantearse alguna o todas las nociones que están en juego. Como no se pone en duda la bondad divina se pone en duda la omnipotencia y la comprensibilidad de Dios. Jonas no quiere renunciar a la comprensibilidad de Dios, por lo que renuncia a la omnipotencia.

Para Jonas, Dios permaneció en silencio en Auschwitz, y “no intervino porque no quiso, sino porque no pudo”⁷⁶. Es lo que en la mística judía de Isaac Luria se llama *tzimtzum* (que ya otros de los autores judíos vistos han pensado). Se trata de la contracción o autolimitación divina para dar cabida a la creación (el *En-sof*). Por eso, siguiendo Jonas una imagen mítica ficcional para ilustrar su teoría, sostiene:

Renunciando a su propia invulnerabilidad, el eterno fondo del mundo permitió a éste que existiera. Todas las creaturas deben su existencia a esta autonegación y recibieron gracias a ella todo lo que había por recibir del más allá. Una vez que se ha entregado por completo al mundo y a su devenir, Dios ya no tiene nada que dar. Ahora le toca al ser humano darle lo suyo a Dios. Y lo puede hacer procurando, en los caminos de su vida, que no se convierta en motivo para que Dios se arrepienta de haber permitido el devenir en el mundo.⁷⁷

De acuerdo con esta concepción, Dios es un Dios creador bueno e inteligible pero que voluntariamente renunció al poder absoluto para crear a la humanidad. Es por ello que cuando existe el mal no es porque Dios lo haya querido así sino porque Dios nos dio la libertad de actuar como quisiéramos. Dios se negó a sí mismo para darnos a nosotros la libertad de ser y actuar como decidamos.

⁷⁵ Ibid, p. 207-208.

⁷⁶ Ibid, p. 209.

⁷⁷ Ibid, p. 211.

Conclusiones

Hemos expuesto los planteamientos filosófico-teológicos de Lévinas, Rubenstein, Fackenheim, Berkovits, Braiterman y Jonas para conocer algunas de las posturas de pensadores judíos sobre la pregunta por Dios en la historia. Desde luego este estudio no ha sido exhaustivo, pero ha tratado de ser lo más representativo posible. Al final de cada tratamiento de autor, hemos redactado un pequeño resumen para retener sus planteamientos principales. El balance final de todas estas posturas lo haremos en la sección de conclusiones de la tesis. A continuación veremos algunas de las posturas de pensadores cristianos sobre el asunto.

CAPÍTULO CUARTO

PENSADORES CRISTIANOS ANTE LA PREGUNTA POR DIOS EN AUSCHWITZ

Como hemos dicho en la introducción, en el presente capítulo analizaremos algunas de las posturas que, desde la teología y la filosofía cristiana, se dan ante el problema de Dios en Auschwitz. No haremos un estudio exhaustivo sobre cada autor, sino que abordaremos solamente aquellas tesis directamente relacionadas con el tema. Cabe señalar que son pocas las reflexiones cristianas sobre este asunto. No obstante, las que presentamos en esta sección son de las más interesantes y profundas.

4.1 HANS KÜNG

Hans Küng es uno de los teólogos cristianos contemporáneos más destacados. Nació en Suiza en 1928. Estudió en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, La Sorbona y en el Institut Catholique de París. Se ordenó sacerdote en 1954. Juan XXIII lo invitó a participar en el Concilio Vaticano II como consultor. Sus obras han abordado temas delicados respecto a la iglesia católica romana, el ecumenismo y el diálogo interreligioso. Por sus críticas al pontificado y a la estructura de la Iglesia, le fue retirada la licencia para enseñar teología en las universidades católicas, sin embargo, su voluminoso libro *El judaísmo* (1991) y su intensa actividad interreligiosa revelan un gran conocimiento sobre esta tradición.

Después de un erudito y respetuoso estudio sobre el judaísmo y la catástrofe de Auschwitz, Hans Küng arroja la tesis de que “la larga y atormentada historia judía no debe ser reducida al Holocausto”. Tampoco, insiste, este acontecimiento “debe convertirse en el

sustituto secularizado de la religión; no se debe volver la *Holocaustología* un sustituto de la teología”¹.

No es que Küng no quiera hablar sobre el Auschwitz (al contrario, él mismo lo trata ampliamente en su libro sobre judaísmo), sino que advierte sobre el peligro de que, al hablar solamente sobre ello, se haga una entronización del sufrimiento.

Küng, consciente de que el problema de Auschwitz no puede ser ajeno al cristianismo, alude a la herencia común de judíos y cristianos: la fe en un Dios único, presente y “realmente participante en la historia”, misericordioso, pero sobre todo compasivo. En ese sentido el teólogo suizo estaría en contra de la tesis de Fackenheim y Rubenstein sobre la muerte de Dios. Y es que Küng rechaza por completo la idea de un Dios apático, cruel y a-histórico².

Küng no acepta tampoco la tesis de Hans Jonas sobre que Dios, por amor a la humanidad, se “auto-limitó”, negando así su trascendencia. Rechaza, por tanto la idea de que Dios sea un ser débil, impotente y sufriente. De haber sido esto así, dice Küng, “no sería Dios”³.

El teólogo de Tubinga sostiene que Dios existe y estuvo presente e Auschwitz. Para él, el dolor extremo vivido en esa terrible experiencia se asemeja a la figura bíblica del “siervo doliente”⁴.

En suma, Küng rechaza las tesis de la muerte de Dios y reivindica la tesis tradicional de Dios como Señor del Universo, sin embargo, no presenta muchos argumentos al respecto. A lo más, afirma que un Dios débil e impotente ante la historia no correspondería a la idea de Dios. Lamentablemente Küng no desarrollada más estos planteamientos. Veamos ahora la postura de otro filósofo y teólogo católico.

¹ Küng, Hans. *Ebraísmo*, p. 645.

² *Ibid.* p. 658.

³ *Ibid.* p. 664.

⁴ *Ibid.*, p. 666.

4.2 JOSÉ MARÍA MARDONES

José María Mardones Martínez (1943-2006) nació en Burgos, España. Estudió en la Universidad de Deusto, Bilbao, y la Universidad de Tübingen, Alemania, de donde se doctoró en sociología y teología. Fue profesor en varias universidades de España. También fue investigador en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de Madrid. Ahí, junto con Reyes Mate y otros filósofos españoles, fundaron la escuela de filosofía después del Holocausto. También trabajó mucho la Escuela de Frankfurt, la Posmodernidad y la filosofía de la religión.

