

## **DIOS EN LA HISTORIA. EL HOLOCAUSTO COMO LUGAR Y PROBLEMA TEOLOGICO EN EL JUDAISMO \***

Los hombres no hemos cesado en la historia humana ni de hablar de Dios ni de buscar a Dios. Cada grupo humano y cada comunidad religiosa mantenía en alto una de esas voces de la inacabable sinfonía, que es la palabra humana ante Dios, hacia Dios o sobre Dios a lo largo del tiempo. ¿De dónde nace esa diversidad de voces? A la pregunta: ¿Dónde está Dios? O más bien, hecha en particular posesivo porque Dios siempre es una realidad referida a un sujeto que habla, invoca o espera: ¿Dónde está tú Dios? ¿Cuál es por consiguiente el lugar de la palabra y del encuentro a partir de los cuales es posible un pensamiento real del hombre no sobre Dios para expresarlo conceptualmente ni menos para apropiárselo religiosamente o utilizarlo políticamente, sino para estar responsablemente ante él, dirigirle la palabra en la dirección exacta, aceptarle en la relación real que él tiene con las cosas y que las cosas, y entre éstas ante todo el hombre, tienen con él?

¿Es todo tiempo apto para hablar de Dios? ¿Son todos los lugares, espacios sonoros para su palabra o no habrá algunos que la silencian apenas pronunciada, que la deturpan e invierten en su significar? ¿No habrá tiempos donde el silencio sea la única palabra y el corazón el único lugar para estar ante Dios votivamente? ¿No habrá palabras tan profanadas, tiempos tan extemporáneos y lugares tan dislocados para hablar de Dios que haya que remudar las palabras, trasladar los lugares y esperar a tiempos nuevos para que nuestro hablar suene verdadero, avance en la dirección real y llegue a través de todos los

\* Estas páginas forman parte de un volumen preparado por el autor como becario de la Fundación Juan March en Estados Unidos durante el curso 1981-82, a la que expresa aquí su cordial agradecimiento.

hombres, poderes e ideas divinizadas e idolatradas hasta aquél que es el único Dios vivo y verdadero?<sup>1</sup>.

El pueblo judío ha respondido siempre de manera explícita a tal pregunta remitiéndonos a *la historia como lugar* y a *la comunidad como sujeto* de toda palabra de Dios y de toda palabra dirigida a Dios. Un pueblo con su historia concreta es el lugar eurístico, es decir, donde se puede encontrar la presencia y la realidad de Dios, al percibir su acción para nosotros y al desvelar sus designios de salvación con nosotros. La inserción en ese pueblo y la solidaridad con su destino, desde el pasado originario hasta un futuro que no se entreve todavía, son la condición para poder hablar de él con razón y con esperanza. La historia de ese pueblo es por consiguiente el lugar hermenéutico de Dios, desde el que podemos sospechar con fundamento su identidad. No lo es en cambio el *ser* de las cosas, consideradas como partícipes de una fuerza original fundante, ni el hombre en su autocompreensión a la búsqueda de un *fundamento* que lo sostenga en su finitud o de un *horizonte* de totalidad que englobe a cada una de las realidades particulares que conoce o desea, sino la *economía salvífica*, los acontecimientos concretos en que ese pueblo se ha visto envuelto, y desde los cuales ha des-envuelto el enigma de la existencia, pasando así de la experiencia particular de sí mismo con Dios a la conclusión de las relaciones de Dios con la universalidad, saltando primero de su elección a la creación, y luego desde ahí, a la creación de todos los pueblos y de todos los seres. La redención se convierte así en el pivote de la comprensión tanto del hombre en el mundo como de las cosas en el ser. La historia es una vocación, porque tanto el tiempo como el espacio son las condiciones de posibilidad para que otra libertad la del hombre, surja ante Dios y sea él un dialogante digno de Dios.

Que Dios vaya con los problemas es una sospecha general. Que Dios vaya con un pueblo y sea solidario de su destino, en marcha hacia una redención definitiva, es una confesión de fe del pueblo judío, en la que se tiene firme y desde la que se sostiene como tal

1 En los años siguientes a la guerra, algunos autores como Tillich propusieron una tregua de silencio en torno a la palabra, idea y realidad de Dios para poder recuperarla luego limpia y nueva, redimida de la trivialidad y de la sangre con la que los hombres la hemos manchado. A tal propuesta contestó Buber, con aquella admirable página escrita como prólogo para su libro: «Eclipse de Dios». Cfr. M. Buber, *Werke. I. Schriften zur Philosophie* (München 1962) 507-10.

pueblo, en una historia, que considera sagrada, porque es su historia y la de su Dios<sup>2</sup>. En ella ha aprendido a conocer a Dios no en sus propiedades entificadoras de la realidad sino santificadoras del hombre. No su condición de Ser primero sino de Amor originario y de santidad indeficiente, desde la cual el hombre se percibe pecador, se encuentra responsable, se advierte como ser moral y consiguientemente está ante la naturaleza como el encargado soberano<sup>3</sup>. Las propiedades trascendentales de la metafísica griega, en que el ser aparece ligado a la bondad, verdad y unidad desde las cuales se piensa a Dios en grado sumo, ceden su lugar a la experiencia de la acción, la santidad, el juicio y la misericordia del que es Señor y Padre, Amigo y Esposo, Juez y Promesa absoluta. Dios es así un absoluto de ser sólo porque es un absoluto de amor, un absoluto de exigencia porque es un absoluto de don. Dios es para el judío un Absoluto en este mundo, pero jamás deducible, comparable o identificable con nada que surja de este mundo. Nada puede confirmarlo o negarlo, porque todo aun en su abismática belleza o en su sorprendente maldad puede llamar a juicio o poner en cuestión a Dios. Sólo el malvado o el insensato pueden poner a discusión la justicia de Dios o su existencia. Quien tal hiciera ha dejado de pertenecer a ese pueblo<sup>4</sup>.

Si la afirmación primera de la metafísica griega a propósito de Dios se refiere a su ser, a su intemporalidad y a su diferencia cualitativa respecto de los seres finitos o materiales, la afirmación primera de la experiencia bíblica de Dios se refiere a su *estar con*, a su inserción activa en la temporalidad, a su capacidad para ser tiempo e historia del hombre compartidos. Dios no fué definido como el que es, ni como el que hace ser, sino como el que «estoy con vosotros», «el que os lleva hacia adelante y os confiere destino como el padre lleva al niño sobre sus hombros o el águila porta a sus polluelos sobre las alas<sup>5</sup>. El cristianismo ha prolongado esta conciencia de un

2 «Dios con nosotros» es la interpretación que el judío da de la relación de su Dios con él —«Dios con vosotros» es la interpretación que el no judío da de aquél. Isaías 8, 10; Zacarías 8, 23 («En aquellos días diez hombres de todas las lenguas de las gentes agarrarán de la orla del manto a un judío, diciéndole: Nos vamos con vosotros porque hemos oído que con vosotros está Dios»).

3 Por ello los textos del Génesis (1-3), la teofanía del Exodo (3 y 19: zarza ardiente y cumbre del Sinaí), la visión de Isaías en el templo (Is 6) y la visión de la gloria de Dios en Ezequiel (1) son puntos de referencia fundamentales, para saber quien es el Dios del pueblo judío.

4 Salmo 14, 1; 53, 1.

5 Deuteronomio 32, 11; Exodo 19, 4.

*Dios con*, donde la solidaridad no es sólo de un destino compartido desde fuera en acompañamiento, sino en comunidad de naturaleza. La encarnación es la expresión suprema de ese estar con, de ese hacer ser y actuar para. El Dios que en un principio *es, hace ser y actúa*, llega al límite de la solidaridad hasta pronunciar un: «Yo soy» de plena y real humanidad<sup>6</sup>. Este es el real giro copernicano de la comprensión que los hombres tenemos de Dios y que nos remite a la «encarnación» como a lugar teológico supremo para descubrir quien es Dios, cómo es y qué quiere de nosotros. Los humanos padecemos el síndrome especular, no aceptamos un Dios humano y humanado, porque preferimos pensar a Dios a partir de la idea sublime, que nosotros nos hacemos de él antes que de los hechos humildes y realistas, que él ha puesto ante nuestros ojos. Somos más inclinados a aceptar un Dios sublime y lejano, antes que un Dios cercano y humano. Por eso es escandaloso el mensaje teológico del cristianismo. Nos obliga a reconocer con verdad y a aceptar con amor nuestra realidad humana, y considerando que Dios la ha tomado como medida de sí mismo, comenzar desde ella a saber quien es Dios y cual es la vocación última de la vida humana. La encarnación de Dios nos remite al mundo y nos introduce en la humanidad histórica para esclarecer los problemas metafísicos y antropológicos de ultimidad<sup>7</sup>.

La historia del pueblo judío, como matriz en la que surge y crece el propio Jesús de Nazaret, es la que da a origen a este convenci-

<sup>6</sup> Exodo 3, 6; 3, 14; 20, 2; Isaías 51, 12; Proverbios 8; Juan 6, 20; 6, 35; 8, 24; 8, 18-23; 8, 12; 10, 7-14; 11, 25; 14, 6; 15, 1-5; 17, 6 (toda la teología de Jesús como nombre y realidad visible de Dios). Cfr. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, 193-200 (La revelación del nombre de Yahvé); E. L. Mascall, *He who is* (London 1943); G. E. Wright, *God who acts*. Biblical Theology as Recital (London 1965).

<sup>7</sup> «Dieu n'est plus comme avant», pourrait-on dire. L'Incarnation, en tout cas, est quelque chose qui est arrivé à Dieu. Dieu, désormais, est un Dieu qui a connu le destin humain dans sa propre personne, en la personne du Fils de Dieu. Dieu n'est pas le Dieu impassible et immuable de notre entêtement grec. Notre Dieu n'est pas ce Dieu-là, mais le Dieu, qui dans le Fils, a vécu, souffert, aimé, parlé; le Dieu qui est concerné dès lors, affecté par ce qui nous arrive, depuis qu'en le Fils il a partie liée avec nous.

