



**UNIVERSIDAD DE MURCIA**  
**ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO**  
**TESIS DOCTORAL**

La Shoá y el Estado de Israel en el pensamiento de Yehudá Amital

**D. Gilad Merlin**

**2023**





**UNIVERSIDAD DE MURCIA**  
**ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO**  
**TESIS DOCTORAL**

La Shoá y el Estado de Israel en el pensamiento de Yehudá Amital

Autor: D. Gilad Merlin

Director: D. Jorge Novella Suarez





**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD  
DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

*Aprobado por la Comisión General de Doctorado el 19-10-2022*

D./Dña. GILAD MERLIN

doctorando del Programa de Doctorado en

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

de la Escuela Internacional de Doctorado de la Universidad Murcia, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y titulada:

La Shoá y el Estado de Israel en el pensamiento de Yehudá Amitall

y dirigida por,

D./Dña. Jorge Novella Suarez

D./Dña.

D./Dña.

**DECLARO QUE:**

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

*Si la tesis hubiera sido autorizada como tesis por compendio de publicaciones o incluyese 1 o 2 publicaciones (como prevé el artículo 29.8 del reglamento), declarar que cuenta con:*

- La aceptación por escrito de los coautores de las publicaciones de que el doctorando las presente como parte de la tesis.*
- En su caso, la renuncia por escrito de los coautores no doctores de dichos trabajos a presentarlos como parte de otras tesis doctorales en la Universidad de Murcia o en cualquier otra universidad.*

Del mismo modo, asumo ante la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada, en caso de plagio, de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Murcia, a 29 de 09 de 2023

Fdo.: *gilad merlin*

*Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.*

Información básica sobre protección de sus datos personales aportados	
Responsable:	Universidad de Murcia. Avenida teniente Flomesta, 5. Edificio de la Convalecencia. 30003; Murcia. Delegado de Protección de Datos: dpd@um.es
Legitimación:	La Universidad de Murcia se encuentra legitimada para el tratamiento de sus datos por ser necesario para el cumplimiento de una obligación legal aplicable al responsable del tratamiento. art. 6.1.c) del Reglamento General de Protección de Datos
Finalidad:	Gestionar su declaración de autoría y originalidad
Destinatarios:	No se prevén comunicaciones de datos
Derechos:	Los interesados pueden ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación, oposición, limitación del tratamiento, olvido y portabilidad a través del procedimiento establecido a tal efecto en el Registro Electrónico o mediante la presentación de la correspondiente solicitud en las Oficinas de Asistencia en Materia de Registro de la Universidad de Murcia



## ÍNDICE

1. Introducción .....	13
2. Biografía de Yehudá Amital.....	23
3. El desafío teológico ante el fenómeno de La Shoá.....	26
3.1 Las diversas teorías con enfoque histórico sobre el fenómeno de La Shoá	31
3.2 Las teorías con perspectiva teológica sobre el fenómeno de La Shoá.....	34
3.3 La Shoá Como Castigo .....	44
3.4 La Shoá Como Resultado del 'Ocultamiento del Rostro Divino' .....	47
3.5 La Shoá como prueba de fe .....	55
3.6 La Shoá como Autosacrificio y Santificación del Nombre de Dios.....	62
3.7 La Shoá como Consecuencia del Libre Albedrío Absoluto .....	69
3.8 La Shoá como el Final de la Época del Exilio y el Inicio de la Redención	78
4. Enfoque del Rabino Amital ante el Fenómeno de la Shoá.....	84
4.1 Amital y la Intervención Divina en la Historia.....	86
5. La Postura Teológica de Amital en Relación con los Seis Enfoques sobre el Fenómeno de la Shoá .....	92
5.1 La Oposición al Enfoque que Ve la Shoá como Castigo.....	95
5.2 La Crítica al Enfoque del Ocultamiento del Rostro Divino .....	99
5.3 La Crítica a la Consideración de la Shoá como Prueba de Fe.....	102
5.4 La Crítica a la Consideración de la Shoá como Autosacrificio y Oportunidad de Santificación del Nombre de Dios.....	106
5.5 La Crítica a la Consideración la Shoá como Consecuencia del Libre Albedrío	110
5.6 La Crítica a la Consideración de la Shoá como el Final de la época del Exilio y el Inicio de la Redención .....	114
6. Seis Enfoques Teológicos de Amital frente el Fenómeno de la Shoá.....	117
6.1 "Purifica nuestro Corazón para Servirte con Sinceridad" - El Servicio al Eterno	

Después de la Shoá.....	117
6.2 “La Shoá - la más Grande Profanación del Nombre Divino que ha Ocurrido en la Historia” y su Implicación.....	123
6.3 “El pequeño de Yehudá”- Conciencia de una Vida con Misión.....	128
6.4 “Has de Hacer lo Recto y lo Bueno a Ojos de Dios” - La Ética y la Moralidad	133
6.5 “Vi Claramente la Mano de Dios en la Shoá” .....	137
6.6 “Veo el Impacto de la Shoá en Todo” .....	142
6.7 Síntesis del Enfoque Teológico de Amital Frente el Fenómeno de la Shoá	146
6.8 Reflexión Crítica sobre la Postura de Amital Frente el Fenómeno de la Shoá	150
7. La Discusión Teológica sobre la Creación del Estado de Israel y los Diferentes Enfoques en la Ortodoxia Judía.....	162
7.1 La Oposición Ultraortodoxa frente la Creación del Estado de Israel.....	166
7.2 La Postura Pragmática dentro de la Corriente Ultraortodoxa.....	169
7.3 La Postura de la Ortodoxia Sionista .....	174
8. La postura teológica de Amital frente la creación del Estado de Israel .....	183
8.1 Los Primeros Años del Estado Judío 1948-1967.....	187
8.2 1967-1973: Después de la Guerra de los Seis Días .....	191
8.3 1973- 1982: Después de la Guerra de 'Yom Kipur' .....	196
8.4 1982-1990: La Guerra de Líbano y la Retirada de la Península de Sinaí	200
8.5 1990-1998: La Emigración Masiva de la URSS, los Acuerdos de Oslo, el Asesinato de Rabin y el Nombramiento de Amital como ministro .....	207
8.6 1998-2010: El Año de Jubileo del Estado de Israel, la Ola Mundial de Atentados Terroristas y La Desconexión de la Franja de Gaza.....	222
8.7 Síntesis y Análisis del Enfoque Teológico de Amital frente al Fenómeno del Estado de Israel .....	238
8.8 Reflexión Crítica sobre la Postura de Amital frente el Fenómeno del Estado Judío	243
9. A Modo de Conclusión:.....	265
10. BIBLIOGRAFIA.....	285



*“Soy un hombre simple y pequeño, pero cuando sobreviví, sentí que debería tener doble poder para suplir a aquellos que no llegaron a venir aquí. Esto me dio el coraje para hacer cosas que, naturalmente, están por encima de mi capacidad personal”*

*“La obligación moral impuesta al ser humano es, por lo tanto, sentirse parte del público y actuar en su mejor interés”*

*“Maimonides escribió: "Grande y exaltado es la Paz ya que toda la Tora fue entregada para promover la paz en el mundo, Como está dicho: “Sus caminos son caminos de dulzura, y todos sus senderos paz”. Estas palabras que resumen la cosmovisión judía con respecto al valor de la paz, ocupan un lugar central en mi conciencia religiosa”*

Yehuda Amital

A mi esposa, hijos y nietos

Y a los sobrevivientes de la Shoá

## Agradecimientos

Esta obra es para su autor algo más que un estudio sobre el pensamiento de Yehuda Amital. La historia y biografía de Amital para mí más que nada la victoria del espíritu en el siglo XX frente a aquellos que intentaron destruirlo y eliminarlo, pero afortunadamente, sin éxito.

Amital, es un verdadero y auténtico representante de la generación de sobrevivientes de la Shoah que participaron en el establecimiento del estado judío por un deseo genuino de establecer un estado que sería un gran e inspirador faro basado en valores de moralidad y paz, de acuerdo con la visión de la Torá y los profetas.

Una generación, que su legado no hay que dejar en el olvido. De ahí que este texto sea el resultado de una especial visión filosófica y teológica, unido a un compromiso cívico y solidario con el género humano. Filosofía, política, curiosidad, conocimiento y ética como elementos del quehacer cotidiano.

He ido recopilando documentación de diversa índole sobre Yehuda Amital, desde su fallecimiento, en el año 2010. Por esta razón, la lista de agradecimientos sería demasiado extensa. Son muchas las personas a los que debo estímulos, sugerencias e ideas; gracias a ellas he ido recoleccionando textos, artículos e incluso anécdotas de este rabino y maestro, a la vez que comprendiendo su cosmovisión.

Quiero agradecer al profesorado de la Universidad de Murcia, y en primer lugar a mi director de la Tesis, profesor Jorge Novella Suarez, así como el tutor de la Tesis, profesor José Antonio Fernández, por el gran privilegio de escribir mi tesis doctoral con el apoyo de ellos.

Agradezco también por la oportunidad de ser asistido por la Dr. Raquel Zilberman de Israel, y la Dra. Perla Sneh de Argentina, por su valiosa consejería académica. También me gustaría agradecer a la estimada Sra. Hinde Dolengevich y a mi querido hijo, Ohad Merlin, por su ayuda y acompañamiento en la organización y el diseño de la tesis. Entre los imprescindibles recordaré a los distinguidos miembros de la familia Amital junto con el equipo de maestros, rabinos y empleados de la institución que fundó y dirigió – Yeshivat Har Etzion. Si no fuera por el apoyo de mi querida esposa, Sharon, y mis cinco adorables hijos, es muy difícil ver cómo podría haber completado mi tesis, en paralelo con mi amplia, interminable y significativa labor educativa.

A Sharon, Shani, Ohad, Einav, Amitay, Roe, mi querida esposa e hijos, me gustaría agradecerle a cada uno de ustedes personalmente. Dicen los sabios del Talmud: “En el ser humano hay tres socios. Dios, quien da el alma, el padre y la madre” (Tratado Nida, p.31). La Acción de Gracias no puede terminar sin agradecer a estos tres socios que me han otorgado la educación que ha desarrollado mi curiosidad y capacidad de aprender, la confianza en mí mismo y la motivación para desarrollar nuevos conocimientos y perspectivas. Gracias a todos.

18 de septiembre de 2023, Mazkeret Batya, Israel

## 1. Introducción

La Shoá y la creación del Estado de Israel son, sin duda, los dos eventos más importantes en la historia del pueblo judío en la era moderna. En la quinta década del siglo XX, en menos de diez años (1939-1948), tuvieron lugar ambos acontecimientos, importantes y significativos en la historia contemporánea del pueblo judío.

Por un lado, más de seis millones de judíos (aproximadamente un tercio del pueblo) incluyendo hombres, mujeres, niños y ancianos, fueron asesinados con brutalidad y crueldad sistemática y sofisticada inéditas en la historia de la humanidad. La mayor parte de la comunidad judía europea fue borrada de la faz de la tierra. Por otra parte, en mayo de 1948, apenas tres años después del final de la Segunda Guerra Mundial, se estableció el Estado de Israel tras la resolución de las Naciones Unidas del 29 de noviembre de 1947, que puso fin a un largo exilio de más de dos mil años del pueblo judío, desterrado de su tierra por el imperio romano en el año 70 D.C.

En el ámbito del pensamiento judío, comenzó a desplegarse, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, un discurso intelectual fascinante que continúa hasta el día de hoy. Se plantearon serios interrogantes teológicos:

¿Es posible proponer una nueva teodicea o teoría que aborde la enorme dificultad teológica causada por el fenómeno de la Shoá?

¿Cuál es la base moral-teológica de lo ocurrido en la Shoá?

¿Cómo podemos integrar o explicar la ocurrencia de la Shoá y la creación del Estado de Israel en el marco de la historia judía?

¿Proporcionaron estos dos dramáticos acontecimientos sucesivos un terreno fértil para el surgimiento de una identidad judía nueva y actualizada?

Estas preguntas se hallaban en el centro del pensamiento judío después de la Shoá y de la creación del estado judío, tanto entre los sobrevivientes como entre aquellos que se enfrentaron a la Shoá y trataron de encontrar explicaciones ético-religiosas a estos sucesos, así como al extraordinario evento de la creación del Estado de Israel, tres años después del final de la terrible guerra.

La visión predominante surgida después de la Shoá condujo a su definición como un evento que trasciende los límites de la historia y que está más allá de la comprensión humana. El rabino Shagar (Shimon Gershon Rozenberg, 1942-2007) lo expresa así:

*“Por lo general, hablar es lo que convierte un evento traumático y difícil en un sufrimiento humano que se puede procesar y este es el primer paso en el camino hacia la redención de él. Pero la Shoá no es sólo sufrimiento, es un sufrimiento en el que no hay*

*discurso, sólo silencio. No existe un sistema conceptual que pueda dar forma a todo el sufrimiento. En ese sentido, mis padres se quedaron en la Shoá. Shoá que no es solo el asesinato sino el asesinato del asesinato. No la injusticia o el sufrimiento que se produce en el círculo humano, sino una desviación de él y su refutación... Éste, de hecho, es el significado de la Shoá, 'el diferendo' según el filósofo francés Lyotard - 'deuda inexpresable'; 'Auschwitz ha sido la muerte de la muerte'. Es una muerte en la que muere también la posibilidad de duelo por lo perdido” (Shagar, 2012.p.65).*

La creación de un concepto separado para definir lo ocurrido, “Holocausto” (“Shoá”), atestigua el deseo de atribuir singularidad al fenómeno y definirlo como un evento único en comparación con eventos pasados. Ya años antes de que ocurriera la Shoá, el término era utilizado por algunos líderes judíos que pretendían advertir al pueblo judío de la catástrofe inminente que amenazaba a quienes permanecieran en Europa, como por ejemplo el profesor Benzion Netanyahu (1910-2012, historiador y activista sionista, padre del primer ministro Binyamin Netanyahu) quien, en 1933, escribió:

*“Ante la Shoá que enfrenta ante el pueblo judío, nuestro papel es recordarle al mundo entero una y otra vez lo que Alemania está transmitiendo a sus hijos...” (Netanyahu, 2022, p.97).*

El Prof. Jorge Novella, mi tutor y guía en esta investigación, ha analizado el uso de este término en sus diferentes significados en su artículo “El envés de la historia- Memoria, exilio y holocausto”, en donde observa:

*“La voz ‘Holocausto’ en el DRAE tiene tres acepciones: 1. Entre los israelitas especialmente, sacrificio en que se quemaba toda la víctima. 2. gran matanza de seres humanos. 3. acto de abnegación total que se lleva a cabo por amor” (Novella, 2014).*

El Prof. Novella menciona en este contexto la siguiente afirmación de Primo Levi:

*“...nunca me ha gustado la palabra “Holocausto”. No me parece un término apropiado, es retórico y, sobre todo, erróneo. Representó un punto de no retorno en términos de proporciones, sobre todo de recursos, porque por primera vez en tiempos recientes el antisemitismo se convirtió en un proyecto planificado, organizado a nivel de Estado, no por influjo de un consenso tácito, como había ocurrido en la Rusia de los zares; esto, en cambio, era un acto de voluntad. No había escapatoria posible, toda Europa se convirtió en una enorme trampa, esto fue lo novedoso y lo que determinó para los judíos un profundo cambio, no solamente en Europa sino también para la comunidad judía en Estados Unidos y para los judíos del mundo entero” (Primo Levy, 2005).*

Precisamente por esta razón, recurro aquí al término Shoá, tal como lo utiliza Primo Levi.

La importancia principal de esta investigación radica en la dificultad que supone comprender los orígenes de la nueva identidad judía y lo que ha ocurrido en el pueblo judío desde la Shoá hasta nuestros días -sin ahondar en los fundamentos morales de la fe judía y humana- a partir de ambos extraordinarios eventos, acaecidos en una conjunción histórica inconcebible.

Si bien son sucesos relacionados directamente con la historia del pueblo judío, no hay duda de su enorme y significativa influencia en la historia de Europa, el Medio Oriente y la humanidad toda. El profesor Shalom Rosenberg (1935-2023), en su libro *Good and Bad in Jewish Thought*, en referencia a la particularidad del pensamiento judío y su relación con la filosofía general, sostiene que:

*“El pensamiento judío es una especie de diálogo. Un diálogo con el exterior y un diálogo entre el judío y sí mismo. Después de todo, esta es una persona que, por un lado, acepta la autoridad de las Escrituras, de las fuentes del judaísmo, aunque por otro lado también acepta la autoridad de la mente humana, de sus talentos racionales, y le parece que podrá encontrar la síntesis entre estas fuentes. La discusión del pensamiento judío es en realidad un capítulo en la historia del pensamiento humano en su conjunto” (Rosenberg, 1985, p.9).*

Esta definición del Prof. Shalom Rosenberg, que enfatiza la combinación de la aceptación de la autoridad de las antiguas fuentes judías junto a la autoridad de los fundamentos racionales en el ser humano, se articula con precisión con la filosofía de la persona en la que elegí centrar este estudio. Se trata de las enseñanzas teológicas del Rabino Yehudá Amital sobre la Shoá y la creación del Estado de Israel, así como de su impacto en su cosmovisión espiritual general - principalmente por su singularidad- abordadas en perspectiva comparativa con otras visiones filosófico-teológicas de diversos pensadores ortodoxos en el mundo judío del siglo XX, que abordaron estos dos fenómenos históricos únicos.

Como se intentará comprobar a lo largo de esta investigación, el enfoque teológico y filosófico tan singular de Amital en el pensamiento judío ortodoxo contemporáneo surgió -en parte- del hecho que estos dramáticos acontecimientos se constituyeron en los hitos más significativos de su vida personal, tal como se refleja en esta cita:

*“Creo que hoy en día, el abecé de la identidad judía está conectado con estos dos eventos: la identificación con la Shoá, es decir, la identificación con el destino judío, y la identificación con el Estado de Israel, como continuación del destino judío” (Amital, 1976, p.12).*

Estas palabras fueron pronunciadas en el marco de una transmisión especial realizada por la Autoridad de Radiodifusión del Estado de Israel, en la que se invitó a jóvenes líderes israelíes a plantear

al rabino Amital sus preguntas y preocupaciones personales referidas al significado de estos dos eventos, la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel. El hecho de que el rabino Amital fuera elegido como interlocutor de esas inquietudes indica cuán honorable era su estatus a los ojos del público en tanto autoridad reconocida y significativa en temas de teología y fe.

Es importante señalar que he tenido el privilegio de estudiar -entre los años 1985 y 1989- en la institución de estudios judaicos superiores (Yeshivá) que Amital fundó y dirigió. También me desempeñé como director de la organización Tair, que él presidio -entre los años 2002-2009- que se ocupaba de diversas actividades culturales destinadas a acercar y hacer accesibles y relevantes las fuentes judías al público en general. En el transcurso de estos años accedí a sus enseñanzas filosóficas y teológicas únicas en directa relación con él.

