



¿Dónde estaba Dios en Auschwitz?: Del problema de la teodicea al problema de la antropodicea.

Felipe Martín Huete

Nos entregaste como ovejas al matadero
y nos dispersaste entre las naciones;
vendiste a tu pueblo por nada,
no sacaste provecho por su venta.
Nos expusiste a la burla de nuestros vecinos,
a la risa y al escarnio de los que nos rodean;
hiciste proverbial nuestra desgracia
y los pueblos nos hacen gestos de sarcasmo.
Mi oprobio está siempre ante mí
y mi rostro se cubre de vergüenza,
por los gritos de desprecio y los insultos,
por el enemigo sediento de venganza.
¡Y todo esto nos ha sobrevenido
sin que nos hayamos olvidado de ti,
sin que hayamos traicionado tu alianza!
Nuestro corazón no se volvió atrás
ni nuestros pasos se olvidaron de tu senda,
como para que nos aplastaras en un lugar desierto
Y nos cubrieras de tinieblas.
si hubiéramos olvidado el nombre de nuestro Dios
o recurrido a un Dios extraño,
el Señor lo habría advertido,
porque él conoce los secretos más profundos.
Por tu causa nos dan muerte sin cesar
y nos tratan como ovejas que van al matadero.
¡Despierta Señor! ¿Por qué duermes?
¡Levántate, no nos rechaces para siempre!
¿Por qué ocultas tu rostro
y te olvidas de nuestra desgracia y opresión?
Estamos hundidos en el polvo,
nuestro cuerpo está pegado a la tierra
¡Levántate ven a socorrernos;
líbranos por tu misericordia!

(Salmo 44, 12-27)

1. El problema de la teodicea.

¿Dónde estaba Dios en Auschwitz? ¿En qué sentido podemos seguir creyendo que somos el pueblo elegido? ¿En qué medida se deben interpretar los valores tradicionales de la religión judía a la luz de los hechos acontecidos en el holocausto?. Estas son, entre otras muchas, las preguntas que la teología –principalmente la judía– debe hacerse para encontrar una coherencia lógica entre los hechos históricos

ocurridos y el plan de Dios pre-concebido. Justamente ahí, va a residir uno de los grandes problemas teológicos: la relación entre Dios y el hombre en la modernidad.

Muchas han sido las respuestas y las interpretaciones que se han formulado al respecto. Por un lado, los que quieren ver el holocausto como un *castigo* (debido al abandono de Dios por parte del pueblo judío en pos de otros dioses, debido a la "idolatría del sionismo, etc) lo que desembocaría en la doctrina de la retribución¹. Y por otro lado, los que ven en Auschwitz, la señal de un *diálogo* entre Dios y su pueblo, en donde el holocausto representaría la imperiosa necesidad del pueblo judío por reafirmar la fe en su Dios y la constante búsqueda de Dios en la historia. De igual modo, también podemos encontrar interpretaciones muy diversas de este acontecimiento apocalíptico, como son las tesis de la purificación², la tesis del mandamiento³, etc.

Desde la perspectiva de la teología, este acontecimiento histórico necesitó de una exégesis que se hizo extensiva a todas las disciplinas de la teología (antropología teológica, teología histórica, cristología, eclesiología, etc) y que configuró la llamada teología del holocausto. Esta teología toma conciencia de los terribles hechos ocurridos en los campos nazis (entre 1941 y 1945 unos seis millones de judíos fueron exterminados en los campos de concentración nazis) e intenta conciliar la siguiente cuestión: ¿si no hay Dios en Auschwitz, dónde lo encontramos?.