Contre tout monothéisme fermé, donc l'arianisme est le remords chrétien, il nous faut donc attester ici les droits de l'affirmation trinitaire, attester la confession de Jesús, Fils de Dieu, comme l'Intelligible chrétien de la condition même de Dieu. Jesús est Fils, Verbe révélateur, il nous apprend quelque chose de nouveau sur Dieu et, dans son Esprit, nous donne droit d'écoute et droit de parole. Et cela contre tout théisme, qui n'est au fond qu'un arianisme, qu'un monothéisme irrédentiste, une ignorance et/ou un refus de la Trinité». A. Gesché, 'La confession christologique «Jésus, Fils de Dieu». Etude de théologie spéculative', en: *Varios, Jesús Fils de Dieu* (Bruxelles 1961) 175-216 cita en 210.

miento del Dios que es con el hombre. Pero esta convicción constituyente de la identidad de ese pueblo, tanto en sus mismos orígenes como en su permanencia histórica ha sufrido un sobresalto en nuestro siglo, hasta el punto de entrar en una profunda crisis de sí mismo, por haber tenido que experimentar y padecer una historia, que ha estado a punto de acabar con su existencia como grupo étnico y humano y al mismo tiempo a punto de erradicar su fe en Dios en muchos de los supervivientes. Con la palabra «Holocausto» se designa la muerte violenta de los seis millones de judíos como resultado de un intento de eliminación programáticamente llevado a cabo desde una ideología teóricamente elaborada. Tal intento ha surgido dentro del horizonte cultural de Occidente y dentro de unos pueblos que se remiten, a la hora de fundar sus raíces espirituales, a la tradición cristiana y a la persona de Jesús. El Holocausto es resultado de un proyecto con el que se pretendía crear una raza nueva y un ideal nuevo de humanidad, que comenzaba por una depuración biológica y una selección genética. La destrucción de los judíos se situaba dentro de un proyecto más general de reconstrucción de la humanidad desde unas bases nuevas. Las ideas culturales de una época, del poder de una civilización técnica, y la fuerza de una organización burocrática, se unieron, junto con la superación de los valores tradicionales, para llevar a cabo la anulación de esos millones de vidas humanas<sup>8</sup>.

El Holocausto es así un problema doble: ético-filosófico y religioso-teológico. Primero lo es porque surge en un universo cultural y en un país donde se han afirmado de manera radical la herencia del evangelio y los ideales de la cultura moderna, tal como éstos se expresan en la reforma de Lutero, la ilustración el idealismo, la teología liberal, el existencialismo y la revolución de las ciencias naturales. Por consiguiente se convierte en un problema para quienes moran en tal horizonte cultural y para quienes se identifican desde la fe cristiana, ya que es necesario preguntarse cómo llegó a ser posible, y como fué real. Visto en perspectiva histórica sería necesario afirmar

8 Cfr. L. Dawidowicz, *The War against the Jews* (New York 1978); E. Fleischner (Ed.), *Auschwitz: Beginning of a new Era?* (New York 1977); R. Hillberg, *The Destruction of the European Jews* (New York 1966); N. Levin, *The Holocaust* (New York 1973); F. Littell, *The Crucifixion of the Jews* (New York 1975); F. Littell and H. Locke (Eds.), *The German Church Struggle and the Holocaust* (Detroit 1974); J. T. Pawlikowski, *The Challenge of the Holocaust for the Christian Theology* (New York 1978). La bibliografía sobre este tema es ya inabarcable. En Nueva York se ha creado un Instituto dedicado a su estudio en perspectiva histórica, social y teológica.

que un acontecimiento similar es la mejor y definitiva refutación de los ideales de la ilustración y de todas las afirmaciones que la filosofía derivada de ella ha hecho. ¿Y respecto de la fe cristiana? Si los hombres que lo llevaron a cabo se identificaban desde ella, ¿podemos seguir apoyándola o no habrá quedado también afectada y comprometida en su validez? <sup>9</sup>.

Una vez esclarecido el trasfondo de ideales culturales, de actitudes filosóficas o de comportamiento moral por parte de quienes lo llevaron a cabo, surge el problema más grave, es decir el religioso teológico. Para el judío la pregunta que desencadena la crisis de fe más radical que haya sufrido a lo largo de su historia es la siguiente: El Holocausto, ¿no ha verificado como definitivamente inexistente al Dios en quien los judíos habían creído confiando a él sus destinos, y que los ha abandonado a su propio desvalimiento, dejándolos parecer no ya sólo como individuos sino prácticamente como pueblo? Los judíos se identifican hoy a partir de este acontecimiento que divide ya en dos grandes grupos a los miembros de ese pueblo: los que perecieron —los que sobrevivieron. Y si dentro de todo lo que el Holocausto significó hubiera que elegir un nombre concreto entonces aparece la palabra que se ha convertido en un shibolete de la nueva situación crítica de la fe en nuestros días: Auschwitz. A partir de ese nombre se encabalgan las preguntas: ¿Qué significa ser judío después de A? ¿Qué sentido tiene la fe después de A? ¿Se puede seguir creyendo en Dios, después que él ha dejado las manos libres a unos hombres para que monstrasen que eran soberanos de la tierra, dueños absolutos de sus hermanos, invalidando la confesión de Yahvé como «nuestro Dios, nuestro Señor y nuestro Padre», que recita día tras día la liturgia judía? <sup>10</sup>.

El hecho del mal y de la injusticia dentro de la historia, y de

<sup>9</sup> Cfr. R. Ruether, *Faith an Fratricide. The Theological Roots of Antisemitism* (New York 1979); S. Hauerwas, 'Thinking about the Holocaust', en *The International Scholars Conference* (Indiana University. 3-5 November 1980); *Ibid.*, 'Jew and Christians among the Nations. The Social Significance of the Holocaust', en *Cross-Currents* 1 (1981) 15-34.

<sup>10</sup> En el mismo inicio una serie de autores judíos pone en cuestión que Auschwitz plantee ante todo preguntas teológicas, cuando en realidad lo que según ellos plantearía son preguntas antropológicas: No dónde estaba Dios, que en su confiadora creación no violenta ni anula a sus criaturas libres, sino donde estaba el hombre, que solo lo es desde la proximidad con su hermano y desde la proximidad universal. «The question about Auschwitz to be asked is not: 'Where was God', but rather: 'Where was man?». A. J. Heschel, 'What we might do together', en *Religious Education* 62 (1967) 134.

manera especial la injusticia y el dolor sufridos por los justos, ha sido un eterno problema para los creyentes, y consiguientemente el judío en todas las generaciones se ha sentido a sí mismo como el testigo de la justicia real de Dios pese a todas las apariencias. Por ello ha puesto su vida a disposición de Dios para testimoniar por el martirio ante los hombres que él es el único Dios verdadero y la suprema realidad que merece ser afirmada en la vida con la propia muerte; y porque él es la suprema justicia, no se puede estar, sirviendo al mismo tiempo a la injusticia o a otros dioses. Y sin embargo el hecho del Holocausto, parece haber roto todas las medidas. Nada de lo anterior parece ofrecer pautas de comprensión para hacer inteligible el hecho de seis millones de hombres aniquilados por el simple hecho de ser miembros de un pueblo y considerar a dicho pueblo como elegido. Ese hecho se ha vuelto a convertir en un acontecimiento fundacional para el pueblo judío, o si se prefiere decisional, ya que decide objetivamente su destino y obliga a cada uno a reafirmar su fe en Yahvé a pesar del Holocausto o a desistir de seguir creyendo como resultado del Holocausto.

Una visión de Dios referida a la naturaleza apenas tiene crisis o problemas de *teodicea*, porque casi todo es integrable, ya que de antemano se acepta una especie de consubstanciación de Dios con la variedad, tal como ella existe y por tanto no resulta sorprendente el curso de la naturaleza y no se plantea como cuestión a la realidad providente de Dios. Por el contrario aquella teología que tiene en la historia su lugar eurístico y hermenéutico se encuentra en una angostura casi insuperable ante el hecho de Auschwitz. Esto ha significado que la teología judía contemporánea, y de manera especialmente aguda la americana —luego veremos porqué— ha entrado en una conmoción de fundamentos, de la que se esfuerza en estos decenios por salir.

Esta crisis del judaísmo a partir del Holocausto ha tenido dos características: ha sido *diferida en el tiempo y trasferida en el lugar*. Porque no ha acontecido en el período inmediatamente subsiguiente a los hechos, es decir a la guerra mundial, en el decenio 1940-1950, sino justamente veinte años después. Parece que la vivencia inmediata del horror de los hechos llevó tiempo hasta que pasó de la carne al alma, del sufrimiento de los miembros a la toma de conciencia de toda la comunidad, de la apreciación de los hechos como aconteci-

dos a los hombres a la pregunta por la responsabilidad de esos hechos, y a la pregunta por Dios como responsable último. Esta fué la reflexión que necesitó dos decenios para formularse con una explicitud que puso a no pocos hijos de ese pueblo al borde del abismo y de la no fe: ¿cómo es posible que todo esto pasase al margen de Dios? No pudo pasar sin él, porque entonces no sería él el Señor de la historia. Y si esto pasó teniendo a Dios por origen, protagonista o al menos como consiente, ¿se le puede seguir reconociendo como al Dios de Justicia, como al Padre de su pueblo tras haber abandonado a millones de sus hijos inocentes en el horno de la muerte? Y al perder poder, y realidad existencial el Dios en quién el pueblo había creído, el pueblo como tal perdía igualmente realidad, identidad, capacidad de futuro. Yahvé, la Thora y el pueblo elegido, entran simultáneamente en el juego y en la crisis de la historia, con ellos se resuelven o por el contrario con ellos se disuelven <sup>11</sup>.

Esta crisis del judaísmo ha sido trasferida también en el lugar. No ha sido Europa la que ha vuelto los pasos sobre los caminos de su propio horror, para quitar la ceniza de los muertos y preguntarse si era posible todavía creer en el Dios de Ezequiel que envía el espíritu como un viento oreador de los campos y animador de huesos calcinados <sup>12</sup>. Han sido por el contrario los judíos americanos los que han asumido la responsabilidad de plantear la cuestión. Como si el haber quedado inmunes de la muerte, y el haber estado ausentes en la hora de la tribulación de sus hermanos, les confiriese la suprema responsabilidad de convertirse en sus «goel», en sus redentores dentro de este mundo, haciéndoles justicia ante los hombres y ante el mismo Dios. Los grandes nombres de Buber, Heschel, Wiesel... vivieron los hechos y los días inmediatamente después como un gran silencio sacramental, como una ofrenda de luto a sus hermanos. Todos hicieron de su palabra una memoria generosa para recordar su vida y sus costumbres, su santidad y su pobreza. Sobre todo convirtieron en el símbolo de la fe judía, del heroísmo silencioso, de la vida vivida como una alegre adoración permanente, del canto jubiloso ante las cosas, a aque-

<sup>11</sup> Isaías 65, 16; 7, 9. Mientras que este texto pasó en la traducción de los LXX en la fórmula: «Si no crees no comprendereis» e hizo de la fe el fundamento de la afirmación racional e intelectual del universo, para el lector judío implicaba la identidad entre fe en Dios y consistencia como pueblo, entre la adhesión a Yahvé y su propia identidad de hombre en el mundo.