Mi principal motivación para presentar el pensamiento único de Amital proviene en parte del deseo de enfatizar hasta qué punto creo que hay una necesidad en el mundo de una voz tan única que falta tanto en la corriente ortodoxa de hoy. Alguien que, por un lado, aboga por el máximo compromiso con la religión y sus mandamientos sin compromiso, pero al mismo tiempo muestra una mente abierta, visión moderada, tolerancia y gran coraje en la voluntad de reconocer los cambios culturales y las diferentes filosofías e ideologías que surgen en el mundo, incluso si salieron fuera del marco tradicional.

En mi opinión, tal enfoque puede ser una de las claves para resolver los grandes problemas y desafíos que enfrenta la humanidad en aquellas sociedades en el mundo que están compuestas por poblaciones religiosas y seculares; ya sea en el área de conflictos políticos difíciles como el conflicto israelí-palestino, ya sea en las áreas de tensiones socioculturales como la tensión que existe entre el conservadurismo y el progresismo, y si es en cuestiones de moralidad y ética como la actitud deseada y correcta frente a las herramientas tecnológicas revolucionarias que parecen estar fuera de control.

Los resultados de esta investigación podrían contribuir a aportar nuevos enfoques a un tema significativo y central en el campo de las creencias y filosofías de nuestra era, como lo es la comprensión del abordaje teológico ante eventos históricos centrales e inéditos por su importancia y alcance en la historia judía moderna como lo fueron la Shoá y la creación del Estado de Israel, así como el impacto que esto tiene en la formación de una nueva identidad judía, especialmente dentro de la corriente ortodoxa moderna.

La cuestión de la definición de la identidad judía contemporánea ha preocupado a varios estudiosos e, indudablemente, los acontecimientos históricos de la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel son elementos centrales en su configuración.

Una de las complejidades de la definición de la identidad judía contemporánea se relaciona, asimismo, con los diferentes matices ideológicos y culturales que existen actualmente dentro del



pueblo judío. En su artículo “Identidad e Ideología en el pensamiento judío contemporáneo” [2019], el profesor Rosenberg examina en profundidad las diversas definiciones que existen en torno a la cuestión de la identidad judía contemporánea y los diversos procesos que integran el intento de lograr definiciones compartidas. La identidad judía reúne en ella -como se lee en la siguiente cita- los aspectos religiosos y los nacionales:

*“Estos hechos destacan, a mi entender, los complejos problemas que suscita el uso de cualquier concepto referente a una autodefinición en el pensamiento y las publicaciones judías modernas...Un análisis del primer eje que une el polo nacional con el polo religioso nos permite profundizar en la comprensión de los conflictos ideológicos entre las distintas corrientes del pensamiento judío desde la época de la emancipación. A través de las generaciones el judaísmo fue considerado como una unidad nacional-religiosa...Es un hecho, y este hecho me parece indiscutible, y por lo tanto creo que está de más el tratar de probarlo, porque sea cual fuere el criterio que apliquemos siempre nos encontraremos con que el judaísmo clásico fue una unidad religiosa y étnica a la vez, sea cual fuese la característica específica que debamos asignar a la singularidad étnica. Tal como escribe Martin Buber, "Israel es un pueblo sin igual, por ser el único pueblo en el mundo que desde sus comienzos fue una nación y un grupo religioso a la vez.” (Rosenberg, 2019)*

La conexión entre los componentes identitarios religiosos, nacionales y sociales, tal como lo describe el Prof. Rosenberg, constituye otra ilustración de la importancia del análisis -desde una perspectiva filosófica y teológica- de un rabino ortodoxo que pertenece a la corriente nacional y cuyas principales enseñanzas se centran en los aspectos sociales del pueblo judío y del Estado de Israel. Esta importancia es aún mayor cuando se trata de un rabino como Amital, que fue docente de miles de estudiantes que se integraron en puntos clave de la esfera pública judía en Israel y en la diáspora y cuya influencia ideológica fue y sigue siendo muy fuerte y significativa. Continúa Rosenberg clarificando su análisis:

*“Muchos rechazaron esta concepción y dieron en llamarla "concepción teológica"... Mas lo cierto es que nos hallamos frente a una concepción histórica básica sin la cual es imposible comprender la realidad, el hecho histórico denominado "Israel"... Entre todos los problemas quiero señalar el hecho trágico que se observa, especialmente en el pensamiento judío moderno, de la existencia de contradicciones entre el pensamiento social y el pensamiento religioso. El hecho de que el mejoramiento social haya sido unido en el siglo XIX a doctrinas del materialismo dialéctico es simplemente producto de lo que podemos llamar una casualidad histórica. La continuidad entre estos lazos trajo como consecuencia múltiples problemas que tuvieron su expresión en la identidad judía y erradas ideas sobre la imposibilidad de un pensamiento religioso que a la vez traiga soluciones a los problemas sociales. En este pensamiento, en esta unión y relación entre las teorías metafísicas materialistas y teorías sociales, nos encontramos nuevamente frente a una nueva clase de problemas, representada por la arista sociedad y religión” (ibid.).*

La definición y configuración de la identidad judía en la era moderna es una de las tareas centrales de la filosofía judía contemporánea. El papel de la filosofía judía en la actualidad no radica solamente en la importante mirada retrospectiva sobre la historia del judaísmo y la historia del desarrollo del pensamiento judío, sino, también, en la mirada hacia el futuro, comprometiéndose con valentía y honestidad en la creación de un pensamiento relevante dirigido a las cuestiones actuales. Los siguientes comentarios del erudito cultural Stuart Hall (1932-2014) son en mi opinión, significativos como una sugerencia para comprender cómo lidiar con la definición actual de identidad judía en el período posterior a la Shoá y el establecimiento del estado:

*“La identidad cultural es una cuestión de "devenir", así como de "ser". Pertenece al futuro tanto como al pasado. No es algo que ya existe, trascendiendo el lugar, el tiempo, la historia y la cultura. Las identidades culturales vienen de alguna parte, tienen historias. Pero, como todo lo que es histórico, sufren una transformación constante”* (Hall, 1990, p.225).

El desafío de la definición de la identidad judía contemporánea se suma a una larga lista de crisis de identidad que han afligido al pueblo judío y partes de él desde el período de la Ilustración hasta la actualidad. La cuestión de la identidad se ha convertido en una característica y un efecto colateral permanente en la historia del pueblo judío en las últimas generaciones. ¿Quién es judío? ¿Quién es sionista? ¿Quién es israelí? Signos de interrogación inquietantes y dolorosos -desde el punto de vista de ciertos sectores del pueblo de Israel-, vibrantes, desafiantes y creativos -desde el punto de vista de otros-, que, incluso, según otros, evocan sentimientos encontrados de abandono y retorno, continuación y regreso, ansiedad y esperanza. La definición del judío que abarca religión y nación ha sido válida durante siglos y, sin embargo, los términos *nación* y *nacionalidad* -tal como se entendían en la Edad Media y los primeros tiempos modernos- no coinciden con la interpretación moderna que se les da. El apego tradicional a la Tierra de Israel como parte de la expresión nacional judía se resumía principalmente en oraciones, anhelos, creencia en una redención cercana y, en menor medida, en ligeros indicios de inmigración a la Tierra de Israel. Este aferrarse a la tierra ancestral, impregnado de devoción, no expresaba la capacidad y la ambición de crear una entidad nacional judía en la tierra de Israel. La prolongada dispersión de los judíos en la diáspora y la cohesión religiosa durante generaciones conformaron al pueblo de Israel como una unidad excepcional cuyo territorio no se percibía como condición necesaria para su supervivencia nacional. Este reconocimiento fue acompañado posteriormente por amplios círculos en el pueblo de Israel que se alejó de la forma de vida religiosa.

La corriente ultraortodoxa abrazó el nacionalismo judío en su forma tradicional, rechazando el nacionalismo judío moderno en su versión sionista. Esta corriente se opuso rotundamente al intento de

liderar y realizar la redención a través de medios humanos, y desaprobó enérgicamente la naturaleza secular del movimiento sionista nacional. Por otro lado, la identidad nacional del público, que se definió a sí mismo como secular-sionista, también se reflejó en sus diversas actitudes hacia la religión, incluyendo a quienes veían la tradición y la preservación en diferentes niveles como una parte integral de su identidad nacional. Había quienes consideraban a la religión, incluso en un aspecto cultural folclórico, como un obstáculo en el camino del sionismo que, supuestamente, debía presentar una alternativa nacional; incluso entre los amantes de la tradición en este público, el enfoque religioso era inferior al aspecto nacional. La visión del sionismo como una nueva alternativa al judaísmo tradicional se enlaza a una tendencia general que prevalece en los círculos sionistas en todas sus vertientes, según la cual -como parte del proceso de retorno a Sión después de 2000 años- conviene conformar una nueva figura del judío.

El “nuevo judío” era un concepto que vivía en la terminología que discutía el sionismo y simbolizaba la renuncia a la identidad judía de la diáspora con todos sus rasgos estereotípicos y la adopción de cualidades humanas que restituirían al judío su dignidad personal y nacional. Sin entrar en detalles sobre la definición de la identidad del “nuevo judío”, se puede decir que, para parte del público sionista, un elemento central de la identidad del “nuevo judío” era el abandono de los estilos de vida religiosos, o, en otras palabras, la reducción o cancelación de la identidad judía tradicional. El sionismo ortodoxo al que pertenece Amital, adhirió, a su manera, a la idea de nuevo judío. De hecho, en muchos sentidos, el sionismo ortodoxo produjo un tipo diferente de judío. La realización de la idea del “nuevo judío” en el marco del sionismo ortodoxo resultó particularmente desafiante, ya que el margen de maniobra al respecto era limitado y se suponía que la nueva imagen se realizaría preservando la antigua.

Este renovado proyecto filosófico espiritual también puede formularse en términos de tarea y responsabilidad, a las que no siempre se responde adecuadamente. Tal como señalo Rosenberg en la cita anterior, la definición de la identidad judía contemporánea constituye un desafío complejo ante la realización de la aspiración nacional del pueblo judío, desde el despertar del sionismo, hasta la creación del Estado de Israel, cuando ocurrió la terrible Shoá.

Esta tarea trata, por un lado, de comprender la historia de la creación judía desde el punto de vista filosófico y conceptual. Al mismo tiempo, también aborda la visión de futuro de esta creación y la aspiración de la sociedad judía y sus líderes de mirar hacia el horizonte para dar forma a su mundo de valores y su posible contribución significativa a la humanidad.

En mi opinión, la búsqueda continua de los componentes de la nueva identidad judía contemporánea, está en el fondo de la tensión social y política entre partes de la sociedad israelí, como se exterioriza en los difíciles eventos de las manifestaciones y los principales movimientos de protesta

en Israel en 2023. Esta tensión se produce principalmente en el contexto de desacuerdos internos sobre la visión, el propósito y el significado del joven estado judío.

Como ya se dijo, esta investigación también permitirá comprender mejor en qué medida la filosofía y la teología de un pensador -que ha sido una figura pública y un líder educativo para toda una generación de maestros y estudiantes en el sector sionista-ortodoxo, que ha sobrevivido a la Shoá y que ha sido un participante activo en la creación del estado judío- se vieron influidas por su particular enfoque teológico de esos extraordinarios eventos.

La metodología principal de esta investigación monográfica, realizada según el método americano, es la investigación bibliográfica de los diversos escritos de Amital, así como de otros pensadores que trataron directa o indirectamente los mismos temas y, principalmente, a través de la transcripción de cientos de pláticas que dio a sus estudiantes en la *Yeshivá*<sup>1</sup> de *Har Etzión* durante las décadas en que dirigió la institución. Algunas de sus charlas aparecen en el sitio web de la *Yeshivá* (<https://www.Etzión.org.il/he>) , donde puede leerse también la versión inglesa de algunos de los materiales (<https://www.Etzión.org.il/en>).

Además, se han realizado varias entrevistas con diversas personas cercanas a Amital como familiares, compañeros, colegas, rabinos y estudiantes.

Otro aspecto metodológico importante de esta investigación es la comparación entre las distintas posturas de Amital con las de otros pensadores ortodoxos de su época en referencia al enfoque teológico de la Shoá y a la creación del estado de Israel. Es necesario subrayar que, dado el tema de la tesis y el lugar de su realización, la gran mayoría de las fuentes mencionadas fueron leídas y citadas en su versión original, es decir, en hebreo. La gran mayoría de estas fuentes citadas no tienen traducciones a ningún otro idioma y, por lo tanto, sus traducciones, tal como aparecen aquí, fueron realizadas libremente por mi

Todas las citas bíblicas en español han sido tomadas del sitio web de la institución académica paralela y la *yeshivá* de Amital, *Herzog College*, que, en los últimos años, ha traducido la Biblia al español con el acompañamiento académico de los profesores de la institución. Esta puede consultarse en <https://www.hatanakh.com/es>.

Dado que los escritos y comentarios de Amital no se encuentran en español, se han incorporado -para beneficio de los lectores- traducciones de párrafos enteros relevantes para nuestro tema. Esto contribuye a acercar a los investigadores de habla hispana una colección significativa de citas del rabino Amital, así como de otros relevantes pensadores contemporáneos de la corriente ortodoxa.

En cuanto a la estructura de la investigación, al inicio de ésta se presenta la biografía de Amital para poder examinar el grado de influencia de los principales acontecimientos de su vida en la conformación y el desarrollo de su filosofía.

En la primera parte, la investigación se ocupa de la consideración teológica de Amital de la Shoá, presentando primero diferentes propuestas de métodos dentro de la corriente ortodoxa, para examinar y comprender la singularidad del enfoque de Amital sobre el tema. A continuación, se presentan las referencias directas o indirectas de Amital a estos enfoques y las razones por las que los cuestiona. Posteriormente, se presenta el enfoque teológico del propio Amital sobre la Shoá, que se examina críticamente y en profundidad.

En la segunda parte, se lleva a cabo un proceso semejante en cuanto al posicionamiento teológico de Amital ante la creación y la existencia del Estado de Israel; esta reflexión crítica también abordará el grado de conexión y el vínculo en su filosofía entre estos dos eventos.

Finalmente, se examinará el alcance de la influencia y contribución de Amital a la formación de la identidad judía contemporánea, al menos en el contexto de la corriente sionista ortodoxa.

Se puede resumir de todo lo anterior, que el principal aporte, en mi opinión, de esta investigación se refleja en los siguientes puntos:

- Demostrar en qué manera la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel como eventos extraordinarios e inusuales condujeron al florecimiento de una amplia, variada y fructífera discusión filosófica y teológica. Este estudio demostrara a través de la presentación relativamente amplia y detallada de la confrontación teológica y filosófica dentro de la corriente ortodoxa con el fenómeno de la Shoá, que no sólo que esta terrible tragedia no causó la desaparición y el silencio del pensamiento judío, sino todo lo contrario. La cuestión de la conexión y relación entre teología y filosofía que preocupó a la humanidad en la antigüedad resurgió en el escenario del pensamiento humano en toda su agudeza.  
después de estos dos acontecimientos
- Exponer el pensamiento único del rabino Yehuda Amital que creció y se desarrolló como resultado de estos dos extraordinarios eventos, examinando su importancia y relevancia para la realidad de aquel entonces y de hoy en día. Para comprender bien y en profundidad el enfoque de Amital, es necesario presentar los diversos enfoques a los que se refirió y de los que difirió; solo a través de la presentación de estos enfoques se puede demostrar como el enfoque de Amital no surgió en el vacío, y se desarrolló al menos en parte en respuesta

a las diversas posiciones. Es importante enfatizar que el objetivo principal en el estudio y análisis de la visión filosófica de Amital se centra en la presentación de un método de pensamiento que al mi parecer puede ser relevante y significativo para cualquier persona que busque encontrar el equilibrio y la armonía entre diferentes opiniones y creencias.

- Mostrar cómo la influencia del espíritu de la época (“Zeitgeist”) en el mundo post- Shoá penetró inclusive en el mundo ortodoxo sionista y condujo al desarrollo de una nueva identidad judía ortodoxa actualizada. La historia nos enseña que, como resultado de las crisis históricas más grandes y dramáticas, nuevos y frescos movimientos ideológicos y corrientes de pensamiento finalmente se crean y vienen al mundo cambiando el rumbo de la historia. En el judaísmo, por ejemplo, esto se puede ver en el florecimiento del misticismo y la Cabalá como resultado directo de períodos de destrucción y exilio, así como en el surgimiento del movimiento jasídico varios siglos después. El fenómeno del Holocausto y los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial crearon un shock no sólo en el marco del pensamiento judío, sino también dentro de las corrientes del pensamiento universal. Como se presentara en este estudio, bastantes pensadores ven el surgimiento del posmodernismo como un resultado directo y una reacción al surgimiento del nazismo y el terrible sufrimiento que causó a la humanidad. Los nuevos vientos que soplaron tanto en el pensamiento judío como en el mundial, y las influencias mutuas entre ellos, constituyeron un terreno fértil para el crecimiento de una cosmovisión única, como la de Amital.
- Hacer accesibles textos y fuentes significativos y relevantes a discusiones filosóficas y teológicas contemporáneas dentro de la ortodoxia judía que son menos conocidas. Este estudio incorpora muchas citas traducidas por mí al español, ya que no están disponibles para aquellos que se interesan en el tema y no tienen acceso a libros, artículos y sitios web escritos y publicados en Israel y solo en hebreo. El rescate de estas fuentes citadas a lo largo de esta investigación sirvan en mi opinión como recurso válido en los debates actuales

Dado que uno de mis argumentos en este estudio sobre Amital es que hay una gran influencia entre los eventos que experimentó y en los que participó y su pensamiento, presentaremos primero su historia biográfica.

## 2. Biografía de Yehudá Amital

Dado que no es un autor muy conocido en España, he realizado esta síntesis de su vida y obra. La información aquí presentada se basa en diversas entrevistas que dio Amital en diferentes ocasiones, parte de las cuales se encuentran en YouTube y otras que aparecen en el libro de Elyashiv Reichner: *By Faith Alone: The Story of Rabbi Yehudá Amital* (2008).

Yehudá Amital nació el 31 de octubre de 1924 en la ciudad de Oradea (Rumania). Sus padres eran Yekutiel Ze'ev y Devora Klein. Su padre era el contable de la comunidad judía de la ciudad y su madre dirigía un comedor social que proporciona alimentos para los pobres de la ciudad que operaba principalmente en invierno. Su abuelo materno era nieto del rabino Yehudá Moderin y Amital fue nombrado en su honor.

En su juventud, Amital estudió en la *Yeshivá* de su ciudad natal. En 1940, la región de Transilvania del Norte (Rumania) fue anexada a Hungría y, el 19 de marzo de 1944, los nazis invadieron el país, aplicando leyes antijudías tales como la obligación de portar un parche amarillo en la ropa, abandonar sus hogares y residir dentro de los límites de los guetos, clausurar sus negocios, etc.