Para Mardones, Auschwitz ha demostrado que Dios ya no es un Dios intervencionista y omnipotente, sino que ha delegado al hombre el rumbo de la historia:

El Dios cuya presencia ausente en el mundo deja éste en nuestras manos es la condición necesaria para una ética de la responsabilidad con las víctimas de la historia... El Dios de la ética solidaria, de la compasión es un Dios que no puede actuar en la historia. Ha renunciado, ha dejado el mundo en las torcidas manos humanas.⁵

Evidentemente Mardones se refiere a las víctimas de Auschwitz --aunque no se reduce sólo a ellas--. Este Dios del que habla es un Dios que dista mucho de ser paternalista (no es un Dios “del cielo de los niños”, como diría Lévinas). Justamente en vez de hacer todo por nosotros, espera que nosotros nos hagamos cargo de nuestras propias vidas.

El Dios no intervencionista es el Dios que urge la respuesta humana... La realidad misma nos lanza el ¡sois responsables! Si el hombre no es responsable ante los hechos del mundo, Dios no lo soluciona... no hay responsabilidad divina sino humana.⁶

Esta novedosa propuesta no se reduce sólo a esto, sino que también el honor de Dios es responsabilidad del hombre.

El honor de Dios queda en manos de los hombres. Su existencia depende de que haya hombres capaces de sostener el clamor de la indignación y la compasión ante la radical finitud humana y sus sufrimientos concretos.⁷

⁵ Mardones, José María. “Salvar a Dios: compasión y solidaridad en la finitud” en *La ética ante las víctimas* (2004), p. 231

⁶ Ibidem.

⁷ Ibid, p. 232.

Esta concepción de Dios resulta hasta cierto punto original en cuanto que pone en manos de los hombres el curso de la historia. Ahora bien, no es que Mardones minimice el papel de Dios, sino que enfatiza la responsabilidad ética del hombre. Es decir, la religión no sólo sería una simple creencia, sino un deber ser, una actuación responsable y autónoma. No obstante, queda claro que la idea tradicional de Dios se ve modificada radicalmente.

Mardones puntualiza el importante vínculo que hay entre judaísmo y cristianismo. Sostiene que si Jesús de Nazareth hubiera vivido en la Alemania nazi, hubiera acompañado a su pueblo a Auschwitz. Esto es para enfatizar que el cristianismo sin el judaísmo se queda vacío. Por ello sostiene:

[...] En Auschwitz murió el Dios cristiano antisemita y nació la ocasión para que el verdadero Dios cristiano una su destino al del pueblo judío⁸.

De esta manera Mardones, consciente de la teología antijudía del cristianismo, pretende extirpar cualquier rastro de antijudaísmo y releer el cristianismo a través de una nueva luz.

Por otro lado, el teólogo español, siguiendo a Hans Jonas y Etty Hillesium, plantea abandonar la idea paternalista de Dios, pues éste, por respeto a nuestra libertad, espera que nosotros seamos responsables de ella.

Ante la tragedia de la Segunda Guerra Mundial es capital saber escuchar el sufrimiento de los otros. Por ello, después de Auschwitz, “sólo cabe el cristianismo solidario con las víctimas”⁹.

Pero esto no queda ahí, Mardones, como otros tantos, replantea la pregunta de “¿Dónde estuvo Dios?” por “¿Dónde estuvo el hombre?”. Y es que para este pensador lo importante no sólo es dirigir la mirada hacia Dios sino a nosotros mismos¹⁰.

⁸ Mardones, José María. “Interpelaciones del Holocausto al cristianismo” en Mate, Reyes (ed.). *La Filosofía después del Holocausto*, p. 323.

⁹ *Ibid*, p. 324.

¹⁰ *Ibid*, p. 318.

Como se puede apreciar, la postura de Mardones no es tanto teológica, sino antropocéntrica o, mejor dicho, ética, pues coloca el centro del problema en el hombre. Para él la idea tradicional de Dios omnipotente ya no es sostenible. Ahora, en vez de que Dios nos salve, somos nosotros quienes debemos salvarnos y ¡salvarlo a él!

Sin duda estas tesis resultan claramente escandalosas para la teología tradicional. Ciertamente es fundamental y positivo estar conscientes del comportamiento propio (el buen uso de la libertad), como sugiere Mardones, pero se abre un serio problema para las personas que tienen fe en un Dios capaz de cambiar el rumbo de la historia. En otras palabras, la respuesta que ofrece Mardones antepone la actuación del hombre a la pregunta por el Señor de la historia.

4.3 JOHANN BAPTIST METZ

Johann Baptist Metz nació en Auerbach, Alemania, en 1928. Estudió filosofía y teología en Innsbruck y Munich, de donde se doctoró en 1961. Antes se había ordenado sacerdote católico romano en 1954. Fue discípulo de Karl Rahner. Enseñó teología fundamental en la Universidad de Münster. Fue co-fundador y editor de la Revista *Concilium*. Fue consultor del Secretariado Pontificio para los no creyentes. Y es uno de los más grandes teólogos después del Concilio Vaticano II y uno de los pocos que ha reflexionado más sistemáticamente la catástrofe de Auschwitz y las relaciones judío-cristianas. Casi al final de la Segunda Guerra Mundial fue llamado a combatir cuando sólo tenía 16 años. Ahí murieron todos sus compañeros excepto él.

Para Metz, Auschwitz “sobrepasa los límites de nuestra experiencia” y “es un atentado contra todo lo que habría tenido que ser sagrado para nosotros los cristianos”¹¹.

¹¹ Estas palabras fueron recogidas en una entrevista hecha a Metz en 1993. Cf. Metz, Johann. B. y Wiesel, Ellie. *Esperar a pesar de todo*, p. 34-35.

Frente a Auschwitz hay en nuestro cristianismo mucha retórica de culpa y responsabilidad, que sin embargo, no llega hasta las raíces de la teología cristiana. Lo que sucedió en aquella Shoah exige no sólo una revisión de la relaciones históricas de cristianos y judíos, sino también una revisión de la teología cristiana... ¿No ha sido demasiado ajeno en nuestra teología hasta el día de hoy, el judío que fue Jesús?¹²

Es claro que Metz está muy consiente de la poca importancia que se le ha dado al Jesús histórico en la teología cristiana tradicional. Y es que este enfoque histórico ha rescatado las raíces judías de Jesús de Nazareth, es decir, ha explicado la figura central del cristianismo a la luz de la tradición que lo vio nacer: el judaísmo. No sólo eso, también Metz está consciente de la larga historia antijudía en el interior del cristianismo (véase sección 2.3).