<sup>12</sup> Ezequiel 37, 1-14.



llas comunidades de la Europa oriental: Rusia, Lituania, Polonia, Prusia, Galicia, Turquía, que se habían alimentado de las tradiciones hasídicas, que vivieron durante siglos en los ghettos, que enseñaron a sus hijos a estar ante la naturaleza, los eventos y los hombres de cada día con una franciscana actitud de alegría, de compasión y de alabanza<sup>13</sup>. Comunidades que llevaron la fe judía desde la pura referencia de la historia pasada a la naturaleza presente, desde la pura obediencia a la ley a una comprensión celebrativa y exultante de toda la existencia vivida como una gozosa liturgia en la presencia de Dios. Por ello los hijos de este tipo de fe judía fueron los primeros en ser entregados como víctimas ante el torbellino que arrasaba todo. Uno de los grandes relatores de estas comunidades escribe: «El movimiento hasídico, que predicaba la fraternidad y la reconciliación se convirtió en el altar sobre el cual todo un pueblo fué inmolado. Muchas veces el niño que perdura en mí me dice que el mundo no merecía esta Ley, este amor, este mensaje de espiritualidad, este canto que acompaña al hombre sobre su ruta solitaria»<sup>14</sup>.

Otro gran cantor de ese pueblo aniquilado es Heschel, quien considera que aquellas comunidades orientales, que fueron llevadas enteramente a las cámaras de gas y que acumulaban en su seno toda la memoria sagrada del movimiento hasídico, constituyen el período aureo en la historia del alma judía. Y como si presintiera la conmoción de fundamentos que tal Holocausto iba a suscitar años después, incitando a los supervivientes a la defección en la fe, asustados por ese estigma de su particularidad en el mundo, de su condición victimal, y de su ineficacia para afirmarse por el poder ante los violentos, escribe en las últimas páginas del libro: «Judaísmo es la huella de Dios en el desierto del olvido. Justamente por ser lo que somos, es decir judíos; por acompasar nuestro propio anhelo a la solitaria santidad de este mundo, ayudaremos a la humanidad más que por cualquier otro servicio particular que le podamos prestar.

Nosotros somos judíos como somos hombres. La alternativa a nuestra existencia judía es el suicidio espiritual, desaparición no conversión en otra cosa distinta. El judaísmo tiene aliados, compañeros,

13 Cfr. A. J. Heschel, *The Earth is the Lord's. The Inner World of the Jew in Eastern Europe* (New York 1949); M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim* (Zürich 1949); *Ibid.*, *Werke. III: Schriften zum Chassidismus* (München 1962); E. Wiesel, *Célébration hasidique. Portraits et Légendes* (Paris 1972).

14 E. Wiesel, *Célébration hassidique...* 9.

pero no sustitutos. No es un servidor de la civilización sino su piedra de toque. No vivimos en un vacío. Nunca sufrimos el temor de estar vagando en la vaciedad del tiempo. Poseemos el pasado y por ello no tememos el porvenir. Nosotros recordamos de donde venimos... Nuestras flores pueden ser arrasadas, pero nosotros somos sostenidos por la fe que sube desde nuestras mismas raíces. Nuestra vida está saturada de dificultades, pero nunca carece de sentido. El sentimiento de futilidad está ausente de nuestras almas. No existimos en vano. Hay una divina seriedad que se cierne sobre nuestra vida. Y esa es nuestra dignidad. Estar investidos con dignidad quiere decir que se representa algo más uno mismo. *El pecado más grave de un judío consiste en olvidar lo que representa.*<sup>15</sup>

Esa no conmovida fe de los grandes del judaísmo, que vivieron la guerra, tiene su exponente y su intérprete supremo en Martín Buber, quien sintiéndose ciudadano de varios mundos culturales e incluso religiosos tomó sobre sus espaldas la sagrada tarea de traducir para la conciencia europea moderna el sentido de un destino sagrado: ser judío, en referencia y comprensión para con ese otro destino que ha decidido la entraña de Europa: ser cristiano<sup>16</sup>. Recountando y recantando la historia de su pueblo, desde las tradiciones bíblicas hasta las tradiciones de los rabinos y «zadiks» del siglo xviii, ha actualizado esa misteriosa forma de innovar que es transmitir, de insertarse en una tradición para recordar alma y para desplegarla contando de nuevo, mientras se cuenta uno a sí mismo, cantando lo que ama con una palabra que se hace servidora de aquello a lo que remite y es trasparente a todo el mundo, del que se quiere hacer altavoz. Porque eso es ser judío: insertarse en una historia que nos precede y nos sigue, en un destino de comunidad al que Dios se ha sumado, por lo cual cada historia menuda y vulgar de un creyente es la historia sagrada del hombre con Dios y a la vez la sagrada historia de Dios con el hombre. Quien recuerde «El violinista sobre el tejado», haya leído las «Narraciones hasídicas» de Buber, o los «Cuentos» de S. Below ha percibido más sobre la esencia del alma judía, es decir de su fe, que muchos tratados científicos de la Judentumswissenschaft de la cultura alemana.

15 A. J. Heschel, *The Earth is the Lord's...* 108-9.

16 Cfr. el finísimo estudio de H. Urs von Balthasar, 'Martin Buber und das Christentum', en P. A. Shilpp and M. Friedman, *The Philosophy of Martin Buber* (Evanston Illinois y Stuttgart 1963).

Buber sin embargo ha percibido con dolorida lucidez la fuerza conmocionadora a la vez que afianzadora de fundamentos, que un sufrimiento histórico colectivo puede tener para la conciencia comunitaria de un pueblo. Y ha querido esclarecer la tragedia del Holocausto en esa doble posibilidad, refiriéndola a la dialéctica veterotestamentaria de la fidelidad, del «creer para permanecer», del sentirse superior en las fuentes del desierto a los cauces caudalosos de Eufrates y Nilo<sup>17</sup>. Para él Hitler no es sino uno más de los abismos de maldad que luchan contra el pueblo elegido, que le aplastan como el río desbordado aplasta el junco hasta quebrarle y aparentemente anularle, pero que nunca será capaz de desenraizar, porque al lado de la corriente viva siempre hay humedad que le permite vivir y, revivir aún cuando aparentemente haya sido amortecido. Buber remite así sus lectores a la propia conciencia de *pueblo testigo*, de *pueblo mártir*, de *pueblo promesa* de la redención absoluta que Dios ofrece a la historia humana. En una confrontación con el concepto cristiano de fe como asentimiento a verdades, como ratificación de que algo es o de que hay algo, como mera determinación racional o nocional, intenta él fundamentar una noción específicamente judía de fe como «emuna» frente a la «pistis», paulina de confianza y solidarización con Dios, que le lleva al hombre más allá de su propia subsistencia a estar y sentirse sustentado por El como fundamento y a tenerle a El como techo que cubre siempre pese a las nubes de agua o de fuego que a veces semejan ser el único cielo que nos cobija. El creyente, el justo en este sentido, es el que vive con Dios, sufre con Dios y desde él por la redención de todos en la seguridad de que Dios está presente a su dolor. Y desde aquí interpreta Buber Auschwitz y todo el hecho histórico del Holocausto sin nombrarlo. La concepción profética del hombre, que sufre con Dios, termina abocando a la concepción del Dios que sufre con el hombre, y terminará desembocando en la interpretación cristiana de la encarnación, que él sin embargo no podrá aceptar.

«La experiencia de un dolor padecido inocentemente repercute a veces en la historia de la fe como un elemento al mismo tiempo destructor y renovador. Se puede todavía soportar el dolor, pero ya no al Dios que nos lo ha enviado: se le rechaza a él mismo o a la imagen, que de él se había hecho. El primer caso por su indeterminación no

17 *Isaías 30, 15-16.*

lo vamos a tratar aquí; en el segundo caso la experiencia puede ser recreada por un acercamiento mayor, quiero decir por un ser arrasado al misterio divino, lo mismo que lo es la nube que es iluminada por el rayo. El giro, que tiene lugar en esta historia creyente, es para la generación siguiente a la vez conmovedor y reconstructor, si la experiencia del sufrimiento personal es insertada en la experiencia del sufrimiento de una comunidad, que vive la coherencia interna propia de un sujeto personal. Y esto es lo que ocurre con el pueblo judío a partir de la hora histórica en que se conmueve su confianza ingénuo en Dios. *Esta es la hora de Meggido*<sup>18</sup>.

Buber escribía estas líneas en Jerusalem en 1950. Veinte años después parecía perder capacidad esclarecedora esta respuesta suya al dolor colectivo de su pueblo, que él pretendía iluminar con la misma actitud con que ilumina el dolor individual el autor del libro de Job. La misma imagen le sirve a ambos: la nube puede ser de tormenta que arrasa con su fuerza al caer violenta sobre la tierra, mas siempre sobre la nube puede reaparecer la claridad de Dios e incluso en medio de la nube dejarse sentir activa y viva por la súbita iluminación que el rayo hace de toda la situación dejando ver a los protagonistas que la nube oculta<sup>19</sup>.

Eliezer Berkovits publica en 1973 un libro con el título: *Faith after the Holocaust*. En fechas anteriores aparece otro título significativo de Emil Fackenheim, *God's Presence in History* (1970). Ambos habían sido precedidos por las reflexiones de otro judío a quien la meditación sobre el tema le había puesto en cuestión su pertenencia religiosa, tentándole a retornar de la historia a la naturaleza, de la pertenencia a Israel a la pertenencia a los pueblos, del judaísmo al paganismo, de Jahvé a los dioses de la tierra y de la familia: Richard Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism* (1968), y: *Some Perspectives on Religious Faith after Auschwitz* (1970). Unos y otros habían sido precedidos por Ignace Maybaum en 1965 con su obra: *The Face of God after Auschwitz*, quien luego escribirá diez años después: *One Generation after* (1972). Y finalmente aparecerá una reflexión que intenta integrar los problemas de la cristología

18 M. Buber, 'Zwei Glaubensweisen', en *Werke* I, 758.

19 Exodo 35, 4; Job 38, 1; 40, 1, 42, 5-8 (Yahvé habla desde el torbellino y en la luz que despiende su palabra interrogativa y manifestativa al tiempo, se le hace transparente a Job la propia tiniebla). Cfr. N. N. Glatzer, *The Dimensions of Job. A Study and selected Readings* (New York 1969).

cristiana en esa reflexión, tanto por parte de quienes se identifican con ella como por parte de quienes la consideran responsable de la tragedia que desde los inicios del cristianismo ha sobrevenido al pueblo judío: Eugene Borowitz, *Christology after Auschwitz* (New York 1977); Michael Maggarry, *Christology after Auschwitz* (New York 1977).