La mayor parte de la comunidad judía en Hungría ya se había enterado de la sistemática matanza de los judíos en los campos de exterminio, puesto que la invasión nazi a Hungría ocurrió años después del comienzo del plan sistemático de exterminio de los judíos, la así llamada “Solución Final”, que comenzó en 1941.

Entre los jóvenes de Oradea se desató una discusión acerca de lo que los judíos deben hacer ante la llegada de los nazis a la región, conociendo ya los rumores del espantoso destino que les esperaba. En uno de sus testimonios personales, Amital cuenta que algunos optaron por convertirse al cristianismo con la esperanza de que esto salvara sus vidas.

Ante las diferentes propuestas de sus compañeros, Yehudá Amital respondió:

*“Debemos estar preparados por lo peor. Si es necesario, santificaremos el nombre de Dios en Auschwitz”.* (Amital, 2014b)

Algunos de los jóvenes judíos de Oradea fueron llevados a campos de trabajos forzados, tal como ocurrió con el joven Yehudá, quien tuvo que despedirse de su familia para siempre y escuchar a su padre decir, la última vez que hablaron: “Tengo toda la confianza de que tú, hijo mío, sobrevivirás y llegarás a la tierra de Israel”.

Con excepción a Yehudá, toda la familia Klein fue llevada a los campos de Auschwitz y Mauthausen en el mes de mayo de 1944, donde fueron asesinados.

Entre las pocas cosas que Amital decidió llevar del Gueto y al campo de trabajo, había un librito que resumía la filosofía del rabino Abraham Isaac Ha'cohen Kook, líder espiritual y primer gran rabino oficial del sionismo ortodoxo que vivió entre los años 1865-1935.

Según el testimonio de Amital, este pequeño libro con las inspiradoras citas del Rabino Kook le dio aliento y lo sostuvo durante los difíciles años de la guerra, aportando a su vez una influencia decisiva en el diseño de su camino espiritual después de la Shoá.

Al principio, Amital fue llevado a un campo de trabajo en Rumania y, luego, a otro en Hungría. En uno de los traslados de un campo a otro, pasaron por el gueto de su ciudad natal causándole gran angustia al ver la ciudad casi vacía de judíos. Al cabo de largos meses de arduo trabajo y grave sufrimiento, llegó el tan esperado día en que los soldados rusos aparecieron para liberar a Amital junto con todos los judíos del campo en que estaban prisioneros.

Amital regresó a Rumania y, como muchos otros sobrevivientes que descubrieron que se habían quedado solos, sin parientes vivos en Europa, decidió hacer todo lo posible para emigrar a la tierra de Israel. Después de un largo viaje que se inició en Rumania y atravesó Turquía, Siria y Líbano Amital llegó a la tierra de Israel el 12 de diciembre de 1944, donde se alojó en el campo de refugiados de Atlit. Posteriormente se trasladó a Jerusalem donde vivían sus familiares, e ingresó a la *Yeshivá* de Hebrón, la más prestigiosa en esa época.

Ya como un joven estudiante desconocido, Amital se destacaba por sus logros académicos y publicó diversos artículos sobre la filosofía de Kook y su relevancia.

En esos días, se presentó como voluntario a la Haganah, que era la principal fuerza de defensa judía antes del Establecimiento del Estado de Israel y su ejército.

Al terminar sus estudios en la *Yeshivá*, Amital se casó con Miriam, hija del importante Rabino Tzvi Yehudá Meltzer, partidario del sionismo ortodoxo y de la necesidad de conformar una fuerza militar judía en la tierra de Israel. Por entonces, Amital trabajaba como maestro en la escuela secundaria ortodoxa que su suegro fundó.

A la edad de 25 años, Amital fue consagrado rabino por el gran Rabino Isar Zalman Meltzer (1899-1969), quien presidía entonces el Consejo Rabínico General. El viernes 14 de mayo de 1948 se declaró el nuevo estado judío, lo que condujo al estallido de la Guerra de Independencia de Israel.

Yehudá Amital decidió unirse a los camiones de la joven fuerza armada judía y partir a la batalla a pesar de que era Shabat (sábado), día sagrado en el que, según la ley judía, en tiempos normales está completamente prohibido viajar y montarse en un vehículo.



Durante su servicio militar, Amital estuvo expuesto a complejos problemas en cuanto a mantener un estilo de vida observante según la ley judía durante el servicio en el ejército, lo que lo llevó a publicar un importante artículo teórico y práctico llamado "El camino del soldado religioso en la guerra de independencia", que fue publicado y acogido por muchos círculos alrededor del país.

Entre los varios rabinos y líderes espirituales que se sintieron impresionados por ese profundo, académico e iluminador artículo, escrito por este joven rabino, estaba el rabino Tzvi Yehudá Kook (1891-1982), hijo del gran rabino Abraham Isaac Hacoheh Kook (1865-1935), y en aquel entonces el líder espiritual del movimiento sionista ortodoxo, tal como se refleja en una carta llena de elogios por su valioso contenido que le remitió a Amital.

Antes de firmar su nombre sobre el artículo decidió Yehudá Amital cambiar su apellido de 'Klein' a 'Amital', palabra que, en hebreo, significa "Mi pueblo es como el rocío", según las palabras del profeta Miqueas: "Y estará el resto de Jacob (Pueblo de Israel) en medio de muchos pueblos, como rocío del Eterno" (Miqueas, 5: 6). Mediante este cambio de apellido, quiso Amital conmemorar el hecho de ser un sobreviviente de la Shoá, recordándose a sí mismo y a su entorno la soledad del pueblo de Israel -cuya vida y esperanza quedó en manos del cielo- tal como se vio durante los terribles años de la guerra.

Tras su participación en la integración de los combatientes religiosos a las nuevas fuerzas armadas judías, Amital se encontró en la posición de uno de los líderes espirituales que abrieron camino al sionismo religioso en el joven Estado de Israel.

Después de diez años de servir como maestro en la institución de su suegro en la ciudad de Rehovot, Amital decidió, junto con su esposa, realizar su sueño de vivir en Jerusalem y, en el año 1965, se mudaron con sus cinco hijos a la capital del estado judío.

En Jerusalem, Amital enseñó en diversas instituciones de estudios judaicos conocidas y prestigiosas, lo que permitió a varias figuras centrales de la educación judía conectarse con su enfoque religioso filosófico único, su amplio y profundo conocimiento de los estudios judaicos y su encantadora y singular personalidad.

Dos años después de mudarse a Jerusalem, en junio de 1967 estalló la Guerra de los Seis Días y Amital -que ya no pudo incorporarse al ejército debido a su edad (aunque lo intentó), dedicaba su tiempo a alentar a varios de los angustiados ciudadanos de la capital atemorizados por la guerra y sus consecuencias. Los animó a compartir su visión optimista de que esa guerra era parte del proceso de redención del pueblo judío y que sus efectos lo demostrarían.

Varios de sus discursos en aquellos días y especialmente después de esa gloriosa victoria fueron escritos y publicados debido a la impresión que causaron sus inspiradoras palabras.

El difícil y desafiante conflicto bélico de 1967 y sus sorprendentes resultados reforzaron la visión de Amital sobre la necesidad de crear un marco adecuado a los jóvenes israelíes ortodoxos que combinara el mandamiento religioso del estudio de la Torá junto con el deber cívico de servir a la defensa de la patria.

La oportunidad de poder convertir esta visión en realidad surgió cuando, un año después de la guerra, se acercaron a Amital jóvenes líderes sionistas que le pidieron inaugurar y dirigir una nueva *Yeshivá* que se establecería en un hermoso y bíblico paisaje al sur de Jerusalem. Amital aceptó con la condición de que la nueva institución incluyera una combinación de estudio de la Torá con entrenamiento militar y que él pudiera diseñar el programa según su singular visión educativa, filosófica y teológica.

El 24 de noviembre de 1968 fue inaugurada la *Yeshivá de Har Etzión* que se convirtió en un modelo innovador y revolucionario en el mundo del estudio de la Torá y del judaísmo. Amital dirigió la institución por más de cuarenta años, formando decenas de miles de estudiantes que se integraron en puestos clave en una variedad de áreas influyentes del mundo judío. En la *Yeshivá*, Amital impartía clases de Biblia, Talmud, filosofía judía medieval y contemporánea. Dos años después de su fundación, en un acto extraordinario y extremadamente inusual en el mundo de las instituciones educativas y académicas, Amital invitó al Dr. Rabino Aharon Liechtenstein (1933-2015) a presidir la institución junto con él.

En octubre de 1973, cinco años después de la inauguración de la *Yeshivá*, estalló la trágica guerra de *Yom Kippur* (*Día del perdón- el día más sagrado del calendario judío ,así llamada porque comenzó en Yom Kippur* ; todos los estudiantes abandonaron la *Yeshivá* en medio de las oraciones del sagrado día para alistarse al ejército y participar en la defensa del país. Más de dos mil ochocientos soldados israelíes murieron en esa terrible guerra; entre ellos, once estudiantes de Amital.

Los trágicos resultados de esa guerra -que sorprendió al ejército israelí en la mitad del día más sagrado del calendario judío, cuando la gran mayoría de la población está rezando en las sinagogas- causaron una gran confusión, así como la sensación de una fuerte crisis espiritual en el pueblo, especialmente en contraposición a la sorprendente victoria de 1967. Nuevamente sintió Amital que su rol en esa época de confusión e incertidumbre debía ser expresar las más adecuadas e inspiradoras palabras de aliento que levantarán la moral de sus estudiantes y del pueblo en general.

Este fue el antecedente de la publicación de su primer y muy exitoso libro llamado "*Hamaalot Mimaamakim*"- "Desde las profundidades hacia las ascensiones" que fue publicado algunos meses después de la guerra y ha sido reeditado varias veces desde entonces. En su introducción, Amital expone el propósito de su publicación:

*“Este libro es publicado a solicitud de varios amigos y alumnos que piden explicaciones por escrito sobre los significados de los eventos y de los procesos de la redención y, sin embargo, que sean fáciles de leer. Es difícil rechazar la solicitud de personas que están a la vanguardia...El archivo incluye cosas que se dijeron a raíz de la Guerra del Yom Kippur, cuando van acompañadas de cosas que se han escrito y dicho en los últimos veinticinco años, desde el establecimiento del estado. La confianza en la percepción de los principales acontecimientos de este período como un solo proceso, previo a la venida del Redentor, es la principal razón de adjuntar aquí las cosas dichas en su tiempo y lugar... El interés que los lectores pueden encontrar en este libro, para fortalecer la fe y la confianza en 'Zur Israel y su redentor', será nuestro salario” (Amital, 1974, p. 9).*

Desde la inauguración de la *Yeshivá* en 1968, decenas de estudiantes y graduados han perdido sus vidas en las distintas guerras y ataques terroristas que sufrió la población israelí. Tal como Amital mismo lo ha señalado en diferentes ocasiones, cada muerte de uno de sus alumnos ha dejado una profunda cicatriz en su alma y ha afectado fuertemente su visión política y teológica.

Amital, se ha convertido famoso como una figura de influencia y declaraciones actuales significativas en el público israelí, especialmente después de la guerra del Líbano en 1982 y la terrible masacre en Sabra Y Chatila.

Uno de los principales temas que Amital realmente quería instalar en el ámbito público era un acercamiento entre ortodoxos y laicos de la sociedad israelí. Varios meses antes de las elecciones de 1988 comenzó a plantear la idea de formar un nuevo partido político con una visión sionista religiosa más moderada y liberal a ubicarse en la zona izquierda del mapa político israelí. El 1° de junio de 1988 se fundó este nuevo partido político con el nombre de Meimad, (formado por las iniciales hebreas de Majane Israeli Merkaz Dati ,que significa, Partido Israelí Religioso Central). Además de su apertura religiosa, el partido de Amital también apoyó dolorosas concesiones de tierras patrias a cambio de la paz. El propósito principal de este partido según Amital era engrandecer la santificación del nombre de Dios ante el público en general. Aunque, finalmente, Meimad no tuvo éxito en esas elecciones y no logro entrar al parlamento israelí, el partido logró un logro propagandístico significativo, ya que se convirtió también en un importante movimiento ideológico con mucha influencia en la sociedad israelí y en su política. Amital -quien, en realidad, nunca quiso dejar de lado su labor educativa como director de la *Yeshivá* de Har Etzión- decidió utilizar la plataforma de Meimad como plataforma conceptual para difundir su visión ideológica de diversos temas de la sociedad israelí. El reconocimiento por parte de la población de la importancia del movimiento de Meimad ocurrió después de un grave suceso: el asesinato del primer ministro Rabin en 1995.

Para intentar aliviar las divisiones sociales que se han ampliado como resultado del horroroso asesinato, Shimon Péres (1923-2016) -quien fue nombrado inmediatamente como Primer Ministro- se dirigió al rabino Amital y le ofreció unirse a su gobierno en calidad de ministro.

Aunque Amital no quería alejarse de la Yeshivá, acepto la invitación de Pérez principalmente por dos razones: en primer lugar, la esperanza de que su incorporación al gobierno redujera, aunque sólo sea levemente, la profanación del nombre de Dios provocada por el asesinato cometido por un joven que vestía una kipá: en segundo lugar, porque tenía la sensación de estar ante una oportunidad de introducir una visión judía significativa en el gobierno.

Una vez más, resonaron ante él las palabras del fallecido poeta Abba Kovner (1918-1987), quien se lamentó ante él de la no disposición del público laico a recibir mensajes espirituales del público nacionalista religioso debido a su extremismo. Su esperanza era que los mensajes que transmitiría como un ministro que además es rabino serían aceptados en la población laica, causando una positiva influencia sobre la imagen del judaísmo. Cuando se le preguntó a Pérez por qué decidió incluir al rabino Amital en su gobierno, respondió:

*“Todo gobierno también necesita alguien con inspiración espiritual, y creo que el rabino Amital proporciona tal inspiración espiritual necesaria para mantener la unidad del pueblo, con toda su diversidad, promoviendo el diálogo dentro de sí”* (Reichner, 2008, p. 223).

Entre las diversas responsabilidades de Amital como ministro, estaba la de encargarse de los asuntos de la diáspora judía en el mundo y su relación con el estado de Israel. A través de sus visitas como ministro en las diversas comunidades judías en el exterior, Amital se dio a conocer también fuera de Israel, causando gran impresión entre sus diversos oyentes.

En mayo de 1996, Shimon Pérez perdió las elecciones y Amital dejó su puesto político y regreso a su ocupación preferida, la educación, encabezando nuevamente su tan querida institución, fundada hacía ya 30 años.

Sus conferencias, conversaciones y lecciones en la *Yeshivá* sobre los diversos aspectos del judaísmo y la actualidad continuaron generando un gran interés en el público, por lo que sus alumnos decidieron editarlas y publicarlas en varios folletos y libros que salieron con su aliento y bendición. Entre las más destacadas de éstas (además de las que fueron publicadas en su juventud, ya mencionadas), se encuentran:

- *Entre compromiso y conexión*- Trata sobre la tensión entre el compromiso de la Halajá (Halajá-la parte práctica del judaísmo), la experiencia religiosa y la voluntad interior
- *Pero la tierra les dio a los hijos de hombre* (Trata de su enfoque educativo único)
- *Fragmentos de rocío* (Trata de Innovaciones y anotaciones en distintos asuntos talmúdicos y halájicos)

- *Tiempo de voluntad*- (Trata de los distintos significados de las fiestas solemnes en el inicio del año judío)
- *La voz de Yehudá* (Trata de sus personales interpretaciones de las porciones semanales de la lectura de la Torá.)
- *As he returns to Zion* (Recopilación de sus pláticas en la Yeshivá durante los días de conmemoración del día de la independencia de Israel y del día de la reunificación de Jerusalem.)

En el año 2008, exactamente cuarenta años después de su primer día en la Yeshivá que presidió, Amital anunció a sus alumnos que ya no podrá más lidiar con la institución, no antes de nombrar a sus replazantes. Amital falleció en 9 de julio de 2010 a la edad de 86 años y fue enterrado en el cementerio Har HaMenuchot (Monte de los descansos), en la ciudad de Jerusalem que tanto adoraba.

### **3. El desafío teológico ante el fenómeno de La Shoá**

Al referirnos a la Shoá, nos referimos a la totalidad de los eventos que llevaron a la destrucción de gran parte de las comunidades judías europeas a manos de la Alemania nazi y sus ayudantes del resto de las naciones. Los principales datos históricos utilizados en esta tesis en referencia a la Shoá están tomados de la obra de uno de sus más grandes historiadores, Yehudá Bauer, historiador oficial del Centro Mundial para la Conmemoración de la Shoá Yad Vashem y su sitio digital. Cronológicamente, ubicamos el ascenso de Hitler al poder en 1933 como el momento en que los eventos reciben una dirección clara y un carácter visible y el final de la guerra en 1945, con la derrota de la Alemania nazi, como el final de la Shoá (Bauer, 1982). El investigador de la Shoá que dirige el Instituto para la Investigación de la Shoá en Yad Vashem, el profesor Dan Michman, también se ocupa de la cuestión de la diferencia entre los términos "Shoá" y "Holocausto". Esto escribe Michman sobre este tema, en el artículo titulado "Investigación histórica sobre la Shoá: la historia de la disciplina a vista de pájaro":

*“En este contexto, debe enfatizarse que - como resultado de la falta de posibilidad de abarcar todo el campo y el desarrollo de la última generación de investigadores: es comprensible que las diferencias en la definición del período y la esencia de los eventos de lo que debería llamarse Shoá están creciendo. La mayoría de los investigadores europeos, especialmente los alemanes, definen la Shoá como lo mismo que “El exterminio de los judíos”, lo que significa que solo incluye los eventos de la década de 1940, y centrándose en los*

*aspectos no judíos (es decir, el 'antijudíos') de ese período. En contraste con ellos, los eruditos israelíes y muchos de los eruditos norteamericanos entienden que el término ' Shoá ' abarca todo el período desde 1933 a 1945, y lo definen como incluyendo los métodos de persecución de los judíos por parte del Tercer Reich. Además, el término " Shoá " se aplicó cada vez más a los grupos no judíos perseguidos por el régimen nazi, como los gitanos y los homosexuales. Siguiendo este proceso, es posible distinguir el inicio de un proceso de escisión conceptual entre "Shoá" y entre "Holocausto", especialmente en el mundo anglosajón. "Holocausto" está empezando a ser aceptado como un concepto más amplio, que incluye no sólo el destino de los judíos, mientras que "Shoá" se refiere sólo a los judíos, y es sólo una parte del concepto más amplio. Este cambio semántico refleja un cambio hacia una percepción e interpretación universal del evento y menos judeocéntrica" (Machman, 2011).*

En términos de comprensión de los procesos a nivel histórico, la Shoá comenzó con la aparición radical del antisemitismo racial en la Alemania nazi y sus diversas manifestaciones anteriores a la guerra. Y culminó con la tortura, la humillación y el asesinato de unos seis millones de judíos, principalmente en Europa del Este, como parte de un plan destinado a eliminar al pueblo judío entero. Este plan fue impulsado por una visión antisemita de que el pueblo judío es el enemigo de la humanidad en general y pone en peligro el éxito de Alemania en particular.

