

¿Repensar a Dios después de Auschwitz?

El problema del mal en el mundo es una de las dificultades más fuertes que el hombre encuentra en su camino para poder afirmar la existencia de Dios. El ser humano se encuentra ante una encrucijada; o no hay nada y entonces no hay nadie a quien pedir cuentas o si existe un Alguien, y con las características del Dios de los cristianos, no tiene explicación fácil la existencia del mal, el sufrimiento de los inocentes. Un teólogo conocido recuerda Auschwitz, en cuyo campo de concentración murió su padre. Y expone qué camino queda todavía para, a pesar de Auschwitz, poder creer en Dios.

Jean-Pierre Iossua *

A la memoria de mi padre,
muerto en Auschwitz

«**A**USCHWITZ», emblema del genocidio, como Buchenwald de la deportación política, es ante todo no un

* Teólogo. Colaborador de *Etudes*. París. Artículo publicado por cortesía de la revista *Etudes*, en cuyo número de enero de 1996 aparece en su versión original (N d T).

concepto o un suceso a tratar desde un punto de vista escuetamente histórico, sino una experiencia. Una experiencia que se ha hecho —son muy pocas las personas que han sobrevivido— o en la que se ha podido entrar a través de la simpatía profunda, de la solidaridad: es éste uno de los rasgos humanos más hermosos que hace posibles la solidaridad. Muy pronto la experiencia se dice, se reflexiona y la conciencia judía no ha dejado de hacerlo aunque con un cierto retraso, todavía no suficientemente aclarado. Entre las reacciones judías, encontramos el opúsculo notable del filósofo Hans Jonas, conocido por sus trabajos sobre la gnosis y sobre la responsabilidad. Lleva por título *Le concept de Dieu après Auschwitz* (1). Ante la imposibilidad de citarlo aquí ampliamente, como sería necesario, resumiremos sus líneas principales.

La pregunta insostenible

COMO buen kantiano, Jonas no olvida que no existe saber o prueba de Dios. Pero se puede reflexionar sobre Él desde la perspectiva del «sentido» y preguntarse en concreto si es posible relacionar a Dios con lo que pasó en Auschwitz para poder encontrar sentido, gracias a la noción de martirio, a Dios y a Auschwitz. Nótese que la cuestión del «exceso del mal», que hace vacíos todos los discursos tradicionales, se refiere, no a la maldad sino a la desgracia, a la miseria: se refiere al mal soportado, no al mal perpetrado. En efecto, Auschwitz hace ridícula toda pretendida integración del mal en el «sentido» porque no es un castigo ni una prueba sino un testimonio. Y sin embargo se trataba del antiguo pueblo de la Alianza. Esta pregunta insostenible hace tener que elegir entre el escogido, al que se le había prometido la felicidad en la tierra, en la historia, y la abominación. ¿Qué «Señor de la Historia» hubiese permitido que se hiciera esto a su pueblo elegido?

Para afrontar esta cuestión, Jonas nos ofrece un «mito», un relato de origen según el cual, el «fondo divino del Ser» descide entregarse por completo al azar del devenir. Se despoja de su divinidad para volverla a encontrar al final, con lo que habrán hecho con ella los riesgos y las circunstancias en la historia del mundo. Primero la materia, después la vida —por tanto también la muerte— y, de repente, un terreno decisivo:

(1) Fue escrito en versiones sucesivas de 1961 a 1984 y traducido en 1994 en Rivage Poche.

allí donde la inocencia se acaba, donde el hombre libre puede salvar o malgastar el destino divino. Brota de aquí la idea de un dios sufriente (lo cual no contradice a la Biblia). La de un dios en devenir (lo cual no contradice en realidad sino a la inmutabilidad griega de la divinidad) y afectado por su relación al mundo. La idea de un dios preocupado e incluso de un dios que se arriesga. Y, finalmente, la idea de un dios que no es todopoderoso. Este punto crítico queda razonado así: por una parte, la idea de omnipotencia incondicional es contradictoria, porque potencia, para ser ejercida, presupone que se puede presentar una resistencia, un límite, incluso puesto por ella misma. Por otra parte, supuesto que el mal existe, esta omnipotencia no puede coexistir con la bondad divina sino en el caso en que Dios sea insondable, enigmático. Pero entonces no cabría ya mantener juntas bondad, omnipotencia, comprensibilidad. Ahora bien, hablando bíblicamente, no se puede suprimir ni la primera ni la tercera. La revelación y la ley las implican. Si Dios, después de Auschwitz, debe seguir siendo inteligible, entonces no es todopoderoso. Y esta restricción del poder de Dios no es una concesión libre. Si Él se calló, si no intervino no es porque no quisiera sino porque no podía. La Kabala —sobre todo Isaac Louria— ya lo habían presentado pero aquí la «contracción» de Dios ha llegado a ser total. El autor concluye confesando que su propósito no es sino un balbuceo pero le resulta de suma importancia por lo menos intentarlo.