Para estos autores la cuestión no parece resuelta con la interpretación de Buber, que hablaba con el bello símbolo de un «Eclipse de Dios»<sup>20</sup>. Al menos había que sacar las consecuencias de ese silenciamiento y oscurecimiento de Dios, preguntándose qué intentaba hacer aparecer a la luz mientras él permanecía una vez más como 'Deus absconditus'<sup>21</sup>. El Holocausto se convierte en la suprema cuestión de la fe judía y por ello en la primera pregunta que la teología tiene que resolver. Todo depende de ella, porque en ella no son ante todo los hombres, las víctimas y los verdugos los que están implicados sino Dios. ¿Se puede dar un sentido al Holocausto? ¿Es posible entender o arrancar una mínima significación a la muerte violenta? ¿No sería una blasfemia contra Dios y contra los mismos muertos, buscar eficacia donde sólo hay amilación querer ver sentido donde sólo hay absurdo y sangre inocente?<sup>22</sup>. ¿Quién es responsable directo y quién es culpable? ¿Se puede apelar a aquellas situaciones bíblicas en las que un tirano de este mundo es utilizado como instrumento de la colera o de la justicia de Dios para castigar los pecados de su pueblo? ¿Es pensable que Dios haya exigido una satisfacción por pecado alguno, justamente de casi la mitad de su pueblo inocente? ¿Qué Dios es el que exige la muerte de todos esos inocentes? A estas y a otras innumerables preguntas conexas con éstas es a las que se esfuerza por responder la teología americana de nuestros días. No hay en ella otro problema teológico que el de la justicia de Dios, el de la fidelidad del Dios de la Alianza. Más aún no es un problema de teología sino de fe, y por consiguiente de subsistencia, pues para un judío

<sup>20</sup> *Werke* I, 503-604 (Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie).

<sup>21</sup> Isaías 45, 15.

<sup>22</sup> A. J. Heschel afirma categóricamente que no hay respuestas teológicas, y que intentar lograrlas equivale a un doble pecado: querer elevarse de nuevo el hombre sobre Dios, arrancándole el secreto y con ello la soberanía sobre la historia; y querer elevarse sobre la sangre de sus hermanos, que participa de la soberanía y santidad de Dios. Este mundo es tal justamente por la incapacidad que él tiene de darnos y nosotros de encontrar soluciones finales. «There is no answer to Auschwitz. To try to answer is to commit supreme blasphemy». *Israel Echo of Eternity* (New York 1967) 115.

creer es tener fundamento para perdurar, y no creer es estar amenazado e indefenso en la propia existencia. Si no se lograra esclarecer en alguna manera este hecho el judío quedaría sin su Dios; éste habría dejado de ser fiel; habría sido como el arroyo que dejó de manar en tiempo de calor y de sequía para los campos, la pared que no se mantuvo firme y se derrumbó, el amigo que en la hora de la dificultad no mantuvo la amistad<sup>23</sup>.

Las soluciones oscilan entre los dos extremos. Una con la que Rubenstein concluye: «No hay ni juicio ni juez», luego no es posible seguir creyendo después de Auschwitz<sup>24</sup>. Otra la de E. Wiesel en su novela: Las «Puertas de la selva», que pone en boca del protagonista Gregorio esta pregunta a un rabino y su respuesta: «Después de todo lo que nos ha ocurrido, ¿cómo puede creer en Dios?». Con una sonrisa comprensiva en sus labios el rabino, respondía: '¿Cómo puede V., no creer en Dios después de lo que nos ha ocurrido?'<sup>25</sup>.

Entre esos dos extremos, que manifiestan por un lado la conmoción colectiva de la fe en Dios como realidad última en la vida del pueblo, y por otro la fe como única salida de ese pueblo ante tamaña desmesura e injusticia histórica, se sitúa otra gama de respuestas, que resumen pautas bíblicas de integración religiosa del sufrimiento del creyente, del justo del mártir de la fe, del siervo en manos de su señor, de los sufrimientos mesiánicos que humanizan la humanidad y hacen avanzar la historia. «A partir de esa naciente y todavía incierta conversación sobre el Holocausto han surgido varias respuestas generales con sus específicas combinaciones y configuraciones. Estas pueden ser enumeradas de la forma siguiente:

1. El Holocausto no difiere de las demás tragedias de la historia y solamente hace surgir una vez más la cuestión de la «teodicea» y el problema del mal, pero en sí no altera de manera significativa el problema ni aporta nada nuevo a su solución.

23 El Dios fiel, el Dios-Amén en el que se bendicen sus fieles, el Dios que se atiene a la alianza, el Dios que mantiene la promesa y hace justicia a quien a él se confía, el Dios de la fidelidad ofrecida y de la fidelidad posibilitada: he ahí la entraña de la fe judía. Cfr. Deut 32, 4; Jer 10, 10; Sal 31, 6; 25, 6; 52, 2; 98, 3; 36, 6; 88, 12; 89, 25-50; 1 Sam 28, 23; Sal 40, 11; 96, 13; Is 49, 7; Miq 7, 20; Deut 4, 31; 8, 12; 7, 9; 1 Reg 8, 23; Neh 1, 5; 9, 32; Dan 9, 4; Is 22, 23; 2 Sam 7, 16.

24 La fórmula se atribuye a un talmudista hereje Elisha ben Avuyah, Hagigah 14b, cit por S. T. Katz, 'Jewish Faith after the Holocaust. Four Approaches', en *Encyclopaedia Judaica. Year Book 1975/76* (Jerusalem 1976) 92-105, cit. en 96.

25 Cit por E. Fleischer, 'The Christian and the Holocaust', en *Journal of Ecumenical Studies* 7 (1970) 331.

2. La doctrina teológica clásica en el judaísmo de «hemos sido castigados por nuestros pecados», que había sido desarrollada al enfrentarse con anteriores calamidades nacionales, se puede aplicar también el Holocausto. De acuerdo con esta interpretación, Israel era pecador y Auschwitz su justa retribución.

3. El Holocausto es la última expresión de una redención vicaria. Israel es el Siervo de Yahvé que sufre por los demás (Isaías 53) y así reconcilia los pecados de los demás. Unos mueren para que otros puedan ser purificados y vivir.

4. El Holocausto es una forma moderna de *Akedah* (sacrificio de Isaac), es decir es una prueba de nuestra fe.

5. El Holocausto es un ejemplo del «Eclipse» temporal de Dios. Hay tiempos en los que inexplicablemente Dios está ausente de la historia y sin que podamos explicarnoslo vuelve su faz de ella.

6. El Holocausto es la prueba de que «Dios ha muerto»; porque, si existiera un Dios, él habría evitado con toda seguridad lo que ocurrió en Auschwitz; si no lo evitó, es que no existe.

7. El Holocausto es la expresión máxima del mal humano, el precio que la humanidad tiene que pagar por la libertad humana. Los Nazis eran hombres no dioses. Auschwitz es un reflejo ingnominoso de lo que es el hombre y en nada afecta a la existencia o perfección de Dios.

8. El Holocausto es revelación: es una llamada a la afirmación judía. Desde Auschwitz resuena la orden: «Judíos sobrevivid».

9. El Holocausto es un misterio inescrutable; al igual que todos los caminos de Dios trasciende la inteligencia humana y exige fe y silencio»<sup>28</sup>.

A la luz de este enunciado aparece la complejidad del hecho en sí mismo, ya que tan reales fueron las muertes de los muertos como las vidas de los que sobrevivieron bajo la amenaza; tan reales la muerte de la tercera parte de ese pueblo que pereció como la resurgencia que ella provocó en la conciencia de las dos terceras partes restantes y en su voluntad de afirmación pese a todo. Tan real el

28 S. T. Katz, *Jewish Faith after the Holocaust...* 94.

dolor sufrido como la fe y el testimonio dado en favor de la soberanía absoluta de Dios sobre la vida humana; tan significativa la integridad moral con que asumieron la muerte como el morir mismo. Parece claro que no es posible una interpretación directa y coherente, es decir una teología, ya que la magnitud del homicidio sobrepasa todas las conveniencias que una mente humana podría descubrir en él. Sin duda, el final de esta sinfonía quebrada, estridente y a veces sorda o ensorcedora que es la historia humana, quizá nos deje sospechar a qué condujo tal sufrimiento y qué cosecha de vida llevó la muerte de tantos inocentes. Ahora hay que dejarlas intactas en su sacralidad en las manos y en la mente del Único que les puede dar cobijo de vida no anulable o agostable. Retenerlas para humano uso o quererlas integrar en una comprensión racional, parece desmesura y sería repetir la degradación de tales vidas. A esta luz no parece aceptable la interpretación que ve en ellas un castigo de Dios contra el pueblo elegido. Y sobre todo nunca podría presentar tal interpretación un cristiano, ya que él debería subrayar sobre todo la culpabilidad concreta y personal de una conciencia colectiva y de una cultura que se arrogaron en su glorificación prometeica en un primer momento y satánica en un segundo, la posibilidad de anularlas; y subrayar sobre la responsabilidad de unas iglesias que con su inconsciencia, silencio o insolidaridad no evitaron ese magnicidio que acontecía en medio de ellas.

Aceptada en desvalimiento y adoración, esa tragedia sólo puede ser vivida como reto a la fe de los que sobrevivieron, tanto judíos como cristianos. Hay que ir más allá de la tragedia, como dice el título de uno de los analistas<sup>26\*</sup> y darnos razones de porqué ocurrió para evitar que jamás vuelva a ocurrir. Y en este sentido sí es necesaria una interpretación no de lo que no hizo Dios en Auschwitz sino de lo que hicieron los hombres.

El Holocausto está en conexión con el liberalismo teológico de la Ilustración que intenta lograr una universalización de la moral cristiana haciendo de ésta la moral del estado, de la sociedad y de la cultura, y extendiéndola a todos, como la única válida y normativa. En este instante la hegemonía se trasfiere al estado y es éste el que establece las condiciones históricas de su ejercicio y la urgencia de sus aplicaciones concretas, con lo cual la conciencia cristiana queda

26\* Reinhold Niebuhr, *Beyond Tragedy* (New York 1965).



privada de sus propios criterios, órganos y decisiones concretas. Que Harnack fuera el mentor del Kaiser en la primera guerra mundial, y el liberalismo quedase mudo ante Hitler es la expresión de la invalidez de esta ética cristiana que se ha querido doblar de universalidad desde el poder político y no desde la afirmación moral y desde el reconocimiento jurídico en la sociedad. Por ello ha sido reducida al ámbito privado del sujeto y anulada en el espacio público. La memoria colectiva y la esperanza colectiva nacidas de la confesión religiosa, irguiéndose como juicio de Dios y por ello siendo freno a los poderosos, fueron arrasadas del mundo y éste quedó en manos de los violentos o embaucadores. La religión burguesa entregó el hombre al tirano<sup>27</sup>.