Aunque algunos de los fenómenos que surgieron en la Alemania nazi y durante la guerra tienen seguramente sus antecedentes, algunos muy antiguos, hay diferencia entre el antisemitismo nazi y su precedente; no necesariamente existe un vínculo directo entre ellos, ni ideológico ni histórico, ya que las circunstancias eran distintas. El antisemitismo nazi, su anclaje en la legislación y su inclusión en la cultura alemana son un fenómeno nuevo, por lo que el exterminio de los judíos europeos debe verse como el final de un proceso que comenzó sobre todo con el ascenso de su principal difundidor, Adolf Hitler, al poder en Alemania. La Shoá fue un acto de asesinato perpetrado y llevado a cabo por un país entero, con el apoyo de muchas otras naciones, cuyo propósito era la destrucción de otro pueblo, que no representaba una amenaza real para él ni le presentaba conflicto real alguno. El exterminio se llevó a cabo por razones ideológicas y metafísicas, mientras se demonizaba al pueblo exterminado, con una planificación cuidadosa y una ejecución integral y cruel. La combinación de todos estos elementos no tiene precedentes en la historia de la humanidad. La demonización del pueblo judío no se debió a que se lo considerara un pueblo enemigo, como ocurre a veces en las luchas entre pueblos, cuando uno produce un estereotipo negativo de su oponente por razones de moralización o autojustificación. La demonización del pueblo judío es la razón misma de su persecución y destrucción y es, precisamente, lo que lo convirtió en el enemigo.

Podemos señalar la singularidad y el cariz extremo de varios fenómenos que integraron la Shoá: el antisemitismo racial, el brutal humillación y opresión, el exterminio sistemático con miras a la aniquilación sin ningún interés bélico, económico o de otro tipo, y muchos otros. Pero, de hecho, no

es suficiente analizar ningún fenómeno en sí mismo. Aparentemente, existe una conexión entre los diversos elementos y la particularidad misma del antisemitismo nazi constituye la razón de la singularidad y los extremos de la humillación, la opresión y el exterminio. (Schweid,1990, p.146)

Por todas estas razones, la Shoá -incluso en el contexto teológico- no puede ser discutido simplemente como otra calamidad. El intento de explicar la Shoá no es otro un intento más de explicar el sufrimiento o el exilio judío, ya que la naturaleza de su sufrimiento, sus orígenes y su forma de ocurrir son fundamentalmente diferentes de todo lo que los precedió.

El fenómeno único de la Shoá presenta una larga y casi interminable serie de preguntas: ¿Cómo se convirtió el pueblo judío en enemigo de la humanidad? ¿Por qué obtuvo la imagen demoníaca que le asignó la Alemania nazi? ¿Por qué hay un intento sistemático de aniquilarlos de formas antes inéditas frente a la opresión y la humillación, precisamente en el centro de una Europa altamente intelectual y moderna? ¿Y cómo es que la experiencia casi resultó exitosa? ¿Cómo lidian los historiadores, sociólogos, antropólogos, intelectuales y pensadores con la singularidad de la Shoá? ¿Cómo explicar un fenómeno como este?

Son todas preguntas para las que la teología tradicional no tiene respuestas relevantes.

Intelectualmente, estamos ante una paradoja; Cualquier intento de comprender la Shoá, aparentemente, debe referirse a ella en categorías familiares que permitan la comprensión. No hace falta decir que, si se puede entender lo único en términos de categorías ordinarias, ya no se trata de algo único. En otras palabras, cualquier intento de entender la Shoá como parte de las teorías históricas, económicas, sociales, antropológicas, políticas, criminológicas, teológicas y de otro tipo produce la anulación de su singularidad. Por otro lado, si la Shoá es un evento inexplicable, y sin ningún precedente de conciencia, entonces puede ser percibido como un evento sin sentido: si entendemos por qué sucedió, podemos intentar prevenir procesos similares en el futuro; Pero si sigue siendo un hecho único y singular, ¿ya no hay nada que aprender de él?

Antes de presentar la singular postura de Yehudá Amital sobre este grave problema filosófico-teológico, mencionaremos algunas de las teorías propuestas para explicar el fenómeno de la Shoá.

Es importante presentar los intentos de búsqueda de explicaciones filosóficas e históricas no relacionadas con cuestiones teológicas para identificar con mayor precisión el lugar que las explicaciones teológicas llegaron a llenar con respecto a este fenómeno que ha sido tan fuera de lo común.

### **3.1 Las diversas teorías con enfoque histórico sobre el fenómeno de La Shoá**

Antes de presentar las tentativas de explicación del fenómeno de la Shoá desde una perspectiva teológica, presentaré algunas explicaciones desde el punto de vista histórico.

Una tentativa de explicación del fenómeno de la Shoá acentúa los aspectos históricos de la política, la economía, la sociedad y la cultura en Alemania en los años previos a la llegada del Partido Nazi al poder. Entre los varios argumentos que los historiadores señalan como principales causas del ascenso de Hitler al poder están consecuencias de la Primera Guerra Mundial, tales como como la humillación de Alemania y su gran decepción ante el fracaso de sus expectativas imperialistas.

Otras explicaciones son económicas, refiriéndose a la gran crisis económica que afectó al mundo en general y a Alemania en particular a finales de la década de 1920. Estas perspectivas, si bien pueden explicar el ascenso al poder de Hitler, no proporcionan una explicación plausible de los sucesos de la Shoá.

Dentro de esta categoría de explicaciones existe también la teoría del 'chivo expiatorio', que sostiene que los Nazis necesitaban centrar toda la culpa de la grave situación en una población que, de todos modos, ya era impopular como lo era la población judía, cuya extrañeza fundamental dentro de la sociedad había sido discutida en el seno de la cultura general durante varios siglos. Si bien todo esto es cierto, estas teorías no alcanzan a explicar el obsesivo empeño de asesinar a los judíos en Polonia y Rusia, que no representaba una amenaza para Alemania y de los que los alemanes no tenían conocimiento.

Algunos investigadores han puesto el acento en el poder del liderazgo, la retórica persuasiva, la propaganda, el régimen totalitario y el carisma para incitar al genocidio. Sin duda todos ellos operaban en la Alemania nazi, pero es dudoso que esto sea suficiente para explicar cómo una nación entera decide abandonar los más básicos valores humanos, optando por la más extrema crueldad de llevar a cabo el exterminio sistemático de millones de seres humanos. Este fenómeno se vuelve aún más enigmático cuando precisamente se refiere a una de las naciones más cultas y avanzadas en Europa, como era considerada Alemania.

Otros estudiosos se detienen en el profundo trasfondo antisemita que existía en Alemania, cuyos antiguos cimientos provienen del cristianismo, sobre el que, a su juicio, creció el basamento antisemita nazi. Aunque no hay duda de que el antisemitismo nazi no nació de la nada, e incluso si parte del comportamiento de los polacos o ucranianos cristianos proviene de los elementos antisemitas que recibieron de la Iglesia, ciertamente es imposible entender el antisemitismo racial que también estaba dirigido a los judíos que se convirtieron al cristianismo, tomando en cuenta también que esta ideología estaba en su núcleo, totalmente antirreligiosa. (Kater, 1984, p. 129-159).

Hay antropólogos que se refieren a los elementos paganos de la cultura alemana durante el Tercer Reich, como el regreso a los rituales y un conjunto de imágenes de las tribus alemanas teutónicas en la era precristiana y más. Según algunas teorías, el exterminio de los judíos debería verse como parte de un ritual religioso pagano con vestimenta moderna.



Otros eruditos han señalado los fundamentos del nazismo en la cultura cristiana, en particular la luterana, y más ampliamente, en los mitos y valores que siempre han sido parte de la cultura de la nación alemana, expresados en las obras de Wagner y Goethe, la filosofía de Kant y la teología de Lutero. Aun así, esto tampoco proporciona una explicación completa de la Shoá, ya que está perfectamente claro que Kant no educó para asesinar en masa ni las ideas antisemitas de Wagner sobre los judíos llegaban tan lejos como las cámaras de gas y los pozos de muerte.

Otra teoría importante sobre el fenómeno de la Shoá está relacionada con el nombre de del filósofo Karl Jaspers (1883-1969), y con el nombre de una intelectual judía nacida en Alemania, Hannah Arendt (1906-1975). Jaspers fue un filósofo alemán de la corriente existencialista que enseñó en Alemania antes de la Shoá. Uno de sus amigos más cercanos fue el filósofo Martin Heidegger (1889-1976) quien se identificó con el régimen nazi.

El propio Jaspers fue destituido de su puesto de profesor en la universidad en 1938 porque estaba casado con una judía. Se opuso al dominio nazi, y unos meses antes del final de la guerra, cuando la derrota de Alemania era inminente, escribió su libro *Question of Accusation* en el que analizaba en detalle la cuestión de la responsabilidad y la culpa de los ciudadanos alemanes que no formaban parte del sistema de asesinatos nazi. Jaspers quería establecer los fundamentos para la restauración moral de la nación alemana sobre la base de una admisión racional y por propia voluntad de la responsabilidad conforme a las consecuencias penales y políticas.

Su colega Hanna Arendt le escribió que los monstruosos crímenes de los Nazis están más allá de toda casificación según categorías penales y que realmente no hay nada que hacer con una culpa que está mucho más allá del crimen. (Jaspers, 1946, p. 125).

Jaspers le respondió lo siguiente:

*“Creo que hay que tratar las cosas con toda su banalidad, con todo su completo vacío, bacterias que son capaces de sembrar, epidemias que consumen a los pueblos y, sin embargo, no son más que bacterias. Veo con horror cada comienzo de un mito y una leyenda ... No hay mito ni esencia en este asunto; Se resume como un tema de psicología y sociología, psicopatología y jurisprudencia”* (ibid., p. 127).

La noción de *banalidad* influyó en Arendt hasta tal punto que se transformó en su motivo central en sus referencias a la Shoá. Esto se conoce como *la banalidad del mal*. Según ella, Eichmann no era un demonio y no se alimentaba de mitos, cultura profunda o ideología conquistadora, ni siquiera de antisemitismo. Se puede decir de Eichmann que *“aparte de la extraordinaria diligencia de hacer todo lo que podría haber servido a su avance, no tenía motivos”* (Arendt, 2000, p. 67).

Según Arendt, el apoyo del alemán común y corriente a las acciones del régimen nazi es pura consecuencia de la problemática realidad de la sociedad de masas en la era moderna en la que los seres

humanos se han vuelto redundantes y sin valor, y peor aún, desprovistos de pensamiento independiente; por eso, se ven arrastrados a actuar casi automáticamente tras la masa, como un rebaño. Los regímenes totalitarios que surgieron en el siglo XX en Rusia, Alemania y otros lugares se desarrollaron sobre la base de una alienación humana cada vez más profunda y permitieron al individuo participar del gusto por el poder por medio de su admiración a un único líder y su unión a la nación y a sus acciones.

El texto de Arendt y su postura sobre la explicación del fenómeno de la Shoá ha sido duramente criticado por varias personas y por diversas razones. El Prof. Gershom Scholem (1897-1982), por ejemplo, argumentó que su análisis elimina la dimensión judía de la Shoá y así se lo dice en su carta a Arendt referida a la teoría de la banalidad del mal:

*“Después de haber leído tu libro no me convenció tu opinión sobre” la banalidad del mal”- una teoría que según el subtítulo del libro sirvió como fundamento para todos tus argumentos. Esta explicación tuya me parece que es una mera declaración sin fundamento, y seguramente que no la veo resultado de un profundo análisis, como el mismo análisis, que usted nos envió de una manera tan convencidora sobre un tema completamente diferente, e incluso contradictoria, en su libro sobre el totalitarismo. Parece que en aquel entonces aún no has llegado a tu actual descubrimiento que el mal es "banal" en su esencia. De ese "mal fundamental", que ha sido criticado en tu libro anterior de una manera tan asentada y convincente no ha quedado nada además de este dicho alado; Si hubiera sido más que eso, habría sido apropiado examinarlo seriamente, como un concepto relevante en el campo de la filosofía de la ética o de la ética política. Lo siento, y lo digo con franqueza y sin ningún resentimiento, por no poder tomarme más en serio la tesis de tu libro” (Scholem ,1975, p. 95).*

Los diversos y diferentes intentos de ofrecer una explicación sistemática, exhaustiva y coherente de este evento único, el intento de exterminar a un pueblo entero y borrarlo de la faz de la tierra en forma sistemática e institucionalizada por una nación considerada occidental y progresista, sólo aumentan la dificultad y el gran desafío filosófico y teológico de poder entender cómo tal cosa pudo haber sucedido.

En resumen, de la dificultad que suponen estos diversos intentos de proporcionar explicaciones históricas para el fenómeno único de la Shoá, citaré las siguientes palabras del investigador de la Shoá, Prof. Friedlander (1932):

*“En cuanto al antisemitismo nazi y los métodos utilizados por el Tercer Reich contra los judíos, el único aspecto del problema que se discutirá en el artículo, es cuan imposible es que una valoración general de los estudios históricos publicados desde finales de la guerra no resolverá una cuestión central: ¿Existe una explicación histórica integral y coherente, o son simplemente iluminaciones muy fragmentadas que no desarrollan una síntesis significativa que pueda conducir al final del proceso a una comprensión integral? En otras palabras, las cosas que escribió Yitzhak Deutscher hace 15 años siguen siendo ciertas: para el historiador*

*que busca profundizar en las profundidades del Holocausto judío, el obstáculo más importante es la naturaleza distintivamente única del desastre. No es solo una cuestión de tiempo y perspectiva histórica. Me es dudoso que mil años después, la gente entienda a Hitler, Auschwitz, Maydanek y Treblinka mejor que nosotros hoy. ¿Tendrán una mejor perspectiva histórica? Por el contrario, es posible que las generaciones futuras comprendan todo esto incluso menos que nosotros” (Friedlander, 1977).*

Me identifico mucho con estas palabras del Prof. Friedlander, que probablemente tampoco en miles de años, habrá explicaciones mejores y más convincentes para este fenómeno; con la esperanza, por supuesto, que este oscuro capítulo no se olvide.

### **3.2 Las teorías con perspectiva teológica sobre el fenómeno de La Shoá**

El Prof. Eli Schweid (1929-2022), que ha dedicado la gran parte de sus investigaciones a la filosofía judía en sus diversas épocas, refleja en el siguiente párrafo la transición de los intentos de comprender el fenómeno de la Shoá desde perspectivas históricas, como por ejemplo considerando la infraestructura política, económica y sociocultural del período en Europa, a su análisis filosófico-teológico:

*“En el punto donde la investigación académica cruzó el límite de la acción inicial de recolectar información de manera crítica e incorporarla como evidencia de la manera más confiable y completa posible, sobre lo que ha sucedido, y llegó a la etapa del examen analítico de eventos y procesos, se inició, de hecho, también el estudio filosófico del significado de la Shoá...”. (Schweid, 1990, p. 160)*

En la introducción de su libro, Schweid enfatiza el hecho que en las últimas décadas se hizo más notoria la necesidad de elevar la discusión académica sobre la Shoá a un nivel de análisis filosófico profundo que

*“se esfuerza por alcanzar una visión integral y sintética, en contextos amplios, indica significados, trata los problemas morales y espirituales que han surgido, y aprende lecciones”. (Ibid. p. 16)*

Entre las diversas dificultades Schweid plantea un análisis filosófico del fenómeno de la Shoá, y menciona el hecho de que se trata de una “excepción absoluta” es decir:

*“un suceso sin precedente que “No es legítimamente comparable a ningún otro acontecimiento histórico y, sin embargo, un acontecimiento que no puede ser considerado*

*como pura casualidad y que “atestigua las dimensiones diabólicas del potencial espiritual y cultural de los pueblos de Europa” (ibid.).*

Otra dificultad de comprender filosóficamente el fenómeno de la Shoá fue planteada por el Dr. Tamir Granot en su libro *“Faith and Man Confront the Holocaust”*(2013). Su planteamiento es que cada intento de comprensión objetiva de algún fenómeno lleva en si la necesidad de cierto acercamiento o empatía al objeto que se desea conocer y entender. Por lo tanto, es lógico que a cualquier persona decente le sería difícil -y hasta imposible- entender el punto de vista de quienes llevaron a cabo la horrorosa Shoá (Granot, 2013, p. 45). Dado que esta investigación se dedica al análisis de la postura del Rabino Amital sobre la Shoá y el establecimiento del estado de Israel y que Amital pertenece a la corriente ortodoxa y creyente del judaísmo contemporáneo, nos referiremos aquí solamente a los diferentes enfoques teológicos surgidos de la corriente religiosa y observante sin incluir las posturas que abordan la Shoá con enfoques filosóficos seculares y descreen la existencia de un Dios que interfiere e incide en la realidad y en la historia.

Antes de presentar un resumen de algunas de estas posturas, resulta importante introducir en este punto una breve referencia a la relación entre la filosofía y la teología y entre la teología y la historia. Un tema central de los estudios del pensamiento judío es el intento de armonizar la tensión que existe entre el razonamiento y la fe. El punto de partida comúnmente aceptado es que el "razonamiento" (o la "moral" en otros contextos) y la "fe", son áreas con las que vale la pena comprometerse, a pesar de que exista un conflicto entre ellos. La solución siempre pasó por el mundo de la interpretación, lo que creó una síntesis nueva y compleja.

Josep M. Coll ha dedicado un artículo a la relación y la diferenciación entre filosofía y teología, donde explica que:

*“El objeto propio de la filosofía es el hombre y su mundo. El objeto propio de la teología es la trascendencia que se revela al hombre. Filosofía y teología resultan, pues, recíprocamente autónomas, pero vinculadas por una común dependencia de la fe” (Coll, 1971).*

Coll basa su artículo principalmente en la filosofía de Karl Rahner (1904-1984), que se formó como filósofo con Heidegger en Friburgo. Este contacto con el pensamiento filosófico existencial contemporáneo tuvo enorme influencia en su pensamiento teológico. Coll cita en su artículo, la siguiente afirmación de Rahner:

*“El problema de la relación entre filosofía y teología es un caso particular del problema de la relación entre naturaleza y gracia” (ibid.).*

Según Coll, la filosofía es toda reflexión sobre el cúmulo de conocimientos que el hombre puede tener por sí mismo, es decir, en virtud de su razón. El saber filosófico se basa en la experiencia, la vida, las ciencias, la sociedad, la religiosidad, etc., por lo tanto:

*“Sólo queda excluida la revelación de Dios, que es precisamente el presupuesto de la teología” (ibid.).*

Dado que Coll, en su artículo, se refiere al tema, desde una perspectiva teológica cristiana, resulta más relevante a esta investigación centrarse en una reflexión enfocada en la relación entre la filosofía y la teología desde la perspectiva del pensamiento judío.