Como sea, para Metz, hay una diferencia muy importante con muchos de los planteamientos de los teólogos sobre Dios después de Auschwitz.

Hay muchos teólogos que hablan del Dios sufriente... Pero yo vacilo en cuanto a ese discurso del Dios sufriente... Ya no nos atrevemos a hablar de la omnipotencia de Dios, en vista del atroz estado de la creación... Sin embargo, quienes hablan del Dios que sufre, del Dios que sufre con el hombre, presuponen también una determinada forma de omnipotencia, la impotencia e invencibilidad de Dios.¹³

Aquí Metz está pensando en la teología de Jürgen Moltmann (aunque podríamos agregar la de Hans Jonas) que habla de un Dios sufriente y débil. Pero sobre ello Metz, tiene una postura muy crítica.

Mientras el discurso sobre el Dios que sufre siempre busca una respuesta tranquilizadora más de las que serían necesarias, al lenguaje del sufrimiento en razón de Dios siempre le sobra una pregunta inquietante¹⁴.

Esta pregunta inquietante que no encuentra respuesta podría ser lo que nosotros hemos estado llamando “el silencio de Dios”. Para Metz, entonces, hay una gran diferencia entre el tipo de respuestas ante Dios en Auschwitz: una que busca respuestas y otra que sabe que no hay respuestas pero no renuncia a esa incertidumbre.

¹² Metz, Johann Baptist y Wiesel, Ellie. *Esperar a pesar de todo*, p. 35.

¹³ *Ibid*, p. 61-62.

¹⁴ Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis*, p. 31.

Quien quiere superar la ausencia de Dios, su lejanía, en la experiencia de sufrimiento, haciéndolo participe también a Él de dicho sufrimiento, ése no genera cercanía, sino que duplica el sufrimiento existente en el mundo.¹⁵

No es que Metz rechace el sufrimiento por completo, sino que no quiere que éste se encierre en su negatividad. Y es que sí puede haber un sufrimiento útil, aquel que es “en razón de Dios”. De acuerdo con Metz, en los *Salmos*, en *Lamentaciones*, *Job* y los libros proféticos, encontramos una <<mística del sufrimiento en razón de Dios>>. Esta mística consiste en plegarias de crisis, producidas en épocas duras y peligrosas, que más que dar una respuesta, plantean preguntas dirigidas a Dios. Un ejemplo de estas preguntas o aclamaciones lo podemos encontrar en el mismo Jesús, poco antes de morir. Dice el evangelio de *Mateo* (27:45-50):

Desde la hora sexta hubo tinieblas sobre toda la tierra hasta la hora novena. Cerca de la hora novena, Jesús clamó a gran voz, diciendo: «Elí, Elí, ¿lama sabactani?» (que significa: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?»).

Algunos de los que estaban allí decían al oírlo:

—A Elías llama este.

Al instante, corriendo uno de ellos, tomó una esponja, la empapó de vinagre, la puso en una caña y le dio a beber.

Pero los otros decían:

—Deja, veamos si viene Elías a librarlo.

Pero Jesús, habiendo otra vez clamado a gran voz, entregó el espíritu.¹⁶

El grito de Jesús en la cruz es la exclamación de quien, “sin haber sido nunca infiel a Dios, se ve abandonado por Él”. Para Metz, esto remite..

[...] inexorablemente a la mística divina de Jesús, quien no rehuye la divinidad de Dios. En la cruz aún sintiéndose abandonado por Dios, dice <<sí>> a un Dios que es bien distinto del eco de nuestros deseos, por muy ardientes que sean éstos; dice <<sí>> a un Dios que es más --y distinto-- que respuesta a nuestras preguntas, por muy duras y apasionadas que sean éstas, como las de Job... Dios no se acomoda. ¡El Dios que se adapta incondicionalmente a nosotros no existe! A un Dios así ya lo tachó de <<ídolo>> la ilustración bíblica. Por consiguiente, en caso de que se pueda contar con Dios, siempre habrá que hacerlo con un Dios que no se acomoda.¹⁷

Es decir, Dios no es un Dios tal y como nosotros queremos que sea, que nos salve siempre, que nos plazca y consienta todo el tiempo. El ejemplo del mismo Jesús es radical,

¹⁵ Ibid, p. 34.

¹⁶ Cf. *Marcos* 15:33-41; *Lucas* 23:44-49; *Juan* 19:28-30. Este concepto ha sido bastante profundizado por Chiara Lubich en varias de sus obras, especialmente *Il grido* (Città Nuova, Roma, 2000), cuando habla sobre “Jesús Abandonado”.

¹⁷ Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis*, p. 37.

pues, al parecer, Dios mismo “abandona” a *su hijo*. Pero aquí viene lo más sorprendente de todo: el hijo no abandona a *su Padre*. Al final, como sabemos, desde la interpretación cristiana, Dios resucita a su hijo y lo hace partícipe de su gloria.

Esta visión del sufrimiento, que podría ser cuestionada por los sobrevivientes de Auschwitz, es similar al concepto de religión que tiene Metz:

¿Hace feliz a religión? ¿Hace <<maduro>>? ¿Otorga identidad? ¿Proporciona hogar espiritual, seguridad, paz con uno mismo? ¿Apacigua la angustia? ¿Da respuesta a las preguntas? ¿Satisface los deseos, al menos los más ardientes? Lo dudo... ¿Para qué sirve, entonces, la religión para qué sus oraciones? Pedir a Dios: tal es, a fin de cuentas, la información que Jesús da a sus discípulos acerca de la oración... En cualquier caso, el consuelo bíblico no nos transporta a un reino mítico de armonía exenta de tensión y perfecta reconciliación con nosotros mismos. El Evangelio no es ningún catalizador que nos ayude a la persona a encontrarse a sí misma.¹⁸

En esta cita de Metz podemos encontrar una visión de la religión un poco distinta de la que comúnmente se tiene: la religión no es una medicina del alma o un club de amigos optimistas, sino una pregunta y una perseverancia de la fe, aun en las situaciones más extremas. En ese sentido, Metz podría estar de acuerdo con Lévinas --y Mardones-- en el rechazo del Dios “del cielo de los niños”.