Dentro del problema del mal y la cuestión de Dios, la teología del holocausto pretende conciliar la problemática del mal y la fe en un Dios de amor, tanto antes como después del exterminio. En este sentido, el concepto de Dios judío es puesto en cuestión. Autores como D. W. Silverman señalan que el holocausto ha puesto de manifiesto que Dios no es todopoderoso: "... el holocausto reveló las profundidades en las que se ha hundido el hombre, y el grado en que Dios se retiró"⁴. Así pues, la preconcebida omnipotencia de Dios se pone en seria duda y el problema ahora será el de justificar la "impotencia de la omnipotencia de Dios"⁵ dentro de una teología judía que se guiaba bajo el palio del Dios todopoderoso del Antiguo Testamento. Aparece, pues, una nueva visión de Dios que a raíz del holocausto intenta buscarse un lugar que lo legitime dentro de esta tragedia, en lo que ha venido a llamarse *finitismo*, según el cual, Dios es *todoamoroso*, pero no todopoderoso y, por tanto, es incapaz de destruir el mal. Por tanto, el holocausto ha propiciado la aparición de un concepto de Dios que, anteriormente, no estaba presente en la conciencia teológica colectiva del pueblo judío: el Dios finito y autolimitado. En este sentido, el mal y, por extensión histórica el holocausto, tiene su fuente en un Dios que tiene limitaciones en su naturaleza y en su voluntad.

¹ La doctrina de la retribución puede actuar de dos maneras: 1) como advertencia: "Si pecas sufrirás" y 2) también puede utilizarse como una explicación ex post ipso: "Como estás sufriendo, seguramente has pecado". Psicológicamente, la teoría de la retribución adquiere mucho *sentido* porque sirve al sadismo de aumentar los sufrimientos de otros agregándole al sufrimiento una carga extra de culpa por hacerlo recaer sobre uno.

² Esta tesis, extraída del capítulo 53 de Isaías, llamado del siervo del Eterno, considera que los sufrimientos, extendidos perfectamente en referencia al Holocausto, son purificadores en dos sentidos: en lo personal y en un plano social.

³ La tesis del mandamiento señala que una misión permanente para el hombre: la de reconstruir a partir de los escombros. La vida del hombre sería la virtud de rehacer y rehacerse.

⁴ Silverman, D.W., *The Holocaust: a Living Force*, in *Conservative Judaism* 31 (Fall 1976-Winter 1977) pág. 24-25

⁵ Friedman, S., "*God in Buchenwald*", *The Jewish Spectator* 34 (october 1969), pág 21

2. El problema de la antropodicea.

Tanto la teología como la filosofía teológica, han intentado salvar a Dios de esta tragedia histórica y han centrado la culpabilidad en el hombre y en la capacidad de voluntad y de acción que le otorga la libertad que Dios le ha dado. Así pues, el hombre sería libre para elegir entre el bien y el mal, y sería libre para construir o no los campos de concentración y los hornos crematorios. Pero, ¿dónde está Dios? Según esta teoría, Dios sería impotente ante las acciones que el hombre realiza bajo la libertad que Dios le concede como muestra de su amor, pues, nos encontramos ante un Dios todoamoroso pero no todopoderoso. Es el hombre y sólo el hombre el culpable y también la esperanza de que nunca más vuelva a producirse este hecho devastador. En su obra *Si esto es un hombre* (2005), Primo Levi parece moverse por estas tesis y así lo manifiesta:

“Extinguida el alma antes de la muerte anónima. No olvidaremos. Nadie puede salir de aquí para llevar al mundo, junto con la señal impresa en su carne, las malas noticias de cuanto el Holocausto ha sido el hombre capaz de hacer con el hombre”⁶

Poner al hombre como centro del problema, esto es, lo que Kant llamaba *antropodicea*⁷, hace surgir otra cuestión: el silencio de Dios y el Dios sufriente. Según muchos autores, el silencio de Dios ha sido un concepto interesadamente creado por el hombre para calmar su conciencia y su responsabilidad en la medida en que todos somos culpables de aquel exterminio. Por tanto, se produce una inversión desde la justificación teológica a la justificación antropológica, es decir, la pregunta no sería ya ¿dónde estaba Dios en Auschwitz?, sino ¿dónde estaba el hombre en Auschwitz?. Parafraseando la sentencia de Jesucristo: “¡Aquel que este libre de pecado que tire la primera piedra!”, nos podemos preguntar: ¿Hay alguien que pueda sentirse inocente de los diversos holocaustos que acontecen a lo largo de la historia de la que todos formamos parte?. Más que una pregunta sobre Dios, Auschwitz es una pregunta sobre el hombre:

“¡Somos tan hábiles en condenar a Dios por adelantado, sin examinar nuestra conciencia!. Su silencio, ¿no será el que, de cerca o de lejos, le imponemos nosotros?. Porque los crematorios siguen funcionando noche y día. De otras formas, con otros nombres, en otras geografías. En todas partes, hoy como entonces, Dios es arrojado a la cámara de gas de los justos. Si se ve así, lo inquietante no es saber donde está Dios: lo inquietante es saber donde estamos nosotros”⁸

⁶ Levi, Primo., *Si esto es un hombre*, edit. El Aleph, Barcelona, 2005, pág. 59

⁷ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid 1981, pág. 44. Siguiendo el método teológico-moral kantiano, Berger indica que desaparece el problema de la teodicea y es sustituido por un problema de antropodicea, pues, como diría Kant: “El fundamento de ese mal no se puede poner en la sensibilidad del hombre ni en las inclinaciones naturales que surgen de ella (...). no nos está permitido responsabilizarnos de su existencia, ni tampoco podemos, porque en cuanto congénitas no somos nosotros sus originantes. Sin embargo, la propensión al mal, que concierne a la moralidad del sujeto (y que se presente con él y en él, en cuanto que esencia que actúa libremente), debe achacársele como algo de lo que él mismo es culpable, a pesar de su profundo enraizamiento en el libre albedrío, a causa del cual debemos decir que se encuentra en la naturaleza del hombre”

⁸ Altisent, A., De una carta a la Vanguardia.

La antropodicea permite enfocar el problema en una dirección contraria, pues, no se cuestiona si es posible hablar de Dios después de Auschwitz, sino si es posible hablar del hombre después de la experiencia del holocausto. Dios, según esta perspectiva teológica, pasaría de ser el culpable a ser la víctima de Auschwitz. Dios adoptaría la forma teológica del *Dios sufriente*, de un Dios que se manifiesta en el dolor de los demás, un Dios que tiene su reino instalado en un madero: la teodicea de la cruz⁹.

Autores como Berger recurren a la *solución agustiniana* del problema de la teodicea, la cual, pretende una “transferencia profundamente masoquista de la cuestión de la justicia divina a la de la condición pecadora del hombre”¹⁰, en donde, según Berger, se pasa del problema de la teodicea al problema de la antropodicea. Para justificar a Dios de toda causalidad respecto del mal, se desarrolla una antropología correlacionada con el orden instaurado por Dios, en donde el hombre genera el mal al orientarse hacia la inmanencia intramundana y no hacia la trascendencia divina. La pretendida mitigación de la sumisión inherente a la polaridad dialéctico-masoquista queda suavizada en la teodicea de la Cruz, en la figura del Cristo sufriente, tal y como señalaba Camus, y que en palabras de Berger, consistiría en lo siguiente: “Dios sufre en Cristo”¹¹. Esta sentencia bergerina, remite a la teodicea weiliana, según la cual, el amor de Dios queda patente en la cruz de Cristo. Weil insiste en que vemos a Cristo crucificado no como mártir por la verdad, ni siquiera como el rey de la gloria ejecutado por un resentimiento envidioso. Para ella, Cristo es pura y simplemente un sufriente. Pero Cristo no deja que su condición cambie su amor al Padre y al mundo que éste ha creado, aunque contenga sufrimiento. Aunque se siente abandonado, lo acepta como la voluntad del Padre y ama incluso cuando parece que no hay nada que amar. No está lleno de resentimiento. En ello, sugiere Weil, se establece en último término un vínculo de amor perfecto entre Cristo abandonado y el Padre que está en el cielo. En el amor de Cristo, el amor de Dios se hace presente en el mundo. Es una teodicea sacrificial fundamentada en la concepción de un Dios amor que hace del sufrimiento una llamada al hombre para trascender el mal. La Cruz da que pensar, pues un Dios que sufre, desciende desde la trascendencia divina hasta la inmanencia humana. Aparece lo que Berger denominó “locura de la cruz” y “mensaje de la cruz”:

“ Es un tema esencial del cristianismo, que los teólogos han denominado kenosis, la humillación de Dios; el mismo Dios que posee todos los poderes, que creó este mundo y todos los mundos posibles, asumió la