¿Tiene razón Jonas?

PARA poder llegar a algunas reflexiones críticas de este texto que he leído con inmenso respeto, debo ante todo hacer notar que estos temas son menos nuevos de lo que parece. El dilema impuesto por el mal entre poder y bondad es ya conocido desde Epicuro: «Si Dios no quiere evitar el mal, es envidioso; si no puede evitarlo, es débil» (2). El propio Epicuro sacrifica el papel de Dios en el universo, su conocimiento del mal: la divinidad es indiferente. Y es éste el dilema que ha llevado a otros al dualismo: Plutarco dice que es preferible elegir a un Dios enfrentado a un Principio malo, que un Dios único que no fuese exteriormente bueno. En cuanto al proceso de helenización de

(2) H. Usener. *Epicurea*. Leipzig, 1887, n. 374.

Dios en los primeros siglos de nuestra era, ya ha sido ampliamente estudiado y ha vuelto a ser descubierto por la teología moderna en el siglo XIX. La enorme riqueza de contenido de las expresiones bíblicas de la alegría y el sufrimiento de Dios, lo inadecuado de la «impasibilidad» griega, la necesidad de volver a pensar en este sentido la Encarnación y el «sufrimiento de Dios en la Cruz», según la expresión antigua: «Uno de la Trinidad ha sufrido». Recuérdese a Karl Rahner, a Jürgen Moltmann. La filosofía hegeliana ha aportado su contribución a este sentido, sin que esto equivalga a enrolarse en la «historia de Dios» que describe Hegel y a la que Jonas debe no poco.

Todos los genocidios

EN segundo lugar, y esto es una pregunta no a Hans Jonas, sino a nosotros mismos, me pregunto si la aporía insostenible del genocidio que contrasta con la elección debe ser planteada del mismo modo en la teología cristiana que en la judía. ¿Es justo para la teología cristiana ver en Auschwitz un punto de inflexión en la historia que marca un antes y un después decisivos? ¿Por qué los cristianos han sentido las cosas así? ¿Es éste un hecho de la culpabilidad alemana? Pero si es cierto que el antijudaísmo religioso ha jugado un papel en la génesis del antisemitismo, no se debe olvidar que los nazis no eran cristianos y la «celotipia de la elección» que reforzaba su odio a los judíos se aplicaba también de forma más velada a los discípulos de Cristo. ¿Será esto el efecto de una cierta teología cristiana del judaísmo según la cual existiría una doble Alianza simultánea —el Antiguo y el Nuevo Pueblo de Dios— de tal manera que también nosotros, cristianos, llegásemos a la situación de quedar profundamente afectados en lo esencial de nuestra relación con Dios? Ciertamente la misión actual del judaísmo como pueblo puede ser una cuestión teológica legítima. Pero de ahí a identificarse con él hasta el punto de sentir cuestionada su propia fe por el hecho de que el pueblo judío no haya sido temporalmente bendecido por Dios según la promesa, hay un gran paso.

No quiero decir que no se plantee la cuestión de Dios y el exceso del mal, formulada por Jonas en relación con el genocidio de *los judíos*. Pero para nosotros esta cuestión debe plantearse ante todo a partir de *todos* los genocidios: el de los armenios, de los indios de América del Sur, de

Rwanda, incluso el SIDA que amenaza masivamente al África... Es lo «injustificable» del mal, cuando parece hacer imposible cualquier vida humana más allá de la culpabilidad, la expiación, el testimonio (si es que estas interpretaciones clásicas tienen sentido); que cuestiona la idea de un Dios creador, amoroso y salvador y suscita el choque entre los atributos de bondad, poder y de comprensibilidad. Sobre este fondo es imprescindible examinar ahora la solución de Hans Jonas.