Por último, Metz recuerda la pregunta que le hiciera el filósofo checo Milan Machovec en la década de 1960 sobre si los cristianos podrían seguir rezando después de Auschwitz, a lo que el teólogo alemán contestó: “podemos rezar después de Auschwitz porque también en Auschwitz se rezaba”¹⁹

En ese entonces Metz, consternado por la apatía de sus colegas teólogos ante el tema de Auschwitz, se preguntaba lo siguiente:

¿Existe un Dios al que se pueda adorar dando la espalda a semejante catástrofe? ¿Y puede una teología digna de tal nombre seguir imperturbable, hablando sin más de Dios y del ser humano después de lo ocurrido, como si a la vista de esa catástrofe no fuera necesario someter a examen crítico la supuesta inocencia de la palabra humana?²⁰

¹⁸ Ibid, p. 38.

¹⁹ Ibid, p. 48.

²⁰ Ibid, p. 49.

En aquella época Metz intuía que los cristianos no podían permanecer impasibles ante ese suceso, por lo que ahora, ya más claramente sostiene lo siguiente:

Los cristianos ya nunca podremos actuar como si Auschwitz no hubiera tenido lugar; pero superarlo es algo que, bien considerado, no seremos capaces de hacer solos, sino sólo conjuntamente con las víctimas de Auschwitz.²¹

Es decir, superar Auschwitz --si es que eso es posible-- solamente será posible si los judíos y los cristianos lo hacen en diálogo, y no unilateralmente. Por esta razón, Metz puntualiza:

Considerar la situación <<posterior a Auschwitz>> requiere, amén de un doloroso replanteamiento de la relación entre cristianos y judíos, una revisión crítica de la propia teología cristiana. Y esto vale sobre todo para la cristología, que con frecuencia fungió de <<punta de lanza del antijudaísmo>>... Esta constatación no debe llevar ni a una renuncia ni a una trivial proscripción de la cristología, sino a la cuidadosa elaboración de una cristología responsable <<después de Auschwitz>>: una cristología responsable tanto ante judíos como ante cristianos²².

Metz se refiere a esta teología *adversus iudaeos* que se desarrolló en los primeros siglos del cristianismo y del que algo hemos hablado más arriba. Obviamente esto incluye la secular y lamentable tradición de prejuicios antijudíos que alimentaron a los antisemitas modernos a inicios del siglo XX.

Hacer una revisión así sería lo mínimo que los cristianos deberían hacer. Y es que esto está en perfecta armonía con la doctrina ética del cristianismo, cuando Jesús, recordando el *Levítico* (19:18), sentencia: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (*Marcos* 12:28-34).

En suma, si pudiéramos condensar la teología de Metz, podríamos decir, en forma un poco alegórica, que la religión no es un analgésico para la vida, sino una constante prueba, donde el sufrimiento no puede estar exento. Por tanto, una actitud netamente cristiana deberá ser sensible y valiente ante el sufrimiento de los otros. El Dios de la historia no ha muerto, pero no es un Dios que todo lo resuelve y hace por nosotros; antes bien él espera de nosotros nuestro compromiso para con el prójimo. Ante los momentos

²¹ Ibid, p. 50.

²² Ibid, p. 59.

más difíciles y desesperados los hombres no pueden voltear la espalda a Dios sino darle su “sí”, como Job, como Jesús. Por último, Metz indica la importancia de hacer una revisión del imaginario cristiano que se tiene del judío, lo cual es fundamental para reestablecer el diálogo judeocristiano e intentar superar de algún modo la tragedia de Auschwitz.

CONCLUSIONES

Como hemos podido ver, muchos de los pensadores del Holocausto hablan de una crisis humana, religiosa, social y ética después de Auschwitz. La mayoría de estos autores sostienen, pues, que el concepto de Dios todopoderoso y Señor de la historia es ya insostenible. Sin embargo, debemos preguntarnos si los razonamientos que conducen a tal pensamiento son correctos. Analicémoslos.

En el caso de Emmanuel Lévinas, que gran parte de su vida la dedicó a la reflexión ética y fenomenológica de la barbarie del siglo XX, encontramos un fuerte cuestionamiento a Dios, el cual no se formuló como una abstracta pregunta *sobre* él --en el sentido especulativo-- sino *hacia* él (recuérdese el texto de Kolitz que Lévinas sigue). Es decir, la apelación nunca deja de dirigirse a él, nunca deja de ser directa, pues brota desde la intimidad y la duda. Es por ello que para Kolitz y Lévinas, Dios no muere; existe a pesar del mal y la incertidumbre.

Lévinas, que nunca fue teólogo --aunque sí conocía perfectamente bien el Talmud y la Biblia hebrea-- piensa sobre Dios de una manera muy particular. Por un lado, lo presenta como un Dios vigoroso, justo y colérico, muy lejos del Dios “del cielo de los niños” de los cristianos. En cambio, aquel Dios no encarnado del judaísmo vendría siendo un Dios maduro y viril, de cuyos creyentes sólo se esperaría una conducta responsable y autónoma. Esta concepción, sin embargo, no parece definitiva, pues, como decíamos más arriba, también los judíos creen en un Dios amor (baste recordar las enseñanzas de Hillel, Gamaliel, la tradición jasídica, etc.). Ciertamente el aspecto colérico de Dios está más presente en la Biblia hebrea (Antiguo Testamento para los cristianos), pero no es lo único. Por otro lado, por lo que toca a la madurez de los creyentes de una u otra religión, eso no podría adjudicarse a Dios, dado que eso depende del modo en que cada individuo vive su fe.

Por último, en cuanto a lo acaecido durante el Holocausto, Lévinas lo explica como un <<ocultamiento del rostro Dios>>. No es que Dios haya muerto, que no exista, o que lo haya querido, simplemente sucedió y no hubo una acción “visible” por parte de Dios. El misterio y la incertidumbre permanecen. La fe en él permite cuestionarlo, pero solamente el silencio y el abandono parecen ser la respuesta.