Pero a la vez que esa degradación de la específica racionalidad cristiana que olvida sus asideros originarios, y que intenta una precipitada universalización de unos fundamentos y exigencias propias degradándose a sí misma en el instante, el Holocausto en sus resultados nos ha puesto de manifiesto la capacidad de resistencia y supervivencia de este pueblo. Esas son las dos grandes afirmaciones que podemos hacer con honestidad: mostrar qué tipo de pensamiento hizo posible a Auschwitz y qué hizo necesario Auschwitz para la permanencia del pueblo judío. Si junto a esa doble función reveladora tiene alguna función revelante específicamente teológica, ha de quedar para siempre, en palabras del propio E. Wiesel, como «el más turbador de los misterios».

Y quizá nos aparezca clara desde aquí la ambigüedad de muchos planteamientos de cierta teología judía, al reclamar para los acontecimientos del Holocausto y para el surgimiento del estado de Israel, la misma capacidad revelante que para los acontecimientos que nos narra la historia sagrada del Exodo y del Sinaí. Historia de salvación e historia de castigo serían ambas, y por ello en ambas la encontraríamos, palabra de Dios diciendo algo de sí mismo y mostrando algún camino para su pueblo. Hay sin embargo algo esencial que queda sin clarificar en este planteamiento. ¿Qué características tiene que tener un acontecimiento de la vida del pueblo judío para poder reco-

27 Cfr. J. B. Metz, *Cristianos y judíos después de Auschwitz*. También una consideración sobre el fin de la religión burguesa, en: E. Kogon-J. B. Metz (Hrsg), *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk* (Freiburg 1979) 121-44, y en: J. B. Metz, *Más allá de la religión burguesa* (Salamanca 1982) 25-39.

nocer en él una experiencia de contenido teológico fundante, normativa, de valor perenne, de significación universal para todos sus miembros, independientemente de las situaciones espirituales y materiales? ¿Qué función cumple, junto a la experiencia primera de los testigos y protagonistas de los hechos, la función interpretativa del profeta que ve y dice cómo y porqué Dios está actuando allí y finalmente la función receptiva, autoidentificadora de la comunidad a partir de tales hechos y palabras? ¿La magnitud cuantitativa del genocidio en Auschwitz convierte a este hecho en algo cualitativamente distinto de las anteriores tragedias nacionales: del exilio en Babilonia, la destrucción del segundo templo en el 70, el arrasamiento definitivo de la ciudad y el pueblo en el 135, las muertes causadas durante las Cruzadas, la expulsión de España en 1492 donde habían encontrado una segunda patria y donde su cultura había logrado los exponentes mayores de toda la historia, las persecuciones en Polonia en el siglo xvii?

Sólo enumeramos cinco entre los autores que han intentado verselas desde la fe con el Holocausto e integrarlo teológicamente en la conciencia religiosa del pueblo judío identificándose a sí mismo como pueblo de Dios. Si no fuere posible integrar a esa conciencia en tal determinación teológica, entonces sería inevitable comprender el judaísmo sólo como mera realidad cultural, desde la conciencia de un destino propio en el mundo como grupo que tiene tras de sí unas creaciones culturales, con el honor y la pesadumbre de portarlas hacia adelante, para que sean un patrimonio universal. Es significativo que sea en América donde se formula este intento de pasar del «judaísmo» a la «judaicidad», justamente en los años en que comienza la persecución nazi. cesando en el intento de comprenderlo como religión para vivirlo sólo como civilización. Con ello se trataba de liberarse de ese destino trágico propio del pueblo teóforo, de anular la diferencia específica y de allanarse en el mundo eligiendo una diferencia que no es religiosa sino cultural. El autor del libro es Mordecai M. Kaplan y el título *Judaism as a Civilization* (1934)<sup>28</sup>. En verdad, ¿qué pueblo es el portador del destino de Dios en el mundo? ¿No es algo que en definitiva todos pretenden como secreta forma de erigirse en soberanos de los demás, apoyándose en la autoridad de

<sup>28</sup> Cfr. I. Eisenstein and E. Kohn (Eds.), *Mordecai N. Kaplan. An Evaluation* (New York 1952).

Dios? ¿No es una desmesura inaceptable el que uno se eleve sobre todos reclamando para sí ser el órgano de la divinidad entre los humanos? ¿No suscitará la envidia y tal pretensión no incitará a la agresión violenta para eliminarlo y sustituirlo? <sup>29</sup>.

Pero, ¿y sin en verdad Dios se hubiera elegido un pueblo como faro desde el cual alumbrar, signo desde el cual significarse ante todos, concreción encarnativa de lo que es la vocación universal? Quizá ese pueblo, lo mismo que su expresión acabada Jesús de Nazaret, no pueda llevar a cabo tal misión sino mostrando en su desvalimiento e inocencia que comprende y realiza esa tarea no como poder propio sino como ayuda para los demás, y eso quizá no sea significativo en este mundo pecador, inhumano y fratricida, sino a través de aquella verificación que tiene lugar en la muerte del inocente, que en la prueba suprema mantiene la confesión de fe y en el aniquilamiento responde a quien le agrade no con la ira sino con el perdón.

El primero de los cinco autores que vamos a presentar Richard Rubenstein opta por la solución radical negativa. Para él no es posible seguir manteniendo la tesis judía de Dios como Señor soberano sobre la historia humana, porque ello supondría atribuirle la responsabilidad directa de todo lo ocurrido. La conclusión es simple: «I could not believe possibly in such a God nor could I believe in Israel as the chosen people of God after Auschwitz» <sup>30</sup>. Con este desistimiento de la fe en el Dios de Israel va unida la afirmación de la muerte definitiva de Dios en la conciencia humana y el reconocimiento claro del sinsentido de la existencia. Prolongando lo que los teólogos de la llamada «muerte de Dios» en ese momento estaban diciendo en términos generales, él lo reasume con mucha mayor radicalidad, para con-

<sup>29</sup> Véase una larga reflexión en torno al problema de qué pueblo es portador del destino de Dios en el mundo si los rusos o los judíos en: David I. Goldstein, *Dostoiévski and the Jews* (Texas 1981). A la luz de tales cuestiones aparece manifiesta la novedad histórica que el planteamiento de la iglesia tenía en su origen al reclamar la identidad del pueblo de Dios, desde la identificación con el mensaje del reino proclamado por Jesús, más allá de toda pertenencia racial, cultural o nacional. En verdad tal pretensión era una alternativa mortal al judaísmo entonces como lo es hoy a cualquiera que pretenda ser «el Mesías», es decir portador de la salvación absoluta con exigencia de integrarse a un pueblo particular, o a una cultura concreta. La fe y la iglesia sólo pueden tener como fundamento al Absoluto.

<sup>30</sup> El autor ha matizado y suavizado posteriormente sus ideas en publicaciones, que en general ya no son directamente teológicas sino filosóficas y psicoanalíticas. Cfr. *The Religious Imagination* (Indianapolis 1969); *My Brother Paul* (New York 1970).

cluir que hay que desistir del proyecto judío; de la pretensión de ser pueblo elegido, porque en esa voluntad de la diferencia arrastraría él la fuente permanente de todos los asaltos que ha sufrido en su historia; de la pretensión de tener una historia revelante propia; de la voluntad de preferir la historia a la naturaleza y consiguientemente la fe al paganismo, en una palabra tiene que cejar en su empeño de ser pueblo de Dios, pueblo elegido; de tener una misión teológico-mesianica, de ser diferente.

«Quiero ofrecer mi propia confesión de fe después de Auschwitz. Yo soy un pagano. Ser un pagano quiere decir encontrar de nuevo las propias raíces como un hijo de la tierra y ver su propia existencia como plena y totalmente terrena. Quiere decir una vez más comprender que para la humanidad las verdaderas divinidades son los dioses de la tierra no los supremos dioses del cielo, los dioses del espacio y del lugar no los dioses del tiempo, los dioses de la casa y de la tierra no los dioses de la peregrinación... El pueblo judío ha retornado a su hogar. Ha encontrado de nuevo un lugar propio en esta tierra. Esto es paganismo»<sup>31</sup>.

Este abandono del Dios propio, nos remite a lo único que nos queda en la tierra cuando él desaparece: la comunidad en que nos hemos hecho hombres y en la que perdura el humus nutricional de memoria y de esperanza, de tradiciones y exigencias desde las que absorbemos fuerza para seguir existiendo con sentido en el mundo. Quien se queda sin Dios en el mundo va a buscar a su hermano para arroparle en su soledad y para quedar así a cobijo de la propia. «Es precisamente la desesperanza última y la gratuidad de nuestra humana situación lo que sigue llamando y suscitando nuestra necesidad de comunidad religiosa. Si todo lo que tenemos los humanos es los unos a los otros, entonces seguramente nos necesitamos unos a otros más que nunca»<sup>32</sup>.

El segundo ejemplo de interpretación es Irving Greenberg, que considerando inviable el camino abierto por Rubenstein intenta comprender desde el Antiguo Testamento esa relación del hombre con Dios, que no se rompe aun cuando los acontecimientos parezcan mostrarla quebrada. Siguiendo la línea de E. Wiesel se remite a los

31 'Some Perspectives on Religious Faith after Auschwitz', en: F. Littel and H. Lock (Eds.) *The German Church Struggle...* 287.

32 *After Auschwitz...* 119.

tres grandes modelos bíblicos que articulan la relación del hombre con Dios en momentos de sufrimiento: el libro de Job, donde el protagonista en lucha con el mal busca refugio en Dios contra Dios mismo y mantiene en más alto lugar su vida que la propia muerte; los cánticos del Siervo de Yahvé con la tesis del sufrimiento vicario que crea redención por los muchos curando sus heridas con las propias; y las Lamentaciones 3, donde el hombre en el dolor se adentra en una controversia con su Dios, y en la pena hecha palabra y en la desesperanza hecha lamento encuentra consuelo a su íntimo sollozar. Y sin embargo todos esos balbuceos no desbordan los bordes del problema y no llegan a su corazón, dejándolo por tanto sin resolver<sup>33</sup>.

«Ninguno de estos modelos puede articular plenamente las tensiones de la relación con Dios después del holocausto. Y llevará su tiempo hasta que desarrollemos estos modelos. Esto sugiere que estamos entrando en un período de silencio en teología —un silencio nuestro en torno a Dios que corresponde al silencio de él para con nosotros. En este silencio Dios puede ser presencia y esperanza pero no puede seguir siendo sin más *Deus ex machina*»<sup>34</sup>. Y junto a otros autores reconocerá que pese a todo el Holocausto nos obliga a ponernos ante la faz del Dios verdadero, del Dios que es Dios y no del Dios que nos habíamos forjado como elemento último de la bóveda en un edificio que nosotros con nuestras ideas habíamos fabricado y al que él también quedaba integrado y sometido. En cualquier caso Dios se ha manifestado como no integrable en una sistematización con la que el hombre da razón de todo y adquiere poder sobre todo. El Dios que ha muerto definitivamente es el que nosotros habíamos fabricado con nuestros elementos y para nuestro uso particular. Quebrado el ídolo de barro estamos ahora en el camino de búsqueda y posible encuentro del Dios vivo.