El filósofo Zeev Levi (1921-2010) dedicó un escrito al tema de la relación entre la filosofía y la teología en el pensamiento judío contemporáneo. En él, Levi intenta explicar por qué el tema de la teología judía surgió especialmente en el siglo XIX. Levi menciona que, en la Edad Media, los pensadores judíos estaban completamente comprometidos con los textos bíblicos y talmúdicos y, por lo tanto, sus filosofías sostenían una dimensión teológica. Menciona a Spinoza como uno de los primeros pensadores que intentó sacar a la filosofía de la subordinación a la teología.

El siguiente pensador judío que Levi menciona es Mendelssohn para quien la filosofía era una práctica intelectual general, mientras que la singularidad del judaísmo se refleja en una constitución entregada en una revelación Divina única. Levi explica que:

*“la teología ha ocupado el pensamiento judío desde tiempos inmemoriales, pero nunca han dado lugar a una disciplina sistemática y especial como en el cristianismo”.* (Levy, 1981).

Según Levy, desde el siglo XIX, la teología en el pensamiento judío se ha convertido en un mediador entre la filosofía y la religión. Antes de ello, al igual que durante la Edad Media, la verdad de la revelación y la verdad del razonamiento eran consideradas idénticas, y por lo tanto no era necesario crear una teología que mediara entre ellas; Por lo tanto, explica Levy, desde el siglo XIX, con el distanciamiento entre el racionalismo y la revelación, se hizo necesario crear una teología que intentase unir y acercar ambas tendencias. La conclusión de Levy es, entonces, que la teología judía es en realidad un fenómeno relativamente joven. En su artículo, Levy se refiere también a Abraham Geiger (1810-1874) que ha diferenciado entre una “teología teórica” a la “teología práctica”. Geiger ve a la historia como el vínculo que liga entre ambas. La función de la historia, según Geiger, es examinar los procesos de las ideas y los diferentes problemas que se abordan en la filosofía y que son el punto de partida de la teología teórica. Las diferentes conclusiones de este examen sirven como base

y fundamento de la teología práctica. En este contexto, Levy cita a Eugene B. Borowitz (1921-2016) quien dijo que: “*La historia es el laboratorio de la teología judía*”.

Levy resume su artículo con el punto que considero el más relevante a esta investigación afirmando que la teología judía se caracteriza en que, en realidad, no limita la libertad de pensamiento. Sobre la dificultad de que el teólogo desde un principio está convencido de su postura, Levy argumenta que esta misma dificultad pesa también sobre el filósofo, tal como lo resume el filósofo alemán Johann Gottlieb Fichte (1762-1814): “*la filosofía a la que acudes depende de qué tipo de persona eres*”.

Levy enfatiza el hecho que no sería justa la expectativa de que el teólogo que está comprometido con las herramientas y teorías filosóficas considere abandonar su fe por ello. Precisamente lo contrario, argumenta Levy. Los teólogos buscan entre otros objetivos, que sus profundos estudios y análisis, refuercen aún más su fe y su visión religiosa y ética.

En lo que concierne a la relación entre la historia y la teología, el Dr. Granot argumenta en la introducción de su libro antes citado que, en tiempos modernos, nos hemos acostumbrado a pensar que lo que la teología explica como resultado de la supervisión Divina, lo explica la historia racionalmente, sin necesidad de apoyarse en la explicación teológica. Por otro lado, cuando un acontecimiento histórico parece inusual o irracional las personas creyentes buscan darle un significado religioso, apelando a la intervención Divina en la historia.

Frente a un fenómeno como la Shoá se desdibujan los límites entre la historia y la teología, ya que la Shoá es un acontecimiento inimaginable e inexplicable desde la perspectiva histórica y por lo tanto resulta natural que los creyentes opten por buscar interpretaciones teológicas. Como ya se ha dicho en la introducción de esta investigación, es importante conocer las diversas respuestas teológicas acerca del fenómeno de la Shoá surgidas en la ortodoxia judía, para poder entender en profundidad la postura única de Amital sobre el tema y como difiere de otras posturas.

Antes de presentar las diferencias que existen en los enfoques teológicos sobre la Shoá de los distintos pensadores judíos que pertenecen a la corriente ortodoxa, es necesario resaltar el denominador común de todas estas opiniones.

El Prof. Schweid en la introducción de “*From Ruin to Salvation*” redacta de manera clara y resumida el consenso teológico que existe entre todos estos pensadores ortodoxos:

*“Todo el supuesto fundamental unificador en términos de contenido se destacará primero: el fundamental, inequívoco, simple y declaración decisiva de que la Shoá fue un "decreto del cielo". (Schweid, 1994, p. 10)*

Todos los teólogos ortodoxos aceptan la idea que los terribles eventos de esta catástrofe que sufrió el pueblo judío no hubieran ocurrido si la supervisión Divina hubiera decidido no permitir que ocurran. Schweid continúa explicando esta aceptación teológica unánime de la ortodoxia judía:

*“En la opinión ultraortodoxa, tales actos planeados y deliberados, en tal medida y con tal intensidad, no pueden interpretarse como una iniciativa puramente humana. Más que eso: cualquier intento fallido de atribuir tales eventos a la intervención Divina directa se considera una apostasía en una creencia que coloca la religiosidad tradicional sobre la base de la providencia Divina general en la historia humana, y sobre la base de la providencia especial para el pueblo de Israel y sus individuos... la misma aceptación del supuesto de que la Shoá es un decreto Divino es aceptada por cualquier posición religiosa ultraortodoxa (Schweid, ibid.).*

Schweid aclara que, según todos los pensadores judíos ortodoxos, la aceptación dDivina de que el horror de la Shoá ocurra no disminuye de ninguna manera la responsabilidad de todos aquellos que han cometido o que han sido cómplices de estos crímenes inhumanos:

*“Según el punto de vista del ultraortodoxo fundamental, no hay contradicción, ni siquiera un contraste dialéctico, entre entender la Shoá como una decisión Divina, hecha por intervención directa en la historia, y al mismo tiempo entenderlo como el crimen más grave de todos los crímenes contra el pueblo de Israel, su Torá y su Dios el hecho de que haya un decreto Divino no impune a los nazis y sus ayudantes de la responsabilidad total de todo lo que planearon, decidieron y llevaron a cabo y su elección da testimonio de su naturaleza. Si quiere, dígalo de esta manera: en su decreto, Dios torturo a su pueblo y de esta manera confirmando su compromiso con el pacto. En el proceso, también permitió que los gentiles rebeldes contra él descubrieran su naturaleza criminal y llevaran su maldad al completo agotamiento. De esta manera, se comprueba la verdad religiosa que los ultraortodoxos defienden de la manera más radical, por ambos lados: por parte de la concepción e implicación de Dios en la historia, y por el otro, la segregación absoluta de los judíos” (Schweid, 1994, p. 11).*

En resumen, el principal común denominador que existe entre todos los pensadores ortodoxos es la aceptación de que nada en la historia del pueblo judío puede ocurrir sin la autorización y aceptación divina.

El Prof. Gershon Greenberg, uno de los pioneros de la investigación académica sobre la Shoá en el pensamiento judío en general y en el judaísmo ortodoxo en particular, menciona en diferentes publicaciones suyas el concepto de “Meta-Historia”, como, por ejemplo en su artículo “La Meta-historia y la Shoá” publicado en “*Identities -Journal of Jewish Culture and Identity*” Issue No. 6 (2015) y en la introducción de su libro “*Justice is like the Great Deep-Orthodox Theological Responses to the Holocaust*” (2016).

El concepto de Meta-Historia al que se refiere Greenberg no es homólogo a la meta historia de los filósofos del siglo XIX que, en esencia, se centra en las explicaciones históricas reflejando un proceso de avance de la humanidad, como se lee, por ejemplo, en libro de Hayden White: *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, 1973. Con este término, Greenberg se refiere a la visión teológica de los pensadores judíos ortodoxos.

La meta-historia según estos pensadores ortodoxos está en la idea que existe una dimensión mucho más elevada y profunda que la realidad histórica en el nivel visible que se refleja en los diversos eventos que ocurren en un tiempo y lugar concretos y que generalmente su comprensión y análisis se centra en esta dimensión superficial ; mientras que según la visión de la meta historia, estos eventos históricos tienen también una dimensión espiritual oculta que refleja procesos apocalípticos que son el producto de las consideraciones del Dios Supervisor que actúa detrás de escena para avanzar al mundo hacia Su redención.

Greenberg señala que este enfoque trata de un proceso sagrado que ocurre con la dirección divina desde la creación del mundo hasta su redención. La meta-historia es por lo tanto la capacidad de transición de una dimensión de la realidad a otra, como por ejemplo de una realidad de exilio a una dimensión de redención o de renovación del pacto Divino.

Según Greenberg, sin la dimensión de la meta-historia, la filosofía judía ortodoxa considera a la historia en sí, como algo insignificante que, a fin de cuentas, está destinado a perderse en el abismo del olvido. Greenberg menciona que la dimensión trascendental de este concepto significa que la historia, al fin y al cabo, testimonia la continuidad eterna del pueblo judío y su legado. Este concepto de la meta-historia se caracteriza principalmente con motivos como el pacto, la intervención Divina y la salvación mesiánica.

Greenberg destaca que en las primeras décadas después de la Shoá, se pensaba que, durante e inmediatamente después de aquellos años catastróficos, la filosofía y la teología judías se mantuvieron en un silencio total, ya que era inaceptable describir, en el sentido que fuere, semejante fenómeno espantoso en términos de una revelación o supervisión de Dios. Él subraya que el pensamiento judío no sólo que no guardó silencio ante la catastrófica realidad de la Shoá, sino todo lo contrario. La explicación que sugiere Greenberg a esta errónea conclusión de algunos de los investigadores de la Shoá sobre el silencio de los pensadores judíos durante y después de la Shoá aparece en las primeras líneas de su libro:

*“El pensamiento ortodoxo judío continuo su existencia inclusivamente en la época de la Shoá sin que ha perdido algo de su vitalidad. Sin embargo, la investigación académica sobre ello ha iniciado apenas últimamente...La exposición del mundo del pensamiento judío de la era de la guerra (pensamientos "en tiempo real") desafiará la tendencia global actual en la*



*investigación de la Shoá. Según esta tendencia, los asesinos son el factor activo (el sujeto, la "tesis") y los judíos son pasivos y reactivos (el objeto, la "antítesis"), el objeto de la actividad. En cambio, el enfoque pasará de la preocupación por una confrontación sin precedentes entre los asesinos y los torturadores a una discusión sobre el mundo interior de los judíos, y esto obligará a los investigadores del judaísmo a cambiar su percepción de un silencio de dos décadas en el pensamiento judío” (Greenberg, 2016, pag.9-10).*

Me inclino a estar de acuerdo con la observación de Greenberg, ya que ciertamente se puede ver que a partir del material de investigación inicial publicado en el mundo académico internacional sobre el tema de la Shoá, casi no hay referencia a lo que tuvo lugar en el mundo del pensamiento judío y el afrontamiento espiritual y cultural del pueblo, que fue casi aniquilado; la mayor parte de la ocupación de los investigadores, se refería más a las implicaciones universales y generales y menos a las implicaciones más relacionadas con los propios judíos y su afrontamiento ante este inexplicable fenómeno.

En su artículo sobre “La Meta Historia y la Shoá” dice Greenberg: “*la Meta historia fue en gran parte oculta durante la Shoá y fue reemplazada por la investigación académica y la cultura popular por los que fueron llamados erróneamente teólogos "post-Shoá"*, y porque las discusiones ultraortodoxas después de la guerra fueron ignoradas casi por completo.

En otras palabras, el desarrollo del legado fue interrumpido por un sistema de pensamiento sobre la Shoá que a su vez se separó de la realidad de esa catástrofe a través del tiempo y los cambios en la conciencia.

De hecho, como Greenberg argumenta -con razón-, ha florecido una literatura importante y significativa de referencias religiosas y teológicas en el pensamiento judío ortodoxo, en la época de la Shoá y en los años posteriores, y, en este sentido, fue otra victoria del judaísmo sobre aquellos que intentaron eliminarlo y borrarlo de la faz de la tierra.

Entre los varios rabinos teólogos ortodoxos que abordaron el desafío teológico de la Shoá durante su perpetración y en los años posteriores, mencionamos los siguientes pensadores y sus obras:

- Eljanan Vasserman (1875-1941), “*In the Footsteps of Messiah*”, 1942
- Kalonymus Kalman Shapira (1889-1943), “*Holy Fire*”, 1939-1942
- Issachar Shlomo Teichthal (1885-1945), “*A Happy Mother of Children*”, 1943
- Aharon Rokaj (1880-1957), “*The Path: Parting Sermon*”, 1944
- Moshe Avigdor Amiel (1883-1946), “*A treasured Nation: Nationality and Humanity according to Judaism's World View*”, 1943
- Yaakov Moshe Harlap (1883-1951), “*Waters Sublime: From the Sources of Salvation*”, 1945
- Yosef Yitzchak Schneerson (1880-1950), “*Four Proclamations of the Lubavitsher Rabbi*”, 1941-1942

- Yoel Teitelbaum (1887-1979), *"Vayoel Moshe"*, 1959
- Yekusiel Yehudah Halberstam (1905-1994), *"Abundant Life"*, 1956
- Barukh Yehoshua Rabinowitz (1914-1997), *"Faith and the Shoá - The Shoá in the Teachings of Rabbi Barukh Yehoshua Rabinowitz"*,
- Yejezkel Sarna (1890-1969), *"Liteshuva Velitekuma"*, 1944
- Shalom Noaj Berzovsky (1910-2000), *"Pathways of Equanimity"*, 1942-1982
- Eliyahu Eliezer Dessler (1881-1954), *"Writing of Elijah"*, 1963
- Isaac Breuer, I. (1883-1946) *"Shaali Serufah"* (1942)
- Isaac Hutner (1906-1980), *"Holocaust-A Rosh Yeshivá's Response"*, 1978
- Joseph B. Soloveitchik (1903-1993), *"Fate and Destiny: From the Holocaust to the State of Israel"*, 1961
- Andre Neher (1914-1988), *L'Exil de la Parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Ed. Seuil, 1970)
- Eliezer Berkovitz (1908-1992), *"Faith After the Holocaust"*, 1973
- Tzvi Yehuda Hacohen Kook (1891-1982), *"Sichot Harav Tzvi Yehuda"*, 1979
- Yehudá León Ashkenazi (Manito) (1922-1996), *"Y será que en final de los días"* (2006)

Esta lista -parcial y alejada del total de obras y reacciones rabínicas sobre el grave desafío teológico provocado por el fenómeno de la Shoá- es en realidad una ilustración inequívoca del hecho de que el espíritu del pensamiento judío ortodoxo no permaneció en silencio durante y después de los años de la catástrofe y de hecho sobrevivió a la Shoá de manera impresionante e inspiradora.

En las últimas décadas se han publicado más y más libros y estudios sobre las diversas reacciones teológicas del judaísmo ortodoxo durante y después de la Shoá, con el objetivo principal de aumentar la conciencia general de que el pensamiento judío ortodoxo no se ha paralizado tras las consecuencias de la Shoá, sino todo lo contrario. Entre las investigaciones que abordan las respuestas teológicas de la corriente judía ortodoxa están las siguientes obras:

- Schweid, E.: *Wrestling Until Day-Break: Searching for Meaning in the Thinking on the Holocaust*, 1994
- Schweid, E., *From Ruin to Salvation*, 1994
- S. T. Katz, *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*, 2005
- S. T. Katz, *Wrestling with God: Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, 2007, Oxford University: New York
- A. Yedidya, E. Farbstein, *Zikaron Basefer*, 2008
- D. Garner, *Antitheodicy, Atheodicy and Jewish Mysticism in Holocaust Theology*, 2012
- Granot, T., *Faith and Man Confront the Holocaust*, 2013

Shner, M., *In the Beginning there was the Holocaust: A Spiritual Journey into the Abysses of History*, 2013

Greenberg, G., *Justice is Like the Great Deep, Orthodox Theological Responses to the Holocaust*, 2016

Como se puede comprobar al leer estos diversos estudios que se relacionan con el tema, existen diferentes **opciones de clasificación de las diversas respuestas teológicas en el pensamiento judío ortodoxo con respecto al fenómeno de la Shoá:**

- Clasificación según el orden cronológico de los diferentes pensadores, como lo ha hecho S. Katz en su libro “*Wrestling With God*”. En la primera parte del libro aparecen las respuestas escritas durante la Shoá, y, en las siguientes, las respuestas escritas en años posteriores.
- Clasificación según la corriente filosófica a la que pertenecen los pensadores, como aparece en libro de Greenberg “*Justice is like the Great Deep*”. En el primer capítulo aparecen las respuestas de los pensadores que forman parte del movimiento jasídico, en el siguiente capítulo, los opositores a este movimiento (los “Mitnagdim”); luego, aquellos que formaron parte del movimiento ético judío (“Tnuat HaMusar”); luego, los que formaron parte del movimiento sionista ortodoxo, etc.
- Clasificación según el enfoque común de las diferentes respuestas, como se ve en el libro de Granot “*Faith and Man Confront the Holocaust*”. la primera categoría incluye a quienes consideran a la Shoá como un castigo; la segunda, a quienes no están de acuerdo con sugerir explicación alguna; la siguiente trata de aquellos que optaron por el enfoque de la prueba Divina, etc.

En la introducción de su libro “*From Ruin to Salvation*”, Scweid también clasifica las diferentes respuestas según sus principales enfoques teológicos: (Schwied,1994, p.13), siendo estos:

1. Dios expone a sus elegidos a pruebas muy difíciles y dolorosas, otorgando precisamente a sus más fieles seguidores la oportunidad de santificar Su nombre.
2. Dios espera el arrepentimiento y el acercamiento hacia Él, por medio del sufrimiento.
3. Cuanto más difícil y doloroso es el sufrimiento, más cerca esta la redención y la llegada del Mesías.

Es interesante notar que Schwied no menciona entre estos enfoques a quienes ven en la Shoá un grave castigo, o a quienes la consideran como una decisión de Dios de 'ocultar Su rostro, ' como si estuviera escondiéndose; tampoco menciona a quienes enfatizan el simple hecho de que Dios otorgó

absoluta libertad de albedrío permitiendo, incluso, las más horrorosas y crueles acciones que derraman 'ríos de sangre' de su pueblo elegido.