Ahora bien, en cuanto Richard Rubenstein se refiere, Auschwitz representa un suceso único e incommensurablemente terrible, pues la matanza de seis millones de judíos “no tiene parangón en la historia”. Por tal razón, para Rubenstein ya no es posible seguir creyendo en el Dios de la historia, aquel que gobierna el mundo, que interviene en el curso de los acontecimientos, protegiendo a su pueblo. Sostiene que de seguir creyendo en Dios en los términos tradicionales, implicaría aceptar que Dios quiso que sucediera Auschwitz, lo cual es peor que renunciar a la idea de Dios. Por tanto, si el mundo quiere seguir creyendo en Dios, tendrá que hacerlo pensando que Dios no interviene más en la historia; por lo que corresponderá al hombre, ahora, actuar por sí solo. Esta nueva concepción no descarta la creencia en Dios, tan sólo plantea una nueva manera de concebirlo.

En el caso de Emil Fackenheim, nos encontramos con una tesis muy semejante: el Dios de la historia ha muerto, pero, como lo hemos mencionado previamente, se refiere antes que nada a la concepción que tenemos de él, pues ya no es vigente después de Auschwitz. Para Fackenheim, la presencia de Dios en la historia no es un “accidente” sino toda una realidad constitutiva de Dios, es decir, tiene un rango ontológico. Pero ante el silencio divino que representan los campos de exterminio, el filósofo se lo explica como una contracción de Dios (tzim-tzum).

Y en otra línea de interpretación bastante distinta de la que hemos visto, se coloca la postura de Eliezer Berkovits, este teólogo y rabino ortodoxo no parece seguir los argumentos predominantes de la “filosofía del Holocausto”. Por ejemplo, la perspectiva de Berkovits es mucho más cruda y tajante que las anteriores. Si bien el exterminio en los campos de concentración no lo califica como el más grande crimen jamás cometido, lo nombra como un <<injusticia absoluta>> “permitida por Dios”.

Asimismo, en la tradición judía se habla varias veces sobre el Dios que se oculta (*El Mistater*), idea que, según Berkovits, es exclusivamente judía. Auschwitz representa un sacrificio, una despiadada masacre de millones de inocentes. Mas esta experiencia no es única, ni todo el judaísmo se puede reducir a ella. En ese sentido, como decíamos más arriba, hay una gran diferencia con la mayoría de los pensadores del Holocausto, que sostienen la muerte de Dios. Para Berkovits esto no puede ser así, Dios sigue siendo el Señor de la historia. Lo que sucedió en Auschwitz fue porque “ocultó su rostro”, pero no porque haya muerto o no exista. Ciertamente la experiencia genocida del siglo XX fue tremenda, pero no lo fue menos las otras experiencias de exilio y persecución anteriores; cada época tiene su propia crisis religiosa. Ésta no fue la excepción. Mas las crisis religiosas no son absolutas y definitivas, sino que albergan la posibilidad de comenzar de nuevo, de no perderlo todo. El sufrimiento no es en vano, pues ayuda a que la llegada del Mesías sea más pronta. El mal, por otro lado, no es responsabilidad de Dios sino del hombre, y es éste quien debe aprender a administrar su libertad.

Zachary Braiterman, por su lado, más que plantear nuevas concepciones de Dios, las analiza, y descubre que algunos de estos intérpretes, como Rubenstein y Fackenheim, no son tan objetivos en su selección de citas y referencias, sino que más bien construyen sus tesis a partir de interpretaciones muy particulares. La denominada <<antiteodicea>> expuesta por estos autores no es --dice él-- representativa de todo el judaísmo, por lo que no debería presentarse como la única concepción judía que se tiene de Dios, o la más novedosa. Estos pensamientos ya habían sido esgrimidos por la tradición, por lo que no hay que suponer que son totalmente originales ni los únicos. Sobre el fenómeno de Auschwitz cabe decir que el misterio parecería ser la respuesta más honesta que podríamos ofrecer en estos asuntos. Hacer otras aseveraciones sería mera especulación.

Por último, Hans Jonas sugiere una visión opuesta a la tradición, es decir, una en la que Dios nunca fue el Señor de la historia, sino tan sólo un Dios débil e impotente, el cual, en caso de dolor, solamente puede acompañar al hombre, pues al haberle otorgado libertad al hombre, éste ha hecho cuanto ha querido, sea bueno o malo. Dios, entonces, no intervino durante el exterminio humano porque no tuvo otra opción más que respetar la decisión que

el mismo hombre había tomado: asesinar a sus congéneres. Dios se hizo pequeño para darnos a nosotros su grandeza. Sin embargo, de aquella grandeza nos hemos quedado lejos.

Cabe agregar que para la mayoría de los pensadores judíos, el antijudaísmo cristiano facilitó el antisemitismo moderno. Esto es un factor cultural innegable, lamentablemente. Sin embargo, como decíamos en la sección 2.3, esto no es responsabilidad de la doctrina de Jesús de Nazareth sino de la mala interpretación teológica y la reprobable conducta de ciertos sectores cristianos.

Otro aspecto común en la mayoría de estos pensadores es el énfasis que dan a la libertad humana. Y como consecuencia ello, la responsabilidad: el hombre es responsable del rumbo de su historia. Por lo menos así lo dejan claro Berkovits, Hans Jonas, Braiterman, J. Mardones y J. B. Metz.

Ahora bien, en cuanto a los filósofos y teólogos cristianos, podemos considerar que el tipo de respuestas también es variado, como en el judaísmo. Por ejemplo, para Hans Küng, Dios sigue siendo el mismo Dios omnipotente y compasivo, Señor de la Historia. En cambio, para el español José María Mardones, Dios ya no es más el Señor de la historia, pues no intervino en Auschwitz. Pero esto, lejos de ser una desgracia, es una llamada a la responsabilidad y solidaridad humanas.

Y quizás el planteamiento más original de todos es el de Johann B. Metz, quien en lugar de discutir si Dios está o no muerto, vuelve a un punto teológico fundamental tanto para el judaísmo como el cristianismo: la incognoscibilidad, indeterminabilidad y misterio de Dios. Desde esta óptica, querer adaptar a Dios a nuestros conceptos, deseos y exigencias intelectuales o afectivas es cosificarlo, hacerlo ídolo, reducirlo. Por tanto, a Dios no se le comprende; se le siente, se le sigue, aunque no siempre se vea claramente su “diseño”. Para Metz, y para muchos otros sobrevivientes, Dios estuvo en Auschwitz.

Para el teólogo alemán Metz, es inaceptable una teología del sufrimiento, que represente a Dios como impotente y perdedor (como Hans Jonas sugiere). Y no es porque

niegue el dolor, sino porque no está de acuerdo con ampliar más el espectro del sufrimiento. Éste es parte de la vida y es formativo, pero no lo es todo. La religión, dice Metz, tampoco puede caer en el asistencialismo emocional, es decir, en ser un tipo de medicina del alma para sentirse mejor. Es, antes bien, un camino de compromiso con la divinidad y el prójimo.