El tercer autor al que nos vamos a referir es Emil Fackenheim, quien personalmente sufrió las consecuencias de su condición de judío en un campo de concentración y que intenta encontrar una vía interpretativa entre las dos posiciones extremas: la del piadoso que no ve ningún problema en la anulación de seis millones de hermanos,

33 Cfr. A. Rosenfeld, *Confronting the Holocaust. The Impact of Elie Wiesel* (Bloomington, Indiana University Press 1978).

34 'Cloud of Smoke Pillar of Fire', en: E. Flischner (Ed.), *Auschwitz. Beginning of a new Era* (Nueva York 1977) 41.

y el radical que como resultado considera imposible la fe en el Dios de Israel, que ya no conduce a su pueblo y que por consiguiente ya no existe. Entre los que no ven problema y los que no ven solución, él busca un camino intermedio. El tampoco aceptará la tesis de Dios autor de Auschwitz ni la de una condena del pueblo judío por los propios pecados. Pero si Dios no es autor de Auschwitz no está ausente de él y su voz resuena desde allí como desde las cumbres del Sinaí. Allí hemos asistido a la real revelación del Dios vivo y viviente, que está más allá de lo que un racionalismo judío había hecho de él. Porque a esta luz aparece que no son la perfección del hombre, ni la ley moral de los hombres ni los imperativos de la razón articulados en la ciencia y cultura la realidad suprema, sino la majestad y santidad de Dios. Un judaísmo que se había remodelado a sí mismo a la luz de una «razón moral», de una «perfección natural», de una idea del progreso y de la paz universal, es decir de Kant, era un malentendido radical tanto de sus propios orígenes como de la misma naturaleza humana. El liberalismo y el kantismo que habían ofrecido a los judíos europeos sus bases de autolegitimación en el mundo se han manifestado como inconsistentes. La libertad civil es necesaria para un pueblo que es religioso, pero su real libertad es de otra naturaleza, y hay que buscarla y alimentarla en otro sitio. Cohen, que ha querido trasvasar el judaísmo racional a una religión en los límites del kantismo, aparece aquí como el símbolo de la metamorfosis del Dios religioso en el Dios moral<sup>35</sup>. Y éste no tiene capacidad ni para explicar ni para iluminar ni para superar lo que Auschwitz significa. Con éste ha muerto aquél. Y si no hay más que eso en el Dios del judaísmo, el judaísmo ya no es posible, porque ese Dios al que siempre se ha referido no ha resistido la prueba histórica. Del deísmo, liberalismo, racionalismo y moralismo hay que retornar a la experiencia del Dios viviente de la Biblia. A este hay que encontrarle, comprometerse con él y con él ser solidario. No se le puede demos-

35 Caracterizado como el más grande entre los hijos que la Ilustración judía ha producido en Europa, Hermann Cohen (1842-1918) quiso llevar el kantismo a su expresión suprema e integrar una razón científica propia de sus días haciendo de las ciencias exactas la norma suprema. La imposibilidad de dar razón de las cuestiones existenciales le llevó a un giro en los últimos días de su vida. El es el símbolo de la ambigüedad del judío de la ilustración en Alemania y de sus proyectos de asimilación con la cultura occidental. Cfr. sus dos últimas obras: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) y *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919).

trar, utilizar. Quien entra en alianza con él oye su voz, se deja guiar por él y a él más allá de vida y de muerte, confía sus destinos.

Dios ha actuado en dos formas fundamentales con su pueblo. Una a través de acontecimientos fundantes, que generan experiencias radicales o si se prefiere experiencias-raíz, por enraizadoras del pueblo, con tal fuerza que crean, orientan, legislan desde un pasado hacia el futuro total (*Root-experiences*). Junto a ellos están los hechos epónimos (*Epochmaking events*), que sin llegar a ser constituyentes, remueven a los primeros, los ponen a prueba en situaciones límites, los vuelven a encender como brasas que se sopla para ver si aún están vivas o ya muertas en cuanto que provocan a Dios para manifestarse activo y salvador por medio de ellos<sup>36</sup>. ¿A cual de estas dos categorías asimilaremos Auschwitz? A los acontecimientos epónimos que vuelven a poner en juego la propia identidad del judío y a provocar la presencia de Dios. El estaba en Auschwitz, no anulando la historia de los poderes de este mundo, pero sí asistiendo, dándose a conocer, apoyando a sus siervos. Y allí fué revelación para los que perecieron y para los que supervivieron. A estos los impera a sobrevivir, a no dar razón a sus aniquiladores, a mantener su existencia testimonial en la historia, a no desesperar de la redención, a no sucumbir al cinismo, a no abdicar de su responsabilidad en el mundo dejando a éste en manos de los poderes demoniacos que hicieron posible a Auschwitz. La revelación de allí consiste en obligarnos a decir no a Hitler y sí a Dios; no a la vida tolerada y sí a la supervivencia activa; no a la ajena muerte y sí a la palabra propia y a la tierra propia. La continuación de la existencia del pueblo judío, y el surgimiento del estado de Israel son para nuestro autor el signo salvador de la presencia de Dios en medio de su pueblo; el imperativo para seguir siendo y sintiéndose «su pueblo» en medio de las naciones. A través de estos acontecimientos epónimos han quedado no anuladas ni sustituidas sino redescubiertas en su mejor realidad y enterradas en su mejor humus las «experiencias fundantes» de la propia fe e identidad judías<sup>37</sup>.

36 Emil Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmation and Philosophical Reflexions* (New York 1970) 8-16. Cfr. del mismo autor: *Quest for Past and Future* (Boston 1968); *Ibid.*, *The Human Condition after Auschwitz. A Jewish Testimony a Generation after* (Syracuse University 1971).

37 «Jew are forbidden to hand Hitler posthumous victories». «Jews are forbidden to despair of the God of Israel, lest Judaism perish». *God's Presence in History...* 84.

Ignaz Maybaum es quizá uno de los autores que primero intenta ofrecer una explicación teológica de los hechos en continuidad con el pensamiento de Franz Rosenzweig<sup>38</sup>. El intenta situar el destino del pueblo judío en relación con las naciones: como resultado de la acción de éstas sobre aquél y como repercusión de éste sobre el destino de ellas. El está en función de ellas y por tanto es víctima y salvador de ellas. Por el dolor de unos pocos viene la redención a los muchos. Son la historia del mundo y la acción redentiva de Dios con él las que están en primer plano; y el pueblo judío es el instrumento que Dios usa para hacer avanzar la humanidad.

En la historia de ese pueblo instrumento de Dios hay momentos de corte, ruptura y destrucción que son la condición para el avance de la revelación, de la maduración de la propia humanidad. Así la destrucción del primer templo creó la diáspora judía y con ello hizo presente de manera efectiva el nombre de Dios en Babilonia y en el resto de las naciones. La destrucción del segundo templo supuso un enorme progreso en la propia perfectibilidad interna del judaísmo con el surgimiento de la sinagoga, que representa una espiritualización de la religión por comparación con el templo anterior, al que sustituye, y de esta forma constituye un progreso en la interiorización, perfeccionamiento moral, universalización del judaísmo y con ello su apertura a los demás. El Holocausto es el tercer desastre interno (Hurban), que se convierte en una convulsión de toda la conciencia humana, que así percibe su maldad, reconoce su degradación y su destino, y avanza. El hace pasar al hombre definitivamente de la edad media, en cuanto autoritaria y violenta respecto de la conciencia y libertad humanas, a la modernidad en la cual ya jamás serán humanamente pensables ni la coacción interior ni la violencia exterior. Dado que la conciencia moderna sólo entiende la redención en términos cristianos de sangre y sustitución para descubrir el perdón de Dios y con él sus inhumanidades y pecados, el pueblo judío sacrificado en Auschwitz ha tenido que ser el nuevo crucificado, para que

38 Cfr. N. Glazer, *Franz Rosenzweig. His Life and Thought* (Philadelphia 1953); W. Herberg, *Judaism and Modern Man* (New York 1959); I. Maybaum, *Jewish Existence* (London 1960); M. Levinas, 'Introducción a la traducción francesa de la obra clásica de Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), que se anticipa a Heidegger en la crítica de toda filosofía, en la denuncia de la metafísica objetivante del ser y del sujeto, en la atención a fenómenos constitutivos de la vida humana como la muerte. Las ideas dominantes aparecen activas en el propio Levinas (Edición francesa, París 1982).



la actual humanidad redescubra su real inhumanización. En Auschwitz los judíos sufrieron solidaria y sustitutivamente por toda la humanidad <sup>39</sup>.

«El Golgota de la humanidad moderna es Auschwitz. La cruz, el patíbulo romano, fué sustituida por las cámaras de gas. Parece como si los gentiles tuvieran que ser aterrorizados de nuevo por la sangre de la víctima sacrificada para alcanzar una revelación de la misericordia de Dios para con ellos, convertirse, bautizarse y llegar a ser cristianos» <sup>40</sup>.

Desde aquí Maybaum llegará a poder considerar a Hitler como el instrumento o vara en manos de Dios, como en otro tiempo fué utilizado Nabucodonosor para purificar y castigar al pueblo pecador. «Hitler mi siervo... los seis millones de judíos murieron una muerte inocente; murieron por causa de los pecados de los demás» <sup>41</sup>.

Reasumiendo la idea bíblica del «resto» Maybaum nos invita a ver a los supervivientes, a considerar como un don las dos terceras partes que aún quedan vivos del pueblo; a mirar al resurgimiento de ese mismo pueblo y a la redención moral que a toda la humanidad ha sido ofrecida al tener que reconocer ésta su degradación moral, y al ofrecerse el perdón de Dios. Sólo un hombre de una profunda fe bíblica puede llegar a esta frontera desde la que se ve la faz de Dios en Auschwitz y desde las que se oye la voz de Dios, como Dios invitando a sobrevivir y a vivir para los demás. Pero así en verdad Dios se revela como el Dios que está en Auschwitz con todos, presente a los muertos y a los supervivientes, recibiendo la «emuna» de sus fieles, y castigando a los pecadores. no sólo a los verdugos inmediatos, sino también a todas las teologías y a todas las culturas de antisemitismo, a todos los poderes idolátricos y a todos los silencios cristianos que fueron las causas anteriores y universales que hicieron posible aquellos muertos. Castigo que no es repetición de sus obras sino manifestación de su pecado, mediante la oferta del perdón. Y por ello conversión.

El último de nuestros autores Eliezer Berkovits intenta resituar los hechos en una doble historia: la del antisemitismo permanente a lo largo de la existencia del pueblo judío después de la muerte de Jesús,

39 *The Faith of God after Auschwitz...* 35.