Al presentar las diferentes reacciones teológicas de los principales pensadores ortodoxos a la Shoá, seguiré los pasos de Schwied y Granot, es decir, optando por la clasificación de las concepciones teológicas de estos pensadores, dividido precisamente en **seis** principales enfoques que aparecen en la literatura rabínica ortodoxa:

- A. La Shoá como castigo
- B. La Shoá como resultado del ocultamiento del rostro de Dios
- C. La Shoá como prueba de fe
- D. La Shoá como sacrificio y santificación del nombre de Dios
- E. La Shoá como resultado del libre albedrío absoluto
- F. La Shoá como el final del exilio y el inicio de la redención

Es importante señalar que estos enfoques están nítidamente separados y que no necesariamente se contradicen entre sí. Es frecuente encontrar en las citas de varios de estos pensadores ortodoxos que trataron filosófica y teológicamente la Shoá el recurso a más de una de estas explicaciones teológicas al mismo tiempo, aunque optan por enfatizar uno u otro. Además, los diferentes enfoques se presentan sin detenernos en las dificultades filosóficas y teológicas que provocan.

Los comentarios de las dificultades y los problemas teológicos que surgen de cada uno de estos abordajes se tratarán a continuación, al presentar la postura de Amital sobre la Shoá y sus referencias a estos enfoques.

Dado que este no es el tema principal de la investigación, presentaremos brevemente a cada uno de estos enfoques, solamente dos pensadores diferentes en que este enfoque aparece y se destaca en sus palabras.

### **3.3 La Shoá Como Castigo**

La postura más frecuente en la literatura judía clásica, desde la Biblia, pasando por el Talmud y hasta las obras filosóficas de la Edad Media con respecto al sufrimiento humano es que, en general, no hay sufrimiento humano que no obedezca a algún pecado cometido que justifica tal padecimiento.

Desde la antigüedad, los judíos ortodoxos recitan en sus rezos tres veces al día los siguientes versículos que aparecen en el libro de Deuteronomio:

*“13 Y será que si aceptar vais a aceptar los Mandamientos -lo que Yo os ordeno a vosotros hoy-: para amar a Adonai vuestro Dios, y para servirlo con todo vuestro corazón y con todo vuestro ser. 14 Yo daré la lluvia de vuestra tierra en su tiempo: la temprana y la tardía; recogerás tu cereal y tu mosto y tu aceite. 15 Daré hierba en tu campo para tus animales; comerás y te saciarás. 16 Cuidaos vosotros no sea que se haga necio vuestro corazón: y os desviéis y adoréis dioses extraños y os prosternéis a ellos 17 Pues se encenderá el furor de Adonai contra vosotros, y cerrará los cielos y no habrá lluvia, y la tierra no dará su fruto; y os perderéis pronto de sobre la tierra buena que Adonai os concede a vosotros”.* (Deut.,11: 13-18)

La principal razón de la decisión rabínica talmúdica de incluir estos versículos en la liturgia del rezo diario es inculcar y ayudar a internalizar en el corazón de los fieles que rezan, uno de los principios básicos de la fe judía: existe sobre el ser humano la Divina Providencia de manera que lo que le ocurre en su vida es consecuencia de sus propias acciones.

El gran filósofo judío de la Edad Media, Maimónides (Moshé Ben Maimon,1138-1204) ha redactado los 13 principios de la fe judía incluyendo, como el número onceavo el siguiente principio:

*“11° Principio- Él, exaltado sea, recompensa a aquel que realiza los preceptos de la Torá, y castiga a todo el que transgrede sus prohibiciones...Apela a este undécimo principio lo escrito: “Y ahora, absuelve su causa, de lo contrario, bórrame de Tu libro” (Éxodo 32:32) a lo que le responde Dios: “Aquel que haya transgredido contra Mí habré de borrarlo del libro”. Esto nos comprueba que sabe quién transgrede y quién Le es fiel, para dar castigo a uno y recompensa al otro”* (Ben Maimón, 1960, p.136).

Dos lugares principales en el Pentateuco, conocidos como “Las porciones de las Maldiciones”, aparecen en el Levítico (capítulo 26) y en el Deuteronomio (capítulo 28) donde se detallan las fuertes penas que le corresponderían al pueblo si se desvía del camino de la Torá. El siguiente párrafo, extraído del pasaje de las maldiciones en el libro de Deuteronomio sirve como un ejemplo de una serie de castigos que a muchos de los judíos ortodoxos recuerda, hasta cierto punto, las terribles y horrorosas experiencias que los judíos en Europa sufrieron durante la Shoá:

*“58 Si no vas a cuidar para cumplir, todas las palabras de la Torá esta, las escritas en el libro este: para venerar al Nombre, Glorioso y Venerado, éste: a Adonai tu Dios. 59 Hará resaltar Adonai cada una de tus plagas, y las plagas de tu posteridad: plagas magnas y persistentes, y enfermedades malignas y persistentes. 60 Y hará retornar hacia ti todas las dolencias de Egipto -ante las cuales habías temido- y se pegarán en ti. 61 También toda enfermedad y toda plaga -lo que no está escrito en la Torá esta- las hará subir Adonai sobre ti, hasta destruirte. 62 Y quedaréis con gente poca, en vez de que habíais sido como las estrellas de los cielos, en profusión; ya que no has obedecido el Mandato de Adonai tu Dios. 63 Y será que como se había regocijado Adonai por vosotros: para hacer bien a vosotros, y para multiplicaros a vosotros... Así habrá de regocijarse Adonai por vosotros, para perderos y para*

*destruiros. Y seréis desarraigados de sobre la tierra, a la que tú vienes allí para poseerla. 64 Y te esparcirá Adonai por todos los pueblos, desde un confín de la tierra a otro, y servirás allí dioses otros, que no has conocido, ni tú ni tus padres: madera y piedra. 65 Y entre las naciones aquellas no hallarás sosiego, ni habrá reposo para la planta de tu pie; y te dará Adonai a ti, allí: un corazón que se estremece, languidez de ojos y ansiedad del alma. 66 Y estará tu vida pendiente ante ti: temerás de día y de noche y no confiarás en tu vida. 67 Por la mañana dirás: "¿Quién traerá el atardecer?". Y al atardecer dirás: "¿Quién traerá la mañana?". Por el temor de tu corazón -que vas a temer- y por la visión de tu ojos -que vas a ver" (Deut., 28:58-67).*

El rabino Yaakov Ariel (1937-), uno de los líderes espirituales actuales del sionismo ortodoxo en Israel, en su libro sobre las porciones semanales de la Torá, menciona una anécdota referida a este párrafo:

*"Desde la Shoá, este capítulo tiene un significado especial para nosotros. Hemos experimentado las terribles maldiciones que nuestra porción de lectura semanal describe y aún más de ellas. El hecho de que la Shoá comenzó el viernes 17 de Eful 1939, en la víspera del sábado en el que se lee en las sinagogas esta porción de la Torá, titulada 'Ki Tavó' (en traducción al español: ('Lo que vendrá')) es impactante. El hecho de que la Segunda Guerra Mundial, con sus terribles maldiciones, estallara en la semana en que se leyeron las mismas maldiciones en este capítulo, es escalofriante. La terrible Shoá está directamente relacionada con la lectura de esta porción semanal de "Lo que vendrá", y con el reproche que hay en estos capítulos. Esta porción con estos versículos es un ser vivo que va con la historia y aparece en la realidad de la vida del pueblo de Israel y de la humanidad" (Ariel, 1997, p.355).*

Estas citas del Deuteronomio y otras semejantes que aparecen a lo largo de la Biblia, explican la postura talmúdica que dice: *"No hay muerte sin pecado, ni sufrimiento sin pecado"* (Talmud Babilonio, Tratado de Shabat, pág. 55).

Sobre la base de estos supuestos, se establece uno de los conceptos básicos del judaísmo: *Tziduk HaDín* que se traduce como la aceptación de la Justicia del decreto Divino. Según la ley judía, quien se entera de la muerte de un pariente cercano, recita una oración especial en la que se reafirma nuestra fe en Dios, reconociendo haber aceptado Su juicio y aceptar que Dios es el que otorga la vida y decreta la muerte.

Este concepto básico de la práctica religiosa judía acompaña a cada persona ortodoxa durante su vida, por lo tanto, es muy lógico y natural que varios de los pensadores ortodoxos que buscan una explicación teológica al fenómeno de la Shoá, utilicen este concepto de *Tziduk Hadin* como base a ver la Shoá como un grave castigo a ciertos graves pecados.

Entre las figuras importantes de la ortodoxia que vivieron durante y después de la Segunda Guerra Mundial y que han enfatizado esta postura de la Shoá como resultado de graves pecados del pueblo está el Rabino Eljanan Vasserman (1875-1941), considerado como el líder de la judería de

Europa Oriental antes de la Segunda Guerra Mundial. El rabino Wasserman nació en Lituania y fue decano de la *Yeshivá* en Baranovich.

El rabino Wasserman es el autor de un libro de enfoques de la Torá sobre eventos contemporáneos, *Kóvetz Maamarim* y de discursos talmúdicos que fueron publicados como *Kóvetz Shiurim*. Visitó Estados Unidos en 1939, mientras la máquina nazi estaba comenzando su matanza de la judería europea. Le suplicaron que permaneciera en Estados Unidos para evitar caer en la inminente catástrofe, pero el rabino, con una actitud de autosacrificio increíble, declinó, diciendo que debía retornar para estar con sus estudiantes. Fue martirizado con ellos en julio de 1941, llevado a un pozo cerca de Kovno y fusilado.

Según uno de los testigos de los últimos momentos de vida de Wazerman, cuando fue llevado con otros rabinos y estudiantes del gueto de Kovno al bosque donde iba a ser fusilado, habló de la importancia y el peso de las intenciones en esos momentos, ya que el pensamiento inapropiado podría invalidar la magnitud del acto de sacrificio:

*“Aparentemente en el cielo somos vistos como justos, porque al parecer quieren que serviremos como expiación por todo Israel. Tenemos que reflexionar y arrepentir nos de todo mal, inmediatamente, porque el tiempo apremia... verdaderamente seremos los que santifican el nombre de Dios. Iremos con la cabeza erguida, sin que haya pensamiento inapropiado, ya que puede descalificar nuestro sacrificio. Ahora cumpliremos el mandamiento más grande que existe: la santificación del Nombre de Dios. El fuego que arderá en nuestros huesos es el fuego, que restablecerá al pueblo judío”* (Granot, 2013, p.56).

En su libro sobre los eventos de su época describe los acontecimientos ocurridos en esos días como los tiempos premesiánicos que, según los textos talmúdicos, se caracterizan por una grave crisis y un gran deterioro en todos los aspectos. La explicación que propone Wasserman de este deterioro es:

*“Todos los versículos anteriores afirman que antes de la redención los judíos se equivocarán siguiendo a varias y diversas idolatrías y, de vez en cuando, se acercarán a otros como una escalera. ¿Cuál es la naturaleza de las idolatrías adoradas por ellos? Primero debemos entender el significado del término "idolatría". Todo asunto y asunto que le parezca una persona como factor independiente en el conocimiento del Todopoderoso y que pueda hacer el bien o el mal, es de hecho considerado como idolatría. Analicemos las distintas idolatrías que aparecieron en los últimos cien años: La ilustración en Berlín: Cuando el espíritu del liberalismo de Berlín comenzó a soplar, los judíos inmediatamente se apresuraron ponerse al frente como sus defensores. Después que el liberalismo desapareció, se dirigieron al “democratísimo”, y luego al “socialismo” y luego al “comunismo”, siguiendo así al resto de los “ismos” que surgieron en nuestra generación en abundancia. Ante estas idolatrías fueron sacrificados sacrificios de mucha sangre, literalmente. Es decir, todos eran mentira, ni una sola idolatría colmó las esperanzas que pendían en ella, y no solo eso, sino que todos*

*estos 'ismos' murieron de muerte súbita y fallecieron de forma súbita” (Wasserman,1941, p. 18-17).*

En este párrafo, Wasserman ya siembra las semillas de lo que sería el grave pecado del pueblo judío en aquel tiempo, que justifica la grave consecuencia de los horrores de la Shoá que asoló a los judíos de Europa. Tal como aparece en los versículos del Deuteronomio: los fuertes castigos que sufra el pueblo será consecuencia del pecado de la idolatría y, según Wasserman, todas las ideologías a las que los judíos europeos se apegaron en los siglos XIX y XX, son la razón de la catástrofe que debe ocurrir antes de la llegada del Mesías. Continúa Wasserman en su libro explicitando la razón de lo que sucesos debidos a la subida del régimen Nazi:

*“Hoy en día, los judíos han elegido para sí dos idolatrías a las que sacrificarán a sus víctimas, al fin y al cabo, son: socialismo y nacionalismo. La nueva teoría del nacionalismo se puede definir en pocas palabras: "Seremos como todas las naciones". No se requiere del judío sino el sentimiento nacional. El que paga al movimiento las cuotas y canta el himno 'Hatikva', está exento de todos los mandamientos de la Torá. Está claro que este método se considera idolatría según la opinión de la Torá. Estas dos idolatrías han envenenado las mentes y los corazones de los jóvenes, cada uno con un cuartel general de falsos profetas, en forma de escritores y oradores, que hacen su trabajo a la perfección. Ocurrió un milagro: en el cielo, las dos idolatrías se juntaron al mismo tiempo: el nacionalsocialismo, a partir del cual crearon un terrible cuartel general de la ira, que está golpeando a los judíos en todos los rincones de la tierra. Las impurezas a las que hemos adorado son los que nos golpean. ' Te castigaré tu propia maldad ' (Jeremías 2:19)” (ibid., P. 35).*

Como se indicó anteriormente, Wasserman basa su punto de vista sobre los acontecimientos de su época en los versículos de las recompensas y maldiciones que aparecen en la Torá. De la misma manera que el sufrimiento del pueblo judío en la época bíblica fue resultado del desvío del camino de la Torá hacia las idolatrías de entonces, ocurre lo mismo en el siglo XX, cuando una importante parte de la población judía en Europa prefiere seguir las nuevas ideologías revolucionarias, surgidas por entonces. En vez de preservar la herencia espiritual de miles de años tal como lo hicieron sus antecesores y, por eso, la furia del Todopoderoso se alzó contra ellos.

Otro guía espiritual importante y con mucha influencia, que ha adoptado la explicación de la catástrofe de la Shoá como un grave castigo a un grave pecado, es el rabino Yoel Teitelbaum (1888-1979), líder y fundador de Satmar, la más grande y rica corte jasídica.

Teitelbaum (R. Yoelish) nació en 1888 en Hungría, era hijo del rabino Hanania Yom Tov Lipa, autor del libro 'Kedushat Yom Tov'. Cuando murió su padre, se instaló en la ciudad de Satmar en Transilvania. En 1929 fue elegido rabino de la ciudad y donde dirigió la comunidad, ganando así



publicidad en la comunidad ultraortodoxa de Hungría. Después de la conquista de Hungría por los nazis, sus seguidores lo llevaron de contrabando a Klausenburg, donde fue arrestado y trasladado al gueto. Finalmente fue rescatado en el tren de rescate de Kasztner (periodista y abogado húngaro-judío que negoció con Adolf Eichmann, el responsable directo Nazi que llevo a cabo la 'solución final' , para que permitiera a 1.685 de ellos marcharse a Suiza a cambio de dinero, oro y diamantes, en lo que hizo conocido como el "tren de Kastner"), pero muchos de sus seguidores fueron asesinados.

Fue criticado por abandonar a sus seguidores cuando sus vidas se hallaban en peligro y también fue criticado por círculos ultraortodoxos fanáticos por aceptar ser salvado por los sionistas.

Teitelbaum emigró a Jerusalem y planeó quedarse allí, pero finalmente , en octubre 1946, decidió fijar su sede en Brooklyn, Nueva York, donde estableció una gran y rica corte jasídica. Teitelbaum fundó la “Asociación Rabínica”, que tenía como objetivo rehabilitar la vida judía de los refugiados de la Shoá. También fundó la Yeshivá “*Torá y Yira de Satmar*” y se encargó del mantenimiento de las instituciones jasídicas en la Tierra de Israel, que, debido a sus principios, no se benefician del dinero del gobierno israelí. Teitelbaum era conocido como un líder arrollador, un luchador en contra del sionismo y un ideólogo sistemático, consistente; como un hombre de acción.

Su libro "*Yoel Moshé*" (1956) - es un libro de visión anti-sionista que se opone al establecimiento de un gobierno de judíos en la Tierra de Israel antes de la venida del Mesías y al uso del idioma hebreo con propósitos seculares. El argumento principal del libro es que la Shoá fue el castigo por el grave pecado del sionismo. Esto lo sostiene basándose en uno de los textos talmúdicos que se opone a que el pueblo judío reestablezca su soberanía en la tierra prometida antes de la llegada del Mesías. En el tratado *Ketuvot* (pag. 111) algunos de los sabios comentan sobre lo escrito en el Cantar de los Cantares (2:7):

*“Yo os conjuro, oh, hijas de Jerusalem, por las gacelas y por las siervas del campo, que no despertéis ni agitéis a mi amada hasta que ella quiera» que Dios hizo jurar tres juramentos, dos al pueblo de Israel, en cuanto a que no desafíen a las naciones y no migren a Israel todos juntos, y un juramento hizo jurar a las naciones gentiles, respecto de que no sometan demasiado al Pueblo Judío. Rabí Eleazar agregó en este párrafo del talmud: “Dios le dijo al pueblo de Israel: si cumplen el juramento mejor para ustedes y si lo quiebran Yo permitiré que vuestras carnes sean devoradas como la de las gacelas en el campo” (Talmud Bavli, Tratado Ketubot, 111).*

Teitelbaum basa su concepción en contra del sionismo principalmente en este breve texto, que interpreta este versículo del Cantar de los Cantares como una referencia a los juramentos que Dios ha hecho jurar a su pueblo y explica:

*“Y ahora en nuestra generación no es necesario preguntar o buscar en los tesoros escondidos por el pecado que nos trajo este sufrimiento, porque es visible y explícito en las palabras de los sabios que lo han dicho explícitamente tal como lo han aprendido de los versículos de la biblia que por transgredir los juramentos de no ascender el muro (es decir la inmigración institucionada a la tierra prometida) para apresurar la redención, Dios permitirá que vuestras carnes sean devoradas como la de las gacelas en el campo'. Y por nuestras muchas iniquidades, así realmente ocurrió, que los infieles y los herejes hicieron todo lo posible por transgredir estos juramentos de 'ascender el muro' y tomarse el gobierno y la libertad antes de tiempo, que es apresurar la redención, atormentando a la mayoría de los judíos por esta idea impura. Y así fue en este 'becerro amargo' de establecer un reino antes de la venida del Mesías, que pasaron varios años que esta idea impura fue iniciada por los sionistas y se tomaron acciones vigorosas de varias maneras con el propósito de transgredir estos juramentos”. (Teitelbaum, 1959, Introducción).*

Teitelbaum alude en el último párrafo al becerro de oro mencionado en el Libro del Éxodo el ídolo ante el pueblo de Israel se inclinó y contra el que Moisés rompió las Tablas de la Ley. El becerro de oro simboliza el dar la espalda de la gente a Dios y abandonar su camino. Mientras que Wasserman culpó principalmente a los judíos de Europa que se permitieron verse atraídos por las ideologías socialistas y comunistas, abandonado por ellas sus antiguas tradiciones, Teitelbaum considera al sionismo como el peor pecado de la nueva era, ya que refleja el hecho que el pueblo pretende tomar su destino en sus propias manos, negando así la idea de la providencia de Dios en la historia, tal como se refleja en la transgresión de los tres juramentos.