Un aspecto bastante positivo en los filósofos y teólogos cristianos que han reflexionado sobre Auschwitz es que reconocen la reprobable tradición antijudía del cristianismo, de tal forma que exhortan a sus lectores cristianos a revisar sus doctrinas y prejuicios. Para estos autores es imprescindible el descubrimiento y el reconocimiento de las raíces judías y las víctimas del genocidio. De tal forma que las consecuencias del actuar humano no son responsabilidad de Dios sino del hombre.

En el fondo, es evidente que las diferentes concepciones de Dios después de Auschwitz tienen mucho que ver con las concepciones de Dios previas, es decir, debajo de esta pregunta teológica-filosófica subyace un problema hermenéutico. De cualquier modo, es claro que a partir del catastrófico exterminio judío se suscita nuevamente la pregunta por Dios en la historia. Sin embargo, como el mismo Berkovits mantiene, las respuestas del siglo XX que analizamos no son muy distintas que aquellas otras que se han dado a lo largo de la historia. Los *Salmos* y los libros sapienciales son un buen ejemplo de ello.

Pero volviendo a la pregunta inicial de nuestra investigación y para ofrecer también un planteamiento propio, debemos responder: ¿Por qué sucedió Auschwitz? ¿Se puede seguir creyendo en Dios después del fenómeno de exterminio?

Desde nuestro punto de vista, Auschwitz tuvo lugar porque el hombre así lo quiso o así lo permitió. La sociedad alemana de la época, por ejemplo, eligió a Hitler como su canciller. Los demás países del Eje así lo apoyaron. Mientras que los otros países de la Alianza no actuaron con rapidez. Y cuando comenzaron las medidas discriminatorias e inhumanas, fueron las sociedades mismas las que o bien consintieron estas medidas o bien no ofrecieron suficiente oposición. Lo mismo va para las instituciones religiosas

involucradas. Es decir, fue el hombre mismo el que se hizo este imborrable daño, no Dios. Y en el caso de los sectores cristianos involucrados, éstos actuaron así porque sus prejuicios y miedos fueron mayores que su capacidad de reconocer como prójimos a sus hermanos judíos, gitanos y disidentes políticos. Eso, pues, no fue culpa de Dios sino del ser humano.

Auschwitz quedará como paradigma de exterminio humano, junto con otras catástrofes humanas, como Camboya, Kosovo, el Apartheid, Irak, la injusticia, el hambre y las dictaduras en los países latinoamericanos. Pero más que preguntar por Dios en Auschwitz, en África o en América Latina, como ya han dicho algunos, hay que preguntar por el hombre, por su humanidad.

Tanto los pensadores judíos como cristianos coinciden en apuntar que el hombre es ontológicamente libre, lo quiera o no, lo sepa o no. Tal vez, como ha dicho Eric Fromm en *El miedo a la libertad*, el hombre no ha aprendido a ser libre, le tiene miedo a esta responsabilidad.

¿Cómo creer en Dios después de Auschwitz? Ya lo ha dicho bastante bien Metz: hay que creer en Dios tal como se hizo durante el exterminio mismo. Si hubo crisis y pérdidas de fe, también hubo la persistencia de creer en lo que es correcto, en el ideal solidario y fraterno que el Dios judeocristiano ha dado. Como dice Viktor Frankl, quien también sobrevivió a la barbarie:

Son muchos los que dicen que en Auschwitz la mayoría de la gente perdió la fe. Eso no es cierto. No dispongo de estadísticas, pero mis experiencias me permiten afirmar que, en Auschwitz, recuperó su fe más gente y la fortalecieron más personas --por supuesto, a pesar de Auschwitz-- que cuantos allí la perdieron. Por tanto, habría que dejar definitivamente de recurrir con ligereza a la fórmula <<después de Auschwitz>> en el contexto de la posibilidad de creer, y comenzar a hablar de una fe a pesar de Auschwitz.¹

Con razón afirma Frankl: “...Creo poder decir que, en Auschwitz, la fe débil se apagó, pero la fe fuerte, la verdadera fe, sin duda se volvió más fuerte”². El asunto de la fe, entonces, no depende tanto de aquello en lo que se cree, si tiene éxito o no, sino de la

¹ Frankl Viktor y Pinchas Lapide. *Búsqueda de Dios y sentido de la vida, Diálogo entre un teólogo y un psicólogo*, p. 82.

² Ibid, p. 110.

constancia y fidelidad del que cree. Y la creencia en Dios no es una mera acepción confesional, sino una interiorización y manifestación de aquello en lo que se cree. Y una de las cosas más importante en la fe “judeo-cristiana” es el amor al prójimo, el reconocimiento del otro, el dar la vida por el otro. De tal forma que si no hubo quien salvara a aquella familia polaca, a aquel tren lleno de judíos, a aquel niño en la horca, no fue porque Dios no quiso hacer nada, sino porque no hubo nadie quien se atreviera a hacerlo.

Tanto el judaísmo como el cristianismo, comparten un carisma profético y solidario, que se concretiza en un compromiso ético para con el otro, quien quiera que éste sea. De tal modo que si se mataron a seis millones de judíos y otros tantas víctimas de otros países, credos y grupos, no fue porque haya fallado Dios, sino porque falló, sobre todo, el ser humano. Falló todo aquel que pasó de largo, que no dijo ni hizo nada, que dejó que las cosas pasaran.

Tenemos entonces que la pregunta judeo-cristiana por Dios en la historia, una pregunta según decíamos al principio propia de la teodicea, no es en realidad una pregunta, teológica sino ética, humana. La pregunta tal vez debió haberse llamado “La pregunta judeo-cristiana por el hombre durante y después de Auschwitz”.