⁹ “La cruz cristiana, irrevocablemente colocada en la historia humana, revela las derrotas provocadas por el pecado de los hombres a través de las cuales avanza el proceso de la redención hacia una nueva vida. Pero no queremos hacer de esa cruz el símbolo del sin sentido de la historia ni renunciar a nuestra identificación con un movimiento histórico en pro de la justicia, pretendiendo en nombre de la cruz, que todos los esfuerzos históricos son fragmentarios y problemáticos” (Baum, G., *Religión y alineación*, Cristiandad, Madrid, 1980). Ver también: Berger, P., *Questions of Faith. A sceptical Affirmation of Christianity*, Blackwell Publishing, 2004, págs. 85-97

¹⁰ Berger, P., *Para una teoría sociológica de la religión, kairós*, Barcelona, 1981, pág. 118. Hammond está de acuerdo con Berger en lo referente al paso de la teodicea a la antropodicea: “Problems of theodicy (justification of God in the face of evil) have become problems of anthropodicy, says Berger. People ask now, “How can men act this way?” not, “How could God permit this?” (SC, pág. 78-79). We might agree that such a change is coming about. But in all aspects of religion? The Nazi wholesale murder of Jews is frequently cited as a phenomenon which has evoked psychological more than theological analysis”. (Hammond, P.E., “*Peter Berger’s Sociology of Religion. An appraisal*”, en *Soundings*, 52, (1964), pág. 421)

¹¹ Berger, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, o. c., pág. 118

forma y el destino de un hombre corriente, y de hecho, de un hombre que padeció las aflicciones más atormentadoras de la traición, la tortura, la desesperación y la muerte (...) la debilidad de Dios revela su auténtico poder, incluyendo el poder de triunfar sobre el pecado y sobre la muerte”¹²

Junto a esta teodicea del sufrimiento o de la cruz (cristianismo), surge una nueva concepción que sitúa al hombre como principal actor de la historia bajo el marco de un humanismo activo. Así pues, tras el fracaso de una teodicea¹³, que debido a fenómenos como el holocausto y otros acontecimientos terribles (terremoto de Lisboa de 1755, por ejemplo) intentaba conciliar el mal con la concepción de un Dios ante el tribunal de la razón y reconciliar el mal con la concepción de un Dios amor –crisis de la tradición platonizante occidental- , el escenario que se nos presenta es el de concebir a un Dios en la experiencia histórica y no en la mera especulación teológico-filosófica. La pregunta sobre ¿dónde estaba Dios en Auschwitz?, pienso yo, debe plantearse desde una actitud crítica que rompa con las falsas seguridades pre-concebidas y *dadas por sentado*, y que legitime una tarea teológica de búsqueda incesante, donde la *duda* sirva de instrumento de análisis histórico-teológico, pues, como señala Juan A. Estrada: “Las dudas y preguntas no son incompatibles con la fe... sino el miedo que es lo que lleva a vacilar”¹⁴. Junto a esta perspectiva teológica de incertidumbre y de búsqueda, el hombre adquiere una actitud activa, crítica y reflexiva, donde Dios no representa la causa del problema, sino más bien, el perjudicado en la acción libre del ser humano. El nuevo rostro de Dios sería, pues, un Dios que es Dios en el hombre, un dios en el *otro*. Pero entonces, ¿podemos responder a la pregunta: ¿Dónde estaba Dios en Auschwitz?. Podemos responder que Dios estaba en el hombre, en el sufrimiento del hombre, Dios estaba y está presente en la historia, al lado de las víctimas, siendo él a la vez testigo y víctima. Sólo desde esta concepción de Dios, es posible conciliar la fe en él ante fenómenos como el holocausto.

¹² Berger, P., Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad, Herder, Barcelona, 1994, pág. 14ss

¹³ Ver Estrada Díaz, J.A., La imposible teodicea, Trotta, Madrid, 1997.

¹⁴ Estrada Díaz, J.A., “Creer en Dios después de Auschwitz. Análisis filosófico teológico”, (ver entrada en Google) 2005.