40 *Ibid.*, 36.

41 *Ibid.*, 67.

y la del propio pueblo fiel a su misión de ser testigo de su Dios en su historia. Por ello el Holocausto queda relativizado a esas dos determinaciones que le han preparado tanto por parte de los verdugos como por parte de las víctimas. Por ello no se le puede entender en aislamiento de todos los hechos anteriores y de la forma en que fué vivido por las propias víctimas. Auschwitz en este sentido no tendría una novedad cualitativa, sino repetiría las experiencias incesantes del pueblo perseguido por un lado y del pueblo fiel por otro. «Desde el punto de vista del problema tenemos innumerables Auschwitz»<sup>42</sup>. No los seis millones sino cada judío, que es anulado en la historia de Israel plantea el problema de Dios.

El ocultamiento de Dios en la historia es la condición para la existencia de la dimensión moral del hombre y para el ejercicio de su libertad. Esa aparente ausencia de Dios crea el espacio abierto para el ejercicio de la libertad del hombre. De aquí que la historia quede abierta para la creación humana; y cada una de sus acciones son el resultado de la apertura que en la distancia Dios crea y de la tolerancia que él hace al hombre como ser responsable, libre y con ello ser moral. El problema de Auschwitz hay que situarle pese a todo dentro del problema general de la teodicea. Y ello supone que Dios tiene que mantener las condiciones del juego para toda la existencia humana, que no puede dejarse sentir directamente en su real majestad ni puede ejercer inmediatamente justicia mientras el juego perdura, y que consiguientemente siendo el hombre libre y ejerciendo tal libertad para el mal, existirá sufrimiento e injusticia entre los humanos. Ellos son el signo del espacio divino abierto a la condición finita y a una dignidad del hombre, quebrada pero real, y con ello de la historia como quehacer de posible santificación y de posible anticipación del infierno.

¿Cómo conciliar esa aparente ausencia y ocultamiento de Dios con su real presencia y asistencia al justo que se quiere confiar a él, en orden a que el mal no arrase la historia y no sea soberano último de ella? Israel es en su condición débil y perdurante, aniquilado y resurgente, disminuida y creciente, el signo del Dios que en su ocultamiento es realmente activo; del que deja a los hombres el imperio del mundo y sin embargo nos les permite deshacerlo. Por eso todo intento de anular a Dios de la historia humana y elevar al hombre

42 E. Berkovits, *Faith after the Holocaust...* 90.

a su suprema divinidad, es decir todo imperialismo, totalitarismo y divinización comienzan por anular a los judíos, que con su colectiva confesión diaria de: «Dios solo es Uno» y es «El» están descubriendo esas suplantaciones explícitas o implícitas no tanto del ser cuanto del poder de Dios y de la única soberanía legítima sobre los humanos. Los judíos, confesando al Único Dios como Señor y a todos los demás que pretendan tal señorío como usurpadores recrean continuamente al pueblo-signo del Santo y desde él la santidad de la ley moral. «La naturaleza de la existencia judía permanece como un testimonio profético contra la degeneración moral de los hombres y de las naciones; es una proclamación que señala con el dedo ante la faz de todos la idolatría, y atestigua el juicio final y la redención final de la historia por un Dios moral»<sup>43</sup>.

Pero Auschwitz ni es un absoluto sin continuidad con todo lo anterior, ni la palabra última de Dios a la historia, ni cronológica ni cualitativamente. Dios sigue hablando y Dios dice cosas todavía más significantes. El renacimiento del Estado de Israel es para el autor una revelación contemporánea de Dios. Los acontecimientos bélicos sucesivos incrementan esa calidad epifánica y salvífica de Dios para con su pueblo. El retorno a Sion ha dejado de manifiesto que Dios no ha abandonado a su pueblo. No sabemos si todos los autores estarían de acuerdo en que seis millones de víctimas puedan ser el precio que los hijos de un pueblo hayan tenido que pagar para que sus hermanos recuperen unos kilómetros de tierra; y ni si tal planteamiento es siquiera legítimo de entrada. En cualquier caso, históricamente es verdad que los judíos tienen hoy una tierra merced al esfuerzo de los movimientos sionistas, a la sangre de los seis millones de víctimas y a la conmoción de la conciencia europea, que devolviéndoles la tierra quiso lavar su culpabilidad y reparar en los supervivientes la injuria hecha a los eliminados. En este renacimiento del estado de Israel nuestro autor descubre la faz de Dios antes oculta y ahora manifiesta. «Hemos visto una sonrisa sobre la faz de Dios. Esto nos basta»<sup>44</sup>.

43 S. T. Katz, *Jewish Faith after the Holocaust...* 102.

44 E. Berkovits, *Faith after the Holocaust...* 106. Cfr. además de los autores citados hasta aquí: U. Simon, *A Theology after Auschwitz* (London 1967); M. Wyschograd, 'Faith and the Holocaust', en *Judaism* 20 (Summer 1971); S. Cain, 'The Questions and the Answers after Auschwitz', en *Ibid.*, 20 (1971); J. Neusner, 'The Implications of the Holocaust', en *The Journal of Religion* 53 (July 1973); J. Neusner (Ed.), *Understanding Jewish Theology* (New York 1973) se trata de una anto-

No carece de interés comprobar que esta crisis de la fe judía y de su reconocimiento de Dios en la historia se haya producido precisamente en los Estados Unidos<sup>45</sup>. Allí donde la afirmación de Dios se quiso hacer compatible con los absolutos del hombre moderno, aquella se resquebrajó en sus nudos interiores. El Holocausto ha hecho en verdad manifiesto que no se puede seguir creyendo como se creía antes en Dios. Este es un compañero de camino de los hombres; va con ellos pero no se deja utilizar como mero guía, mero garante de la dirección de la marcha o mero intérprete entre las poblaciones desconocidas, que vamos encontrando sobre la marcha. Dios es Dios. Dios elige un pueblo como signo para manifestarse a los hombres, pero no se identifica con ninguno ni abandona a los demás. Y cuando se olvida esa soberana majestad del Dios santo, que está con todos y a nadie pertenece en exclusividad, que se cierne sobre todo el hombre pero que ninguna de sus potencias lo puede integrar; que da razón de las cosas pero de todas y a todas en un proyecto salvífico que no se desvela en totalidad dentro de cada generación; que hace de unos hombres instrumentos libres al servicio de los demás. Cuando ocurre aquello entonces Dios no es Dios, no es el Único, sino algo que el hombre ha construido a su medida, puesto a su servicio, viniendo determinado por sus necesidades y siendo desde sus propios límites humanos. Tal Dios es un ídolo. A veces se ha identificado a ese Dios con los ideales de la humanidad: perfección, ciencia, progreso, raza, condición histórica. Todo eso nace con la historia y con la historia muere. Por eso se les muere Dios a quienes no tenían otro distinto de estas realidades. «El Dios que a nosotros los liberales se nos murió en Auschwitz no era el *Adonai* de nuestra tradición. Nosotros durante largo tiempo no nos habíamos preocupado seriamente de él. Por el contrario más bien, en un sentido feuerbachiano, ha sido nuestro dios concreto, el que funcionaba a la medida de

logía del pensamiento judío actual. En las páginas 177-93: 'The Holocaust and the Contemporary Judaism'; E. Wiesel, *A Beggar in Jerusalem* (New York 1971); P. Peli, 'In Search of Religious Language for the Holocaust', en *Conservative Judaism* 32 (Winter 1979) 3-24; R. E. Willis, 'Christian Theology after Auschwitz', en *Journal of Ecumenical Studies* 12 (Fall 1975).

<sup>45</sup> Cfr. J. L. Blau and Salo W. Baron, *The Jews of the United States 1790-1840* (New York 1966); O. Handlin, *Adventure in Freedom. Three Hundred Years of Jewish Life in America* (New York 1954); N. Glazer, *American Judaism* (Chicago 1972); Peter I. Rose, *The Ghetto and Beyond. Essays on Jewish Life in America* (New York 1969); Charles B. Sherman, *The Jew within American Society* (Detroit 1961); J. Neusner, *Understanding American Judaism in America* (1978).

nuestras necesidades, el que allí murió, es decir la humanidad ilustrada. Aun cuando a nosotros judíos liberales de América nos llevó cierto tiempo aprender esta lección, fue la cultura omnipotente y redentora, el dios al que nos habíamos confiado con alma y corazón, lo que resultó ser falso. Y si no lo aprendimos del proceso de Eichman y del despertamiento de nuestra sensibilidad pública ante el Holocausto, nosotros como americanos hemos podido aprenderlo después en los años de asesinatos, la guerra del Vietnam, la intranquilidad social y el engaño político, el desacierto económico y la revelación de la interna depravación de una institución tras otra»<sup>46</sup>.

La cuestión ahora abierta y pendiente es si al fallecimiento de ese dios elaborado por la inteligencia o la voluntad de los hombres a la medida de sus deseos, que Auschwitz puso de manifiesto en su condición idolátrica, vamos a sustituir otros absolutos y a ponerlos en el lugar de la tradición y adoración del Dios Vivo. Para muchos esos dos Absolutos subsiguientes y sucedaneos son el *Estado de Israel* y el *Holocausto*. El uno como objetivo a construir y el otro como fundamento de memoria que protege aquel futuro como un fuego sagrado; y entre ambos el ser y la *condición judía* considerada en sí misma, separada y más allá de su fundamento religioso. ¿Pero pueden los tres juntos o cada uno de ellos separadamente volver a ocupar el lugar del Dios desaparecido? ¿Se los puede servir con la incondicionalidad religiosa y adorar con la adoración absoluta con las que se sirve y adora a Dios subordinando todo lo demás a ellas, desde la libertad de palabra y pensamiento a la acción y compromiso concreto en sus empresas? El silencio sobre Dios, que siguió entre los judíos a las víctimas de Auschwitz, el nacimiento de estas tres realidades nuevas, y la relación entre aquellas y éstas: ese es el supremo problema religioso planteado al pueblo judío sobre todo en América. ¿Se podrá perdurar como judíos sin el Dios de la revelación bíblica? Y si se cree en el ¿qué condición reveladora tienen los acontecimientos actuales?

Estamos ante una nueva época de la historia religiosa de Israel, ante la definitiva secularización o ante la forma más radical de fe;

¿Qué Dios murió en Auschwitz?; Ibid., 'Liberals Jews in Search on an «Absolute»', en *Cross-Currents* 1 (1979) 9-14, cit. en 11-12; Ibid., *A New Jewish Theology in the Making* (Philadelphia 1968); Ibid., *Christology after Auschwitz* (New York 1977).