BIBLIOGRAFÍA

- Altizer, Thomas J. y Hamilton, William. *Teología radical y la muerte de Dios*, trad. Joaquín Sempere, Grijalbo, México, 1967.
- Améry, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, trad. notas y presentación Enrique Ocaña, Pre-Textos, Valencia, 2001.
- Arbeitskreis, Gottinger (ed). *Pruebas de humanitarismo en la época de las expulsiones masivas (2da. Guerra Mundial)*, Centro de Estudios Orientales, Madrid, 1961.
- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. Carlos Ribalta, Lumen, Barcelona, 1999.
- _____. *Los orígenes del Totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Taurus, México, 2004.
- Baeck, Leo *et al.* *La hora de Job*, trad. Nelly Bonomini, Monte Ávila, Caracas, 1970.
- Baeck, Leo. *La esencia del judaísmo*, trad. Nohemí Rosemblat, Paidós, Buenos Aires, 1964.
- Barbaglio, Giuseppe. *Dios ¿violento?* Verbo Divino, Navarra, 1992.
- Bárcena, F. & Chalier, C. *et al.* *Autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- Berkovits, Eliezer. *Faith after Holocaust*, Ktav, New York, 1973.
- Blanco Beledo, Ricardo. “La violencia y lo sagrado en la tradición judeo-cristiana. Un enfoque psicoanalítico”, ponencia presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 18-09-2006.
- Bourke, Joanna. *La segunda Guerra Mundial. Una historia de las víctimas*, Paidós, Barcelona-México, 2002.
- Braiterman, Zachary. *God after Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton University Press, New Jersey, 1998.
- Brunori, Giovanni Battista. *La croce e la sinagoga. Ebrei e cristiani a confronto*. Franco Angeli, Milano, 2005.
- Buber, Martin. *Dos modos de fe*, trad. Ricardo Luis Carballada; epílogo de David Flusser, Caparrós Editores, Madrid, 1996.

- _____. *El Eclipse de Dios*, trad. Luis Fabricant; introd. Robert Seltzer, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- _____. *Yo y tú*, trad. Carlos Díaz, Caparrós Editores, Madrid, 1995.
- Cabrera, Isabel. *El lado oscuro de Dios*, Paidós, México, 1998.
- _____. (selecc.) *Voces en el silencio: Job texto y comentarios*, UAM- Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía, México, 1992.
- Cohen, Arthur. *The Tremendum*, The continuum Publishing House, New York, 1993.
- Cohen, Asher. *La Shoah. El exterminio de los judíos de Europa (1933-1945)*, trad. Imanol Unzurrunzaga, Descleé de Brouwer, Bilbao, 1992.
- Ellis, Marc H. *Hacia una teología judía de la liberación*, trad. Diana Diez, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica, 1988.
- Fackenheim, Emil L. *¿Qué es el Judaísmo? Una interpretación para nuestra época*, trad. Mariana Kosmal, Limod, Buenos Aires, 2005.
- _____. *La Presencia de Dios en la historia: afirmaciones judías y reflexiones filosóficas*; trad. Leonardo Rodríguez Duplá, Sígueme, Salamanca, 2002.
- _____. *To mend the world. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Indiana University, Bloomington, 1994.
- Falconi, Carlo. *Il silenzio di Pio XII. Papa Pacelli e il nazifacismo*, Kaos Edizioni, Italia, 2006.
- Finkelstein, Norman. *La Industria del Holocausto: reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, trad. María Corniero, Siglo XXI, Madrid, 2002.
- Flusser, David. *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, trad. José Corell, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975.
- Frankl Viktor. *El hombre en busca de sentido*; trad. Diorki, Herder, Barcelona, 1999.
- Frankl Viktor y Pinchas Lapide. *Búsqueda de Dios y sentido de la vida, Diálogo entre un teólogo y un psicólogo*, trad. Gilberto Canal Marcos, Herder, Barcelona, 2005.
- García Baró, Miguel. *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- Goldhagen, Daniel. *La Iglesia Católica y el Holocausto, una deuda pendiente*; trad. María Condor, Jesús Cuéllar y Pablo Hermida, Taurus, Madrid, 2002.

- _____. *Los verdugos voluntarios de Hitler: los alemanes corrientes y el holocausto*; trad. Jordi Fibla, Taurus, Madrid, 1997.
- Green, Joshua M. y Kuma, Shiva (eds.) *Testigos. Voces del Holocausto*; pról. Lawrence L. Langer; trad. Gustavo Pelcastre, Diana, México, 2002.
- Gutman, Israel *et al* (eds.) *I giusti d'Italia, I non ebrei che salvarono gli ebrei. 1943-1945*, trad. Nanette Hayon e Maya Zippe; prefacio di Gianfranco Fini, messaggio di Carlo Areglio Ciampi, Yad Vashem-Mondadori, Italia, 2006.
- Habel, Norman. *The book of Job*, The Westminster Press, Philadelphia, 1985.
- Hochstadt, Steve (ed.) *Sources of the Holocaust*, Palgrave, U.S.A. 2001.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*; trad. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 1994.
- Jeremias, Joachim. *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Navarra, 1993.
- Jonas, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, trad. Angela Ackermann, Herder, Barcelona, 1998.
- Katz, Steven. *The Holocaust in historical context*, Oxford University Press, New York, 1994.
- Kolitz, Zvi. *Iosl Rákovér habla a Dios*; trad del yiddish al alemán por Eliahu Toker; trad. del alemán al español por M. Rojas Bermúdez, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 1998.
- Küng, Hans. *Cristianesimo*, trad. Giovanni Moretto, Biblioteca Universale Rizzoli- Saggi, Italia, 2005.
- _____. *Ebraismo*, trad. Giovanni Moretto, Biblioteca Universale Rizzoli- Saggi, Italia, 2005.
- Levi, Primo. *I somersi e salvati*, Einaudi, Italia, 2005.
- _____. *La tregua*, Einaudi, Italia, 2005.
- _____. *Se non ora, quando?* Einaudi Tascabili, Italia, 1982.
- _____. *Si esto es un hombre*; trad. Gómez Védate, Muchnik, Barcelona, 1987.
- Lévinas, Emmanuel. “Amar la Torá más que a Dios”; trad. del francés Alejandro Katz, en *Iosl Rákovér habla a Dios*; Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 1998.
- Lukacs, John. *El Hitler de la historia: juicio a los biógrafos de Hitler*; trad. Saúl Martínez, Fondo de Cultura Económica, Madrid-México, 2003.