Encontraremos más adelante el enfoque radical y fundamentalista de Teitelbaum, también en los capítulos que tratan de las referencias teológicas al establecimiento y la existencia del Estado de Israel.

### **3.4 La Shoá Como Resultado del 'Ocultamiento del Rostro Divino'**

La noción de “ocultamiento del rostro Divino” aparece por primera vez en la Biblia en Deuteronomio (Cap. 31):

*“17 Mas se encenderá Mi furor contra él, en el día aquel: y los habré de abandonar, y ocultaré Mi Rostro de ellos; ¡y será para botín! Y les sobrevendrán males grandes y tribulaciones. Y dirá en aquel día: Ciertamente porque no hay mi Dios. en medio de mí, me han sobrevenido los males estos. 18 Empero Yo, ocultar habré de ocultar Mi Rostro -en aquel día- por todo el mal que él ha obrado: ya que se ha dirigido a dioses otros” (Deut.31:16-18).*

En este párrafo, el hecho que Dios oculta su rostro es la razón por la cual ocurren “los males estos” y es resultado directo de la decisión del pueblo de abandonar a Dios dirigiéndose a otros dioses.

El uso de esta expresión se encuentra también en varios otros versículos bíblicos de diversos profetas como en los siguientes ejemplos:

*“Y yo aguardaré al Señor, que ha **ocultado Su rostro** de la casa de Yaacov; y Le esperaré a Él” (Isaías 8:17)*

*“Y sabrán las naciones que a causa de su iniquidad fue llevada en cautiverio la casa de Israel; por cuanto habían prevaricado contra Mí, por lo cual Yo había **ocultado Mi rostro** de ellos, entregándolos en mano de sus adversarios, y habían caído todos ellos a filo de espada” (Ezequías 39:23)*

*“Entonces clamarán al Señor, mas no les responderá; y en ese tiempo **ocultará Él de ellos Su rostro**, por cuanto han maleado sus obras” (Miqueas 3:4)*

*“¿Por qué **escondes Tu rostro**, Te olvidas de nuestra miseria y de nuestra opresión?” (Salmos 44,25)*

*“¿Por qué **ocultas Tu rostro**, y me consideras como Tu enemigo?” (Job 13:24)*

En el caso del libro de los Profetas, en la gran mayoría de los versículos que mencionan el fenómeno del ocultamiento del rostro Divino vemos la estrecha relación entre el ocultamiento del rostro de Dios y el comportamiento del pueblo de Israel. A pesar de la conexión que aparece en estos versículos entre el ocultamiento del rostro Divino y los pecados del pueblo, hay una significativa diferencia teológica entre la explicación del sufrimiento del pueblo como resultado del castigo Divino por sus malas acciones (tal como se aparece en la explicación teológica anterior) y esta explicación del "ocultamiento del rostro Divino". El Rabino y filósofo contemporáneo Jonathan Sacks (1948-2020) explica esta diferencia de la siguiente manera:

*“Cuando el pueblo de Israel es fiel a la palabra Divina, vive seguro en su tierra y experimenta la providencia de Dios. En tales momentos se puede hablar de recompensa y castigo Divino. Pero cuando el pueblo abandona a Dios, es enviado al exilio, que no es un castigo en sí mismo sino algo todavía peor, porque se le quita la providencia. Dios "esconde Su rostro". La distinción moral entre estos dos estados fue definida por los filósofos judíos medievales. Cuando Dios castiga, castiga sólo a los culpables. Pero cuando Él quita Su providencia, "abandona al hombre al azar", de acuerdo con las palabras de Maimónides. En tales momentos incluso los inocentes pueden sufrir, porque la tragedia es el resultado de la acción humana y no de la acción Divina”. (Sacks, 1992, p. 45)*

La pregunta ante este fenómeno Divino es cuál es su necesidad en el aspecto filosófico-teológico y por qué no es suficiente la simple explicación sugerida anteriormente (que los sufrimientos en este mundo son en realidad el resultado de los actos de los pecadores). Existen diferentes maneras de explicar la necesidad filosófica-teológica del ocultamiento del rostro Divino. La explicación en el nivel más simple es que este es de hecho otro tipo de castigo en el que el Creador supuestamente decide

privar al pueblo de su supervisión. Esta explicación se puede deducir también de los versículos de las maldiciones que aparecen al final del Levítico:

*“21 Y si os encamináis conmigo con obstinación y no queréis escuchar Me, añadiré sobre vosotros, golpe, un séptuplo, como vuestros pecados. 23 Y si con estas (tribulaciones) no escarmentareis ante Mí y os encaminareis conmigo con obstinación: 24 Me encaminaré Yo también con vosotros con obstinación, y os castigaré Yo también un séptuplo por vuestros pecados” (Levítico 26:21-24).*

El texto original en hebreo utiliza en este párrafo varias veces la palabra “Keri” que viene de la misma raíz de la palabra hebrea “Mikre” y que significa en hebreo *casualidad*.

El significado de la repetición múltiple de esta raíz en estos versículos que describen todas las desgracias que ocurrirán al pueblo es que, en realidad, son consecuencia directa de la errónea postura del pueblo cuando supone que todo lo que ocurre es pura casualidad y que en realidad no existe la supervisión Divina.

La Torá en estos versículos explica que en caso de que el pueblo opte por la suposición de que realmente no existe supervisión Divina y que todo lo que ocurre es por puro azar, la reacción de Dios será que, como castigo directo, Dios oculte su rostro, es decir, deje el destino del pueblo en manos del azar, sin interferir. Cuando Dios elige dejar de supervisar a su pueblo, significa que el destino de Israel será manejado por otras fuerzas, de modo que la abolición de la protección de Dios permitirá que esas fuerzas míticas independientes emprendan su acción destructiva contra el pueblo de Israel.

Un enfoque filosófico-teológico diferente de las razones del ocultamiento del rostro Divino tiene que ver con la comprensión filosófica de que Dios en su totalidad es bueno y todo lo que se relaciona con Él es bueno; de este axioma se deduce que no es posible atribuirle en directo nada que tenga que ver con el mal. Uno de los grandes pensadores cabalistas que ha enfatizado este concepto en sus escritos es el Rabino Moshe Jaim Luzatto (conocido como Ramjal, 1707-1746). En su libro “*Derej Hashem*” (“El Camino de Dios”, siglo XVIII) que tuvo gran influencia en el desarrollo del pensamiento judío contemporáneo, afirma:

*“Y puesto que solo Dios es el verdadero Bien, no estará satisfecho con su propia buena voluntad, hasta que comparta con los demás esa bondad misma que es parte integral de Él ya que es el Bien completo y verdadero”. (Luzatto, 1996, 2:1)*

La implicación directa de esta suposición es que de Dios -que es definido como “el Bien completo” y absoluto- no puede ser causa de nada que sea malo. Precisamente con este desafío teológico viene a responder al concepto del ocultamiento del rostro Divino, ya que la decisión Divina

en ciertos tiempos de la historia de “salirse” por completo de lo que está ocurriendo en el mundo es lo que permite que las más grandes desgracias y catástrofes ocurran. El uso del concepto del ocultamiento del rostro Divino como explicación de los horrores de la Shoá aparece en varios textos de diversos pensadores ortodoxos que vivieron en aquella época.

Uno de ellos, el rabino Baruj Rabinovitch (1914-1997) sirvió como el gran rabino de la corte jasídica de Moncash en Hungría. Después de la Segunda Guerra Mundial se trasladó a Brasil sirviendo ahí como el gran rabino hasta el año 1962 cuando emigró a Israel.

Rabinovitch escribió en los últimos años de su vida el libro “*Binat Nevonim*” (“La Sabiduría de los Sutiles”, 1996) donde relata los principales puntos de su historia en la Shoá, su notable rescate y sus actividades en la comunidad de Moncash. En los siguientes capítulos, trata los desafíos de la fe que surgieron a causa de la Shoá y, principalmente, la cuestión del ocultamiento del rostro Divino, como se lee en el siguiente párrafo:

*“¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has desamparado? ¿Por qué estás lejos de mi salvación, y de las palabras de mi gemido? (Salmo 22: 2). Hemos podido aceptar el decreto Divino, sin embargo no hemos podido aceptar la sensación que hemos sido arrojados de su frente quedando abandonados y pisoteados. Como si fuera que ha ocultado el rostro de nosotros sin querer saber nada de lo que nos ocurre y como si fuera que, al ser entregados en las manos de nuestros enemigos, nos dio la espalda sin observar en lo que nuestros enemigos nos estaban haciendo. Nuestras plegarias no fueron aceptadas, y todos nuestros gritos no fueron respondidos. Tal sensación de ser arrojados de su frente no podíamos superarlo... Como es posible, gritamos en nuestros corazones, los buenos dentro de nosotros son dañados por el destructor, los justos y sabios dentro de nosotros se convierten en cenizas en los crematorios. Cada día el pueblo de Israel mengua en sus miles y decenas de miles, ciudades enteras se vacían de sus habitantes. Precisamente porque son seguidores de la Torá, y precisamente porque la imagen de Dios es evidente en ellos, en sus costumbres y con sus túnicas, sus barbas y sus oraciones, son los primeros en morir en muertes extrañas, en golpes crueles. Todo esto nos dio la sensación de que Dios ocultó su rostro de nosotros, ignorando de todo lo que nos está sucediendo” (Rabinovitch, 2012 p. 131).*

Este párrafo ilustra claramente la difícil situación existencial del creyente que experimentó lo terrible de la Shoá por la desesperante sensación de ocultamiento del rostro de Dios sin cuestionar la justificación de la decisión Divina.

Otro pensador ortodoxo que utilizó este término referido a la Shoá es el Rabino Yejezkel Sarna (1890-1969). Sarna pertenecía a la importante corte jasídica de Slobodka en Lituania y al final de la Primera Guerra Mundial se casó con la hija del gran rabino de esta corte. En 1924 decidió trasladarse con ciento sesenta estudiantes de la *Yeshivá* de Slobodka a la tierra de Israel, asentándose primero en Hebrón y diez años más tarde, en Jerusalem. En la década de 1950 estuvo activo en el movimiento

político ultraortodoxo de Agudat Yisrael y fue miembro del Consejo de Grandes de la Torá de este Movimiento.

Su artículo “*Liteshuva Uleitkuma*” (“Hacia el arrepentimiento y el resurgimiento”, 1945) es, en realidad, un elogio de la judería europea, que fue pronunciado en la *Yeshivá* de Hebrón en los últimos meses de la guerra (4 de diciembre de 1944), en el que compara los eventos de la Shoá con las destrucciones que han plagado al pueblo de Israel en el pasado, como la destrucción de ambos templos y señala que es imposible entenderlos racionalmente. En este artículo utiliza varias veces y de diferentes maneras la idea del ocultamiento del rostro Divino tal como aparece en los siguientes párrafos:

*“Pero el que no está acostumbrado al dolor y ha estado todos sus días en indulgencias y refinamientos, y tiene dolor, este es un dolor completo y por eso hay que llorar. Así es con el pueblo de Israel cuando bajaron a Egipto estaba ordinario el dolor, ya que durante todos los días de su padre Jacobo que estaba en sufrimiento y por lo tanto lograron superar aquel exilio, sin embargo el exilio de Babilonia era un sufrimiento completo que causo tanto a los superiores como a los inferiores que lloraron, tal como está escrito (Isaías 33) “Tanto los ángeles celestiales gritaron “ , y los inferiores como está escrito (Salmos 27) “En los ríos de Babilonia se sentaron y Lloraron”, todos lloraron por el exilio babilónico, pensando que Él Todopoderoso los abandono y nunca cuidará de ellos...*

*Y estamos nosotros también en el exilio y en nuestras desgracias, y no tenemos el mérito que el Creador con su carroza sea revelado ante nosotros... Porque en lugar de presenciarnos a lo que está escrito en salmo 91, versículo 15 " Y con él estaré Yo en la angustia" cuando bajó con todos los ejércitos del cielo y todo su carro, **solo tenemos ante nosotros el terrible ocultamiento Su rostro**... Después de todo, la generación más feliz que había ganado la cima del éxito y habló a Dios con él revelando su rostro cuando las nubes de honor se superponen sobre él, recibió la Torá a través del sentimiento de temor, y la generación desafortunada que estaba en terrible peligro de destrucción muerte y desaparición, **estando en tiempo de ocultamiento del rostro Divino**, recibió la Torá a través del sentimiento de amor...” (Sarna, 2007, p.134).*

Sarna se refiere al fenómeno del ocultamiento del rostro Divino como el reflejo de una realidad que se relaciona principalmente con el sentimiento subjetivo de las personas que están en situación de sufrimiento y angustia, e incluso logra encontrar en esto algún punto positivo y de consuelo ya que la persona que logra mantener su fe en estas situaciones difíciles y desafiantes está en una posición más elevada que aquellos que mantienen su fe sólo en tiempos de regocijo y descubrimiento directo del rostro de la Divinidad.

Como diversos otros pensadores ortodoxos que vivieron en esos días, Sarna también relaciona la Shoá con el castigo Divino; sin embargo, no apunta a algún pecado específico -como lo han sugerido los rabinos mencionados anteriormente-, sino que decide que esta terminología de ocultamiento de rostro es relevante tanto para Dios como para los seres humanos, tal como se lee aquí:

*“La sanción del ocultamiento del rostro Divino arriba es un castigo de medida por medida por el ocultamiento de nuestro rostro hacia El aquí abajo en este mundo”.* (Ibid.)

El concepto de medida por medida que Serna menciona aquí es un concepto conocido en el tema teológico de los principios del credo, lo que significa que existe una conexión entre la naturaleza del pecado y la naturaleza del castigo. Es difícil entender a qué exactamente Serna se refiere aquí en el contexto de la Shoá, en términos de la conexión entre la naturaleza del pecado y el castigo que él que se expresa según él, en el ocultamiento del rostro de Dios.

### **3.5 La Shoá como prueba de fe**

El hecho que Dios ponga al hombre a prueba se encuentra ya en los primeros capítulos de Génesis cuando, por ejemplo, Dios ordena a Adán y Eva que no coman del fruto del árbol del conocimiento (Génesis 2:16-17); también, cuando pregunta a Caín donde está Abel (Génesis 4:8) después que aquel ha asesinado a su hermano y varias otras pruebas más. Sin embargo, la primera vez que el texto bíblico utiliza de una manera directa e implícita la palabra **prueba** en referencia a una prueba Divina al hombre aparece en Génesis capítulo veinte y tres en el relato del sacrificio de Isaac: *“I Aconteció después de estos eventos, que Elohim sometió a prueba a Abraham”*

Esta introducción al principio de este impactante capítulo es conocido en diferentes textos de comentarios como el “Sacrificio de Isaac”, sin embargo, puede llevar también el nombre de “La prueba de Abraham”. La historia del sacrificio de Isaac viene a enfatizar el hecho que la orden que recibió Abraham de sacrificar a su único y querido hijo Isaac es para poner la fe de Abraham a prueba, tal como lo ha analizado en profundidad el filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855) en su obra “Temor y Temblor” (1843). En el siguiente enfoque analizaremos en más profundidad este relato bíblico que es sumamente significativo y relevante a las reacciones teológicas en la ortodoxia judía sobre la Shoá.

El siguiente lugar donde el Pentateuco utiliza la palabra *prueba* es en el libro del Éxodo (cap.15) referida a la situación en la que el pueblo no tenía agua en el desierto: *“25 El clamó a Adonai Y le enseñó Adonai una madera; él la arrojó al agua y se endulzaron las aguas. Allí le implantó Adonai norma y costumbre y allí lo sometió a prueba”.*

También aparece referida al milagro del Maná que cayó del cielo en el libro de Deuteronomio capítulo 8, lo que es considerado como una prueba Divina: *“16 El que te hizo comer mana -en el*

*desierto- que no habían conocido tus padres, para afligirte y para someterte a prueba, para hacerte el bien en tu final”.*

Sin embargo, el libro en la Biblia que se dedica enteramente al tema de la teodicea presentando el hecho del sufrimiento humano como una prueba de fe es el libro de Job. En el primer capítulo, Job es descrito como el más “íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal” (Job, 1:8) y Satanás - que duda de la integridad de esta fe- es autorizado por Dios a dañar a Job y a todo lo que le pertenece para poner a prueba esa fe. Después que Job pierde todo lo que tiene sin entender porque merece todo este sufrimiento, el libro describe las diferentes respuestas que proponen sus cinco compañeros.

Maimónides, en el tercer capítulo de su “Guía de los perplejos”, sugiere que todo el relato que aparece en este libro es, en realidad, una metáfora que viene a proponer los diversos enfoques que existen sobre la pregunta del sufrimiento del ser humano en el mundo. (Ben Maimon, 3ª Parte: 22-23).

En el capítulo 24 de su libro, explica Maimónides que la prueba que plantea Dios al hombre no viene a comprobar su fe en Él, ya que obviamente el Todopoderoso sabe y conoce todos los pensamientos de cada ser humano y no necesita pruebas para reafirmar lo que ya sabe. La verdadera razón por la cual Dios pone al ser humano a prueba según Maimónides es para dar oportunidad a que el mismo hombre -que está en prueba-, así como todos los que lo rodean, puedan elevarse espiritualmente gracias a estas difíciles pruebas. (ibid., 24).

Entre los pensadores ortodoxos que consideran el terrible sufrimiento de la Shoá como una mayor prueba Divina, está el rabino y filósofo Dr. Joseph B. Soloveitchik (1903-1993).

Soloveitchik fue el Rabino de la comunidad ortodoxa en Boston desde los años treinta y encabezó también la famosa gran Yeshivá del Rabino Yitzhak Elchanan en la Yeshivá University de Nueva York; sin duda, fue una de las autoridades principales de la ortodoxia moderna en Estados Unidos y en el mundo judío entero. En 1965 publicó el libro “*La soledad del hombre de fe*”, que incluye dos ensayos filosófico-teológicos que han sido escritos bajo la influencia de los impactantes sucesos de la primera mitad del siglo XX, entre ellos, obviamente, la Shoá, tal como lo describe en el siguiente párrafo:

*“Hace ocho años, en una plena noche de pesadilla llena de horrores de Majdanek, Treblinka y Buchenwald, en una noche de cámaras de gas y hornos; en una noche de completo ocultamiento de rostro, en la noche del gobierno del satán de la duda y la destrucción, que quería llevar a la esposa desde su casa . En una noche de búsquedas constantes y a petición del Novio.”* (Soloveitchik, 1982, p.78).