46 E. Borowitz, 'God and Man in Judaism today', en *Judaism* (Summer 1973 =

y le es por consiguiente necesario un nuevo discernimiento de la manifestación de Dios en la anterior historia fundante y en la historia subsiguiente, y desde ahí tendrá la posibilidad de superar esa sutil pero real tentación de suplir un Absoluto realmente absoluto por otros, que son creación de las manos o de la inteligencia humana. El pueblo de la antigua alianza aceptó como hechos-raíz y palabras-matriz las de un momento dado de su historia y en cada momento de crisis las fué releyendo, reinterpretando y de esta forma translumbrando el presente propio. No separó aquellas de ésta, pero no elevó estas a la misma categoría que aquellas. Ninguna situación histórica puede ya equipararse al Exodo, al Sinaí, al Golgota y al Cenáculo. Las relaciones, de Dios con la historia acontecen una vez y de una vez para siempre pone él los signos de su fidelidad<sup>47</sup>. Y sin embargo cada época tiene que encontrarse a sí misma en aquellos signos o descifrar aquellos signos desde sus propias experiencias históricas. Este es el gran problema y la gran significación de las tentativas teológicas el judaísmo actual en América<sup>48</sup>.

Auschwitz queda ahí para todos como una gran interrogación y una gran provocación a toda conciencia humana. Lo ha cuestionado todo y no ha resuelto nada. No da la razón a nadie contra nadie. Por ello sólo puede ser considerado como una permanente señal de la compasión humana, de la degradación humana que la libertad se causa a sí misma, de la fragilidad de nuestra condición, tendiendo verbalmente al bien y cayendo realmente al mal. Auschwitz no

47 Pablo reasumirá esa convicción de la conciencia judía, para la cual las acciones de Dios van fundando una historia, que se complementa progresivamente a sí misma, desde una identidad nunca negada. La fidelidad de Dios es inalterable. Su «sí» es una vez y de una vez para siempre. Hebreos 9, 28 7,27; 9, 12; 10, 10; Rom 8, 10; Judas 3; 5; Rom 11, 29.

48 Ese fué el problema también del pueblo en los tiempos que describe la tradición bíblica. En situaciones de crisis de fe, volvía la mirada a los acontecimientos fundacionales, y los *releía* a la luz y al servicio de la nueva situación. Con lo cual se instaura una tensión hermenéutica entre pasado fundacional y presente cuestionador. Lo que aquél es y sigue siendo sólo se descubre en una historia concreta, que crea una situación límite análoga a la primera en la que aquel se produjo. Y sólo en la medida en que se mantiene enhiesto el sentido del origen, se tiene la posibilidad de iluminar el presente. Por ello todas las ideas centrales como «exodo», «desierto», «tierra prometida», «pascua», «exilio y retorno del exilio», se repiten con distintos niveles de lectura en las sucesivas épocas y autores de la tradición bíblica. Es decir hay una historia de la interpretación, que es interna al texto sagrado y que por ello al pertenecer a la revelación misma, nos da los criterios con los cuales nosotros extendemos el sentido de aquellos hechos fundantes a nuestras situaciones actuales. Cfr. lo que los exégetas dicen a propósito de las «relecturas» bíblicas.

puede ser elevado ni arrojado como arma, que cree nuevas víctimas. Por ello una lectura judía que eleva a categoría absoluta el nombre sagrado de esos muertos y con ello legitima una nueva injusticia respecto de otros hombres, profana aquel nombre. Un estado de Israel que repite los mismos métodos con otros grupos humanos, está negando su historia y poniéndose en contradicción con su real existencia como estado. Tras los días de Auschwitz comenzó a sonar el grito: «Nunca más», que resuena en los recientes: «Nunca más Massada» de los soldados israelitas en el Líbano.

La lectura de la historia no puede ser hecha en claves puramente particulares de un pueblo, por más pueblo elegido que se considere. La moralidad y la razón tienen sus sagrados derechos y han de ponerse en juego para desvelar la ambigüedad de todo acontecer histórico y para no identificar la acción del Dios Santo con el poder y la violencia de los poderosos, aun cuando se consideren a sí mismos de origen divino. El Holocausto no se puede repetir con nadie, ni con el pueblo judío ni el pueblo judío lo puede repetir contra ningún otro, como puede ser el pueblo palestino. Más aún hay que extender la mirada y reconocer todos los Auschwitz reales. La lucidez creyente de A. J. Heschel, al pensar al pueblo judío no como un destino contra los demás sino como una misión universal y una fuente de sentido, nutricio y crítico, para todos, le llevó a extender lo que los judíos estaban diciendo sobre su propia historia a la de otros pueblos. La experiencia hitleriana en la que perdió madre y hermanas le suscitó a él una pasión por la verdad de todos y por la justicia para todos: «Todos nosotros morimos en Auschwitz, y sin embargo nuestra fe ha sobrevivido. Reconocimos que rechazar a Dios sería prolongar el Holocausto. Nosotros vivíamos entonces en un mundo rico en confianza y esperanza. Entonces todos morimos y fuimos condenados a vivir en el infierno. Y ahora en él moramos»<sup>49</sup>.

Y desde esa misma actitud de fe rechaza la pretendida madurez del mundo, que en una interpretación absolutamente falsa de Bonhoeffer han proclamado los cristianos en los ilusos años setenta. Tras afirmar la ingenuidad de tal postura escribe: «¿Puede V. mirar el mundo de Auschwitz, Hiroshima, Vietnam y los misiles intercontinentales como un mundo que ha llegado a madurez?»<sup>50</sup>. Aquellas

49 A. J. Heschel, *Israel: Echo of Eternity...* 112.

50 A. J. Heschel, *The Jewish Notion of God and Christian Renewal...* 116.

utopías deben ceder paso a la realidad. Y realidad puede significar cinismo o esperanza. Y éstas se deciden no desde los hechos exteriores sino desde la actitud y elección interior. Frente a la actitud de quienes reclaman una identificación del judío con el hombre secular —esa cuarta fe del mundo americano a la que los judíos han contribuido tanto a incrementar—<sup>51</sup>; frente a los que afirman un violento sionismo que silenciando al Dios de la propia historia, soslaya la identidad religiosa del pueblo y su misión en el mundo; frente a los que sucumben al tedio derivado de una mirada al mundo como el real infierno que es, Heschel ha proclamado el reto supremo de la condición humana. Si algunos son culpables todos somos responsables de todo. Por ello frente a reticencias de sus hermanos de religión que por no poner en peligro al estado de Israel no criticaban a los Estados Unidos, que estaban repitiendo el crimen de Auschwitz en Asia, escribía: «Hablar de Dios y permanecer en silencio respecto de Vietnam es una blasfemia»<sup>52</sup>.

Por ello el problema del pueblo judío y de la fe en Dios se ha convertido en un problema universal: «Esta es la tarea: en la oscuridad suprema de la noche estar seguros de la aurora, estar convencidos del poder de cambiar la maldición en bendición, la agonía en un canto. Conocer la rabia del monstruo y clamarsela a la cara... atravesar por el infierno y continuar creyendo en la bondad de Dios: este es el reto y el camino»<sup>53</sup>.

Esa reflexión de los judíos americanos sobre el Holocausto ha tenido una profunda repercusión sobre la teología cristiana. La conciencia de culpabilidad por las víctimas y la necesidad de repensar si Dios está lejano o cercano al dolor del hombre, la sospecha de que Dios más que sufrir en lugar de los hombres sufre con ellos y que

51 Ética, cultura, creación científica y reforma social han sido los contenidos esenciales de esa «cuarta fe», que la conciencia secular ha añadido a las tres confesiones clásicas en el «crisol de solución» tal como se ha denominado a América (Melting Pot). Cfr. W. Herberg, *Protestant, Catholic, Jew* (New York 1955); *Ibid.*, 'The Triple Melting Pot', en *Commentary* 20 (1955) 101-8. Y para el secularismo como forma alternativa de ser americano junto a las tres fes oficialmente vigentes: Horace Kallen, *Secularism is the Will of God* (New York 1954).

52 Cit en B. L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel (Makers of Modern Theology, Atlanta 1979)* 8. Cfr. A. Heschel, 'The Moral Outrage of Vietnam', en *Vietnam. Crisis of Conscience* (New York 1967).

53 *A. Passion for Truth...* (New York 1973) 301.



por consiguiente es más sagrada la solidaridad que la sustitución, el acercamiento a la vida de Jesús como expresión personal de la real pasión de Dios con el mundo, todo ello ha contribuido a una relectura de la propia comprensión cristiana de Dios, de su revelación en la historia y de los criterios necesarios para discernir su presencia e interpretar su acción, como palabra, e incluso el propio silencio activo de ese mismo Dios. La llamada «teología de la muerte de Dios» se sitúa en la misma onda de reflexión, aun cuando carezca de los arraigos de tradición espiritual y de conciencia religiosa explícita que el mundo judío tenía. Y es bien significativo que un autor de aquel grupo Paul M. van Buren, movido por las razones anteriores ha considerado necesario distanciarse de la confesión cristiana de Dios y volver a la experiencia teológica del judaísmo, considerando la historia como ese incesante camino en que todos los hombres conversamos sobre lo que radicalmente nos atañe: Dios<sup>54</sup>.

La aventura judía de la posguerra ha reescrito el libro de Job con sangre propia y lágrimas de los muertos. Los mejores exponentes de aquel pueblo, quienes con más acritud han analizado las causas humanas de la tragedia, han sido los que han ofrecido una respuesta más clara, la que tiende a purificar la relación con Dios, a discernir las imágenes que nos hacemos de El, de su inobjetable, indefinible e inasible Realidad Santa, y desde allí repetir la discusión, el reto, el requiebro, la acusación y el cariño de Job clamando ante Dios como acusado y defensor al tiempo, y volviéndose a sí mismo con aquella palabra: «Aunque me matase, yo no me separaría de El»<sup>55</sup>. Tras largos devaneos interpretativos la conciencia creyente encuentra en las palabras de Buber su expresión más justa; según las cuales el justo aun en la muerte se sabe bajo la sombra de sus alas y en el máximo riesgo se sabe en seguridad. «El judío en la medida en que no está separado del origen, incluso el judío más expuesto, por ejemplo Kafka, está a cobijo. Todo le ocurre, a él, pero a él nada puede pasarle... El confiesa con el profeta: «En verdad tú eres un dios, que se esconde, Dios de Israel, Salvador» (Isaías 45, 15). Por ello en una hora del eclipse de Dios, la fidelidad (emuna) debe transformarse

<sup>54</sup> Paul M. van Buren, *Discerning the Way: A Theology of the Jewish-Christian Reality* (New York 1980).

<sup>55</sup> Job.

para continuar adheridos a Dios sin negar la realidad. Por el hecho de que él se nos oculte, no acorta la inmediatez; y en esa intermediación él permanece Salvador, y la contradicción de la existencia se convierte en teofanía<sup>56</sup>.

OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL

56 M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, en *Werke I*, 777-79.