- Maimónides. *Guía de los perplejos. Tratado de teología y filosofía*, trad. León Dujovne; prólogo Angelina Muñiz-Huberman, CONACULTA, México, 2001.
- Mardones, José Ma. y Mate, Reyes (eds.). *La ética ante las víctimas*, Anthropos, Barcelona, 2003.
- Martínez, José M. *Hermenéutica bíblica*, CLIE, Barcelona, 1984.
- Mate, Reyes (ed.). *La Filosofía después del Holocausto*, Ríopiedras, Barcelona, 2002.
- _____. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003.
- Metz, Johann Baptist y Wiesel, Ellie. *Esperar a pesar de todo; conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmig*; trad. Carmen Gauger, prólog. Reyes Mate, Trotta, Madrid, 1996.
- Metz, Johann Baptist (ed.). *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Verbo Divino, Navarra, 1996.
- _____. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, en colaboración con Johann Reikerstorfer; trad. José Manual Lozano, Sal Terrae, Santander, 2007.
- Mitre, Emilio. *Judaísmo y Cristianismo. Raíces de un conflicto histórico*, Ediciones Istmo, Madrid, 2003.
- Otto, Rudolf. *Lo santo*, trad. Fernando Vela, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Pikaza, Xavier. *Dios judío, Dios cristiano. El Dios de la Biblia*, Verbo Divino, Navarra, 1996.
- Rubenstein, Richard. *After Auschwitz. History Theology and Contemporary Judaism*, 2nd edition, The John Hopkins University Press, Baltimore-London, 1992.
- Roth, John K. and Maxwell, Elisabeth (eds. in chief). *Remembering for the future in an Age of Genocide*, Vols. 1-3, Palgrave, New York, 2001.
- Samuelson, Norbert. *Jewish Philosophy*, Continuum, London-New York, 2003.
- Schlosser, Jacques. *El Dios de Jesús*, trad. Alfonso Ortiz, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995.
- Scholem, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo (Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación)*, trad. José Luis Barbero, Trotta, Madrid, 2000.
- Schökel, Luis Alonso et Sicre Díaz, J. L. *Job. Comentario teológico y literario*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983.
- Vereiter, Karl von. *Yo fui médico del diablo*, Multilibros, México, 2005.

Vidal, Marie. *Un judío llamado Jesús. Lectura del Evangelio a la luz de la Torah*, Ed. Grafite, Baracaldo, 1999.

Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis*, trad. Santiago Romero, Sígueme, Salamanca, 1988.

Wiesel, Ellie. *La noche. El alba. El día*, trad. Fina Warschaver; pref. Francois Muriac, Muchnik, Barcelona, 1975.

_____. *Tutti i fiumi vanno al mare. Memorie*, trad. Vincenzo Accame; revisione Leonella Pratto, Tascabili Bompiani, Bologna, 2002.

Revistas

Acta Sociológica: Reflexiones sobre el significado del Holocausto, Num 26-27, Mayo-Diciembre 1999, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. México.

Biermann Stolle Enrique. “Reflexiones entorno al antisemitismo” en *Tabula rasa*, enero-diciembre, num. 3, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia, 2005.

Meschonnic, Henri. “Para terminar con la palabra *Shoah*”, trad. Silvana Rabinovich en *Horizons débats*, 20-02-2005.

Roth, John K. “Theistic Antitheodicy” in *American Journal of Theology & Philosophy*, Sept. 2004; vol. 25, no. 3 p. 276-293.

Serrano, María Olga. “El Genocidio sobre la base de Nüremberg. Valoración crítica del tipo actual” en *Centro de Derechos Humanos de Nuremberg*, 2003, en <http://www.menschenrechte.org/beitraege/straflosigkeit/beit006st.htm>.

Biblias

Antiguo Testamento interlineal hebreo-español, Tomo 1 (Pentateuco), trad. Ricardo Cerni, CLIE, Barcelona, 1990.

Antiguo Testamento interlineal hebreo-español, Tomo IV (Libros históricos II y libros poéticos), trad. Ricardo Cerni, CLIE, Barcelona, 1997.

Antiguo Testamento interlineal hebreo-español, Tomo IV (Libros proféticos), trad. Ricardo Cerni, CLIE, Barcelona, 2002.

Biblia de Ferrara, (1553) ed. y pról. Moshe Lazar, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2004.

Biblia de Jerusalén, (ed. 1976), Descleé de Brouwer, Bilbao, reimp. 1994.

Biblia Dios habla hoy - Edición de Estudio, Sociedades Bíblicas Unidas, E.U.A., 1998.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, P. Kahle- R. Kittel *et al*, Textum masoreticum curavit H. P. Ruger; Masoram elaboravit G. E. Weil, ^{5ta}. ed. A. Schenker, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.

Biblia Reina-Valera 1995—Edición de Estudio, Sociedades Bíblicas Unidas, E.U.A., 1998.

La Biblia de nuestro Pueblo (Biblia del Peregrino América Latina), texto de Luis Alonso Shökel, adaptación y comentarios por equipo internacional, Ediciones Mensajero, Bilbao-China, 2006.

The Holy Scriptures: A Jewish Family Bible. According to the Masoretic Text, Menorah, Chicago, 1960.

Diccionarios

Enciclopedia de la Religión Católica, tomo I-VI, Dalmau y Jovier, Barcelona, 1952.

Carson, D.A. *et al*. *Nuevo Comentario Bíblico: Siglo Veintiuno*, Casa Bautista de Publicaciones, Texas, 2000.

Douglas, J. D. *Nuevo Diccionario Bíblico Certeza*, Ediciones Certeza, Barcelona, 2000.

Mircea, Eliade (ed. in chief) *The encyclopedia of religion*, vols. 1-12, McMillan, New York, 1987.

Ortiz V., Pedro. *Léxico Hebreo-Español y Arameo-Español*, Sociedad Bíblica, Madrid, 2000.

Schökel, Luis Alonso. *Diccionario bíblico Hebreo-Español*, Trotta, Madrid, 1994.

Varios autores. *Comentario al Antiguo Testamento*, tomo I y II, La Casa de la Biblia, Navarra, 1997.

Werblowsky, Zwi y Wigoder, Geoffrey (eds.) *The Oxford dictionary of the Jewish religion*, Oxford University Press, N.Y. 1997.

Documentales

Auschwitz: The Nazis and the final solution, vols. 1, 2 & 3, Laurence Rees, BBC, United Kingdom, 2005.

World War II *Divide & Conquer*, Musicbank, United Kingdom, 2002.

World War II *The Battle of Britain*, Musicbank, United Kingdom, 2002.

World War II *The Battle of Russia*, Musicbank, United Kingdom, 2002.

World War II *The nazi strike*, Musicbank, United Kingdom, 2002.