Una debilidad elegida

ES cierto que hay que cuestionar el atributo de impasibilidad, considerado por la teología helenizada como uno de los rasgos esenciales de Dios, pero se puede también poner en duda que su pasividad sufriente sea algo más bíblico que esta impasibilidad. Únicamente recorriendo junto con Eberhard Jüngel (3) el camino del sufrimiento voluntario de Dios, que por amor eligió no quedarse por encima de la miseria humana, es como se puede esperar encontrar una solución correcta. Es cierto también que la idea de una omnipotencia incondicionada es no sólo una incoherencia lógica sino también un fantasma cuyas raíces infantiles se pueden captar con facilidad. Por lo demás, la omnipotencia, en el sentido medieval, no es conocida por la Biblia y nuestras traducciones nos engañan sobre este punto. Pero la idea de un Dios débil es también, en sí misma, un fantasma proyectivo y es sabido que la situación de una persona que se retira conduce de algún modo a una nueva clase de potencia —nada hay más sádico que un masoquismo total— y le da una cierta ventaja sobre el otro que ve obligado a venir en su ayuda. Y la Biblia atribuye a Dios, el Creador, el poder de realizar sus proyectos de salvación. Se hace necesario, por tanto, llegar a una especie de debilidad voluntaria y aceptar el «misterio» de los caminos de Dios en las razones de esta elección. Se sabe ya que la palabra «misterio» significa en el Nuevo Testamento el plan divino revelado en Cristo, pero no por ello deja de seguir siendo misterioso en el sentido corriente de este término. Y el rechazo que Jonas presenta a todo desconocimiento de Dios no es de recibo. Porque es cierto que la incognoscibilidad absoluta es un atributo del Uno transferido abusivamente al Dios de la Biblia. Éste habla

(3) En *Dieu, mystère du monde*. Cerf, Paris, 1983.

por medio de la creación y de los profetas y se manifiesta a sí mismo de una manera significativa. Pero aquí no se trata de esto. Lo que se cuestiona es el carácter de sus designios, en gran parte desconocido para nosotros, y, como dice Ricoeur, de su «orden desmesurado». No dice otra cosa la conclusión del libro de Job. No es por tanto posible liberarse, gracias a las soluciones propuestas por el filósofo, de la dificultad escandalosa e intolerable del mal sin renunciar a la comprensión bíblica de Dios, que habría que salvaguardar aunque fuese por medio de una revisión desgarradora.

El movimiento de la fe

EN este caso, como en otros muchos, se puede constatar la debilidad de una teología de repliegue y la virtud de una teología de tensión. La primera hace algunas concesiones, pero en vano, porque habría que volver a la dificultad y, con ella, a la decisión de la fe. Otra cosa es enrolarse en la segunda e intentar trazar la frontera entre lo que brota de su «locura» propia y lo que la convertiría en insensata. Se notará que he adelantado aquí otro par distinto del «mantener» o «malvender» la totalidad del dogma, en el cual se ha querido trazar la línea de separación entre «liberalismo» o «modernismo» y «ortodoxia». La teología de tensión se integra en el movimiento profundo de la fe, que se lanza y arriesga más allá de todo pensamiento razonable para responder así al riesgo asumido por Dios de hacerse elegir por nosotros. En materia de confesión de fe, la «Palabra» de Dios, Su venida a nuestra historia, Su manifestación humana son inimaginables y, sin embargo, solicitan nuestra adhesión. En materia de adhesión, las dificultades, la duda, la perplejidad ante la inevidencia persistente tienen que ceder ante un acto con el cual la certeza confiada del amor zanja la cuestión. En materia de oración, la súplica comienza verdaderamente allí donde el impulso puro hacia Dios choca con el silencio y la oscuridad y se mantiene al mismo tiempo que los rebasa. No sucede algo distinto en lo que se refiere a afrontar el mal: se elige mantenerse en este terreno en la aceptación de lo que existe, en la confianza a lo que vendrá, pero sin avalar lo inaceptable.

Antes de volver brevemente a esta proposición, quisiera esbozar el proceso del *Testament dans la fournaise* de Josel Rashower, muerto en 1943, después de la sublevación del ghetto de Varsovia, que sirve de con-

trapeso al intento de Hans Jonas. Confiesa haber tenido una vida magnífica y haber servido a Dios con todas sus fuerzas. Y héte aquí que choca con ese tiempo incomprensible en que el Todopoderoso desvía su mirada de los que le suplican. Piensa que no hay pecado tal que pueda merecer esa clase de castigo. No acepta por tanto el juicio de Dios con el cual podría reconocerle justo, no acaricia el bastón que le golpea, y no alaba a Dios por aquellos actos que Dios tolera. Sin embargo cree en el Dios de Israel con una fe inquebrantable, se inclina ante su grandeza y le ama siempre, aunque fuese a pesar de Él. Pero —si he comprendido bien— apela al carácter fundamentalmente justo de la ley: «Le amo, pero amo aún más su ley. Y en esta ocasión aunque yo me equivocase continuaría adorando su ley».

En el terreno de lo injustificable

ME parece que ése es el lenguaje del creyente en relación al exceso del mal. Nace de la experiencia o de una auténtica participación. Rehúsa todas las explicaciones que son inoperantes y muy a menudo suscitan una rebelión aún más grande que la que suscita la propia desgracia. Acepta lealmente enfrentarse con el escándalo que proviene de lo injustificable. Sigue siendo una pregunta obstinada, que no cede ante las «respuestas» pero que no concluye tampoco en el «absurdo». ¿A quién se dirige en realidad esta pregunta?

En primer lugar al hombre, nuestro semejante. Jean Nabert veía en el juicio que se hace del mal injustificable la ocasión decisiva que tiene el ser humano de descubrir su grandeza, rechazando cuanto le destruye y le niega (4). Pero si el hombre puede no admitir confesarse (enteramente) culpable del mal, debe asumirse en la situación de la desgracia como responsable y luchar contra ella para intentar cambiarla. Y se le permite preguntarse por la culpabilidad inconsciente que actúa en el fondo de ciertas obsesiones del mal, como la de Pierre Bayle (5). Algunos de entre nosotros han podido renovar esa experiencia... después de Auschwitz. Como se encuentra en ciertas representaciones religiosas de su carácter universal, como el «pecado original». Recusar la fatalidad original abre incluso el espacio de una cierta responsabilidad colectiva. Dicho de otra

(4) En su *Essai sur le mal*, Aubier, 1970.

(5) Ver *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, Aubier, 1977.

manera, Auschwitz incita ante todo a la decisión de actuar de tal manera que nunca vuelva a pasar algo parecido, no sólo a los judíos y éste es el sentido de la creación de Israel, más aceptable para todos, sino a cualesquiera otros. No se puede decir que, después de 1945, ya no ha habido nada parecido a un genocidio o a una matanza colectiva.

Sin duda para el ateo o el agnóstico, la pregunta de «¿por qué el mal?» no reenvía a alguna instancia que esté más allá de este ponerse en cuestión relativamente a sí mismo o al otro. La denuncia de lo «absurdo» de la vida reproduce en negativo la esperanza, aún cercana, de un sentido universal. El mundo es todo lo que puede ser. Pero, para el creyente, ¿sería posible que la reflexión amarga no se convirtiera en una pregunta dirigida a su Dios? ¿Podrá olvidar que el sufrimiento de un solo ser inocente amenaza con hacer de la idea misma de Dios algo sin sentido o incluso atroz? ¿Cómo podríamos aceptar en su belleza y en su bondad la «Creación», incluida su dureza; su violencia, incluida la muerte, sin la cual no existe nada, si se nos niega el derecho a rechazar toda explicación del exceso del mal y mantener con vehemencia esta interpelación, lo cual hace imposible la existencia humana tal vez para la mayor parte de nuestros semejantes? ¿El mejor homenaje que podemos ofrecer a Dios no es el de no consentir que las cosas sigan siendo así y no sólo la posibilidad de que al final, se pueda elegir confiarse a Él? ¿Pero qué beneficio se sacará de todo esto? Su *silencio* es lo último y la oportunidad que tiene la fe ¿no llega hasta poder entregarse *dirigiendo* esta pregunta interminable que le es devuelta en el mandamiento de amar?

Una pregunta nueva

«**VETE** a donde no quieres, mira donde no ves, escucha donde nada se oye. Entonces estás allí donde Dios habla» (Angelus Silesius) (6). En este silencio, sí es verdad que Dios no responde a mi interrogación, sin embargo a través de la persona y el destino de Jesucristo me es planteada una pregunta nueva. Pregunta nueva y doble que lleva hasta el límite la cuestión de fe: ¿Quieres creer que Jesús de Nazaret, cuando manifestaba su compasión hacia todos los hombres y en todas las situaciones de sus vidas, sufría por ellos, mantenía

(6) *Pèlerin cherubinique*, libro I, n. 199.

hasta la muerte su testimonio y la entrega de su existencia, era la compasión del propio Dios la que parecía aun en lo más hondo del mal? ¿Que Dios mismo ha asumido el riesgo infinito de la Historia y de lo humano para tocar nuestra ancestral miseria y acercarse a cada uno de nuestros destinos? ¿Quieres esperar que, como Dios, al resucitar a Jesús, le ha hecho justicia y que la muerte no es ya para nosotros el final de todas las cosas, que a los «hombres a los que Dios ama» les ha sido prometida una incomprensible creación de vida y que Dios se acuerda de esta promesa para hacer que se queden con Él? No tenemos otra palabra que ésta. No vuelve a pensar a Dios después de Auschwitz pero invita a confiarse a Él.