En este párrafo, Soloveitchik recurre a la metáfora que aparece en el Cantar de los Cantares donde, según todos los comentaristas ortodoxos, la Novia o Esposa representa al pueblo de Israel y el



novio representa a Dios. La continua búsqueda mutua entre los novios que aparece en este libro alegórico representa las diferentes etapas en la historia del pueblo judío. Según Soloveitchik, la noche mencionada en este texto bíblico alegórico es metáfora del ocultamiento del rostro Divino, cuya etapa más fuerte y oscura son los años de la Shoá.

Soloveitchik menciona en este párrafo también a Satanás, al decir que en estos años oscuros en que Dios oculta su rostro son descritos como “*la noche del gobierno del Satánas de la duda y la destrucción*”, apuntando a que el ocultamiento del rostro está conectado también con las grandes dudas de fe que han surgido entre la humanidad desde aquella noche en que comenzó la Shoá.

Sin duda, en este párrafo Soloveitchik hace referencia a lo descrito en el libro de Job, tal como aparece en el inicio de su famoso e importante artículo filosófico y teológico-histórico “La voz de mi amado llama a la puerta”, en el cual propone explicaciones teológicas a los acontecimientos históricos del pueblo judío en el siglo XX.

El primer capítulo de este artículo es dedicado a la pregunta del hombre piadoso que sufre, presentándola como “*uno de los enigmas más difíciles de resolver que el judaísmo ha estado debatiendo desde los albores de su existencia*” (Ibid., p.7).

El sufrimiento del ser humano en el mundo según Soloveitchik puede ser descifrado solamente si se toma en cuenta que su existencia tiene dos dimensiones paralelas: La fatalidad y el propósito.

Y así lo explica Soloveitchik:

*“El judaísmo siempre ha distinguido entre una existencia de destino a una existencia de propósito. Entre el “yo” que es nacido como resultado del destino fatal al “yo” que es el resultado del propósito. En esta distinción se esconde nuestra teoría del sufrimiento. a existencia fatal del hombre de fe: ¿cómo? Es una existencia forzada, en el sentido de necesidad. El yo fatídico se ve atrapado en una dinámica opaca cuando el todo se vuelve hacia afuera. Su ser es vacío, carece de interioridad, yo e independencia. El yo fatídico se niega a sí mismo la negación total; después de todo, el egoísmo y el objetivismo no pueden coexistir... El hombre no pregunta en absoluto la causa del mal y su esencia. Sufre en silencio y gime en su dolor silenciando sus quejas y renunciando a la pregunta y la indagación. Después del shock psíquico del que lo sufre, como primera respuesta al sufrimiento, viene la curiosidad intelectual que se esfuerza por comprender la existencia y fortalecer la seguridad del hombre ” (Ibid.,p. 86-87).*

Según Soloveitchick, la gran prueba que se le presenta al ser humano al ser sometido a difíciles sufrimientos es si, en realidad, puede elevarse en estos momentos difíciles y, en vez de ver las cosas como destinadas por una ciega fatalidad, buscar cómo transformar su propia existencia en una existencia con un propósito claro de autoperfección. En este contexto Soloveitchick se refiere a la prueba de Job que no comprendió el mensaje de sus sufrimientos y en lugar de hundirse en la tristeza, la frustración y la autocompasión debía buscar cómo

transformar este sentimiento de agonía en un sentimiento de propósito y mejoramiento personal, alejándose de pensar en sí y dedicándose más a los actos de bondad hacia su todo su entorno.

Del mismo modo en que explica la prueba del sufrimiento del ser humano individual Soloveitchick explica también la prueba de sufrimientos del pueblo como colectivo. Tal como el hombre individual que está sometido a sufrimientos como una oportunidad para auto mejorarse y realizar su propósito, también el pueblo de Israel ha pasado quizás los más terribles sufrimientos como prueba y oportunidad de realizar su propósito como pueblo elegido.

Continúa Soloveitchick explicando:

*“ En resumen el “yo” de la fatalidad pregunta una pregunta intelectual-metafísica sobre el mal, pregunta que no puede ser resuelta ni tener respuesta alguna...En la segunda dimensión de la existencia del ser humano -el propósito- la pregunta del sufrimiento viste una nueva forma. Existencia de propósito, ¿cómo? Es una existencia activa cuando una persona se enfrenta al entorno, con la comprensión de su singularidad y virtud, de su libertad y capacidad de no privar en su lucha su esencia y su independencia...” El hombre nace como objeto, muere como objeto, pero tiene la fuerza de vivir como subjetivo, como un creador y renovador grabando en su vida su impronta individual...El certificado del hombre en su mundo, según el judaísmo, es transformar la fatalidad en propósito; de una existencia activada e influenciada para una existencia activa e influyente; de una existencia de fatalidad, vergüenza y silencio - por una existencia llena de deseo, creatividad e iniciativa. Según la existencia del propósito del ser humano surge una observación original a la pregunta del mal. No nos preguntamos por el camino milagroso de Dios, sino por el camino del hombre que caminará cuando el sufrimiento salte sobre él. No preguntamos por la causa del mal ni por su propósito, sino por su corrección y elevación; cómo ¿Se comportará el hombre en tiempos de sufrimiento?. Los sufrimientos vienen para elevar a la persona, para purificar su espíritu y santificarlo, para limpiar su mente y sacar de todo el desperdicio superficial y grosero; para refinar su alma y ensanchar el horizonte de su vida. El objetivo de los sufrimientos es corregir la imperfección en la personalidad del ser humano” (Ibid.,86-90).*

La gran innovación en mi opinión que Soloveitchik contribuyó al discurso filosófico y teológico después de la Shoa, fue en dirigir el enfoque y la observación a cuestiones de propósito y significado; en este sentido fue un gran avance teológico que sirvió como una especie de base para cosmovisiones como el de Amital, que miran hacia el futuro y no solo hacia el pasado

A continuación, Soloveitchick detalla algunos de los puntos en los cuales el pueblo debe mejorar, como, por ejemplo, el sentimiento de la unión, de la responsabilidad de cada uno por su prójimo, la necesidad de multiplicar los actos de caridad y bondad (Ibid. Pág. 89-90).

Al final del artículo, Soloveitchick expresa su amargura por el hecho que la comunidad judía en Estados Unidos no hizo lo suficiente para salvar a sus hermanos en Europa cuando estos eran llevados a su exterminio en las cámaras de gas:

*“Una simple pregunta: No pecamos sobre el primer pacto de compartir el destino como campamento del pueblo con respecto a nuestros deberes de compartir el dolor de la nación y ver y sentir su sufrimiento, como está escrito: “¿Observen nuestro sufrimiento”? Seamos honestos: en el tiempo de la terrible Shoá cuando los judíos en Europa fueron sistemáticamente destruidos en las cámaras de gas y hornos de fuego. Acaso fuimos suficiente activos; la comunidad judía americana no actuó como judíos con conciencia de colectividad y destino común deben de actuar. Yo mismo creo que podríamos de salvar muchos más; pero no hay duda de que, si hubiéramos sufrido el dolor de nuestros hermanos propiamente, si hubiéramos gritado y hecho agitado al mundo, Roosevelt anunciaría una aguda alerta de protesta, podríamos haber frenado el proceso de asesinatos en masa. Fuimos testigos del más horrible tragedia de nuestra historia y nos hemos quedado callados. No lo haré ahora en detalles. Pero todos hemos pecado en silencio al ver el asesinato de millones” (ibid., p. 100).*

Otro filósofo judío ortodoxo que, en su reacción teológica hacia la Shoá, enfatizó el punto de la prueba de fe al modo del libro de Job es Andre Neher (1914-1988). Neher nació en Francia y es considerado como uno de los diseñadores de la espiritualidad judía francesa junto a Emmanuel Levinas y el rabino Yehudá León Ashkenazi (Manito). Neher fue el director del Instituto de Estudios Judaicos de la Universidad de Estrasburgo y, en 1974, a los 74 años, emigro a Israel.

Entre sus varios libros y artículos se encuentra *“The Exile of the Word”* sobre el silencio después de la Shoá. El profesor Neher propuso una interpretación original sobre el libro de Job, basándose en los acontecimientos de la Shoá.

Como dijimos anteriormente, los discursos en el cuerpo del libro discuten la cuestión de la posición del hombre frente al sufrimiento y el problema de la justicia Divina, y terminan con la declaración Divina de que el hombre no tiene la capacidad de comprender el acto de Dios.

Neher propone una comprensión según la categoría religiosa de prueba Divina y de acuerdo con la historia de la prueba del sacrificio de Isaac. Así como Dios prueba a Abraham en su fe cuando lo envía a seguir a su hijo: "Y Dios probó a Abraham" (Génesis 22:1), Dios prueba a Job cuando le envía calamidad tras calamidad, para ver si traiciona su fe o no. Leer el libro de Job según el patrón de la prueba de fe también requiere que se presente en la última parte del libro, en la que aparece el principio de aceptación y compensación, es decir: tal como en el caso de Abraham que Dios le “devuelve” a su hijo Isaac, también al final del libro de Job Dios le bendice con hijos e hijas, salud y riqueza mayor de lo que tenía al principio, antes de la prueba (Job 22:12).

Según esta interpretación, la historia teológica nos enseña que el sufrimiento de Job es parte de la prueba que Dios está realizando y que la experiencia es un componente clave en la vida en la que el hombre expresa su Fe. Sin embargo, un examen en profundidad del libro de Job revela varias dificultades para interpretarlo según el patrón de la prueba, siendo la más difícil el hecho que, según

esta comprensión, el libro sostiene que... ¡Dios mata a los hijos de un hombre solamente por ponerlo en prueba!

Explica Neher que esta interpretación es completamente imposible de aceptar y después de lo que sucedió en Auschwitz y Treblinka, sugiere entender el mensaje de Job de manera diferente. A continuación, algunas citas de un discurso académico que Neher pronunció en el año de 1980, en la inauguración del Instituto de Investigación Teológica sobre la Shoá, "Ot Vaed":

*"El problema de Job, "el Jóbicmo", la cuestión de Job de nuestra generación. Sobre esto, permítanme mostrar cómo en este caso en la Biblia está la totalidad del problema ante el cual estamos parados y el significado radica, si es que hay algún significado religioso y teológico de la Shoá... Todos sabemos que el el libro de Job es un ejemplo del concepto de "ocultamiento del rostro Divino". Job resiste la prueba de la Shoá desde el primer versículo del libro hasta el primer versículo del capítulo 38; durante 37 episodios, se para frente a un dios que le oculta el rostro. Los tres compañeros, y luego otro cuarto miembro, discuten frente a Job que la angustia que sufre es porque aquí hay culpa, porque él es culpable. Eres culpable, busca y encuentra algo. Job argumenta frente a ellos firmemente hasta el final: soy inocente" (Neher, 1980).*

Según Neher, el propósito de la escena inicial del libro de Job no es justificar su sufrimiento y hacerlo comprensible, sino describir lo incomprensible y definirlo metafísicamente. Es decir, así como algunas de las respuestas del libro terminan con la afirmación de que el hombre no puede comprender la causa de su sufrimiento, porque no es parte del secreto de la creación y no conoce las leyes del liderazgo divino (capítulos 38-41), del mismo modo anuncia que a veces la legitimidad del liderazgo divino es violada por un estallido satánico incomprensible, que hace que la vida humana sea absurda. Hay tiempos - dice Neher- en los que aparece una desviación satánica en la historia humana, cuando la fuerza que obra en la historia es una fuerza nihilista que viene a destruir y eliminar todo. Entonces la estabilidad de la existencia humana se ve socavada y la vida humana, en el sentido real y en el sentido religioso y moral, se vuelve inexplicable.

*"Al final del libro, Dios justifica a Job y no a los compañeros: "Porque no me has hablado ciertamente como mi esclavo Job". Durante varias generaciones, en la Edad Media, decíamos: "Nuestra culpa". Hoy hemos llegado a un punto en el que tenemos derecho a afirmar que los judíos eran completamente inocentes. Estoy hablando sobre la comunidad en general: el pueblo judío era inocente. Es por eso por lo que digo que necesitamos profundizar en la posición de Job y argumentar: "Soy inocente. Como abogado del pueblo de Israel, yo diría que el pueblo de Israel era- y es hasta el día de hoy- inocente... En realidad, la prueba Divina es otra versión de ocultar Su rostro. Algunos argumentan que incluso en el libro de Job hay un final feliz. En mi opinión, el libro de Job no tiene finales felices; Esto es a pesar de que Job fue redimido de su sufrimiento, de su sufrimiento. Debemos de recordar que nunca vuelve a*

*encontrar a sus primeros hijos. Aunque es indemnizado y compensado de otros niños, sin embargo, ¿ha desaparecido del todo su duelo por los primeros niños? De ahí nuestro estatus, sobrevivientes del Holocausto; Recibimos una compensación, pero estas compensaciones no nos dan la posibilidad de olvidar a los niños que perdimos...” (ibid.).*

Según esta interpretación, el epilogo del libro de Job no es la solución de la experiencia, sino una reparación Divina a la destrucción causada por Satanás. Por lo tanto, la bendición de Dios sobre Job en realidad no es una justificación de todo lo que le ha ocurrido, sino más bien una compensación por el incomprensible sufrimiento que ha sufrido. Según esta interpretación, las afirmaciones de Job son correctas, ya que su destino dependía de Satanás, quien no debiera ser justificado: "Porque no me hablaron correctamente como mi siervo Job" (Job, 42,7). Job se pregunta si acaso Dios se confundió entre Job y el enemigo, que en hebreo el nombre de Job (Yiov) y la palabra enemigo (Oyev) contienen las mismas letras. Continúa Neher con su original interpretación:

*En este instante, donde me paro frente a la Cara Oculta de Dios, sin embargo, y a pesar de todo, tengo esperanza. Tengo fe en él. Job se enfrentó a una pregunta muy seria. Permaneció entero en su fe, permaneció entero en su inocencia, pero, sin embargo -y aquí nos ayuda gran parte el midrash y la simplicidad del Libro de Job- tuvo que preguntarse si la angustia le vino del Creador, de Dios, o de quien, según la interpretación simple de la historia, Dios le dio el papel de provocar la angustia, es decir, Satanás. Es decir, que Job tuvo que clamar - un grito, que encontramos explícitamente en el Midrash - ¿no hay algún error aquí? ¿No has distinguido entre Job el enemigo? ¿No reemplazó Dios el orden de las letras en su capricho y se las entregó a Satanás: ¿Ve a Job? Así, los judíos nos enfrentamos a la Shoá como nuestro padre Jacob que se paró en la noche en Peniel, en una lucha con el hombre anónimo que no quería revelar su nombre, y que quería convertir a alguien en la historia en algo casual, anónimo. Yo digo que debemos hacer lo que Job hizo. Llamé a esa clase de creencia “creer, sin embargo, y a pesar de todo”. Esto es lo que yo llamo fe que es una consecuencia de la lucha, una lucha constante entre lo absurdo y el significado. Como dije al principio de mis observaciones: una creación de significado; Crear frente a la grave tentación del absurdo un significado más serio y profundo” (Ibid.)*

Neher da un paso más en su original y audaz interpretación del libro de Job a vista de la Shoá al proponer que a quien se pone a prueba libro no es a Job, sino a Dios Mismo, ya que no queda claro por qué Dios se da por vencido con Satanás y deja el destino de Job o de su pueblo en sus manos. Neher subraya que es posible que no seamos capaces de responder a esta fatídica pregunta y quizás, sin embargo, a raíz de Auschwitz y Treblinka y desde una visión integral del sufrimiento de Job y en paralelo al sufrimiento del pueblo de Israel en nuestra generación, se permite sugerir que Dios está realizando una prueba, pero no Job es el sujeto de esta prueba, sino Dios mismo. No es el hombre quien es arrojado a la arena de la prueba, sino

el Creador quien entrega a Satanás el liderazgo de Su mundo y, al hacerlo, es como si dijera: *Veamos si el hombre tiene el poder de justificar mi mundo* ¿Le he dado al hombre la fuerza suficiente para luchar contra el complot de Satanás y derrotarlo por el bien que yace dentro de él? ¿Hay suficiente fe, suficiente esperanza y suficiente poder de construcción y creación para reconstruir el mundo que está destruyendo Satanás?

Nehar concluye que el propósito del moderno Job es elegir una vida de fe y de significado, actuando desde una íntegra sensación de libertad; sólo así podrá liberarse de la maldición de Satanás.

### 3.6 La Shoá como Autosacrificio y Santificación del Nombre de Dios

Uno de los textos bíblicos más famosos desestabilizantes, polémicos y controversiales es el sacrificio de Isaac que aparece en Génesis (cap. 22). Por la gran importancia y relevancia de este episodio bíblico para la interpretación teológica de la Shoá según el enfoque de la Shoá como oportunidad de santificación del nombre Dios, citare la gran mayoría de los versículos de este capítulo mencionado, subrayando las palabras claves y relevantes a estos dos enfoques:

*“1 Aconteció después de estos eventos, que Elohim sometió a prueba a Abraham; díjole: Abraham y él dijo: Heme aquí. 2 Y Él dijo: **Toma, ahora, a tu hijo, tu único, a quien amas, a Itzjak y vete a la tierra de Moriáh y ofrécelo allí como holocausto** sobre uno de los montes que Yo habré de indicarte. 3 Madrugó Abraham —por la mañana— aparejó su asno, tomó consigo a sus dos mozos y a Itzjak — su hijo —partió la leña para el holocausto, se aprestó y se encaminó hacia el lugar que le había dicho Elohim. 6 Tomó Abraham la leña para el holocausto, la puso sobre Itzjak — su hijo — y tomó en su mano el fuego y el cuchillo y se encaminaron ambos, juntos. 7 Dijo Itzjak a Abraham — su padre: Dijo: Padre mío y le respondió: Heme aquí, hijo mío. Dijo él: He aquí el fuego y la leña **¿dónde está, el cordero para el holocausto?** 8 Y dijo Abraham: **Elohim, El proveerá el cordero para el holocausto**, hijo mío y siguieron ambos, andando juntos. 9 Y llegaron al lugar que le había dicho Elohim, erigió allí Abraham el altar y dispuso la leña; ligó a Itzjak — su hijo — y le puso sobre el altar, encima de los leños. 10 **Extendió Abraham su mano y prendió el cuchillo para inmolar a su hijo.** 11 Mas el emisario de Adonai le llamó desde los cielos y dijo: Abraham, Abraham; y éste dijo: **heme aquí** 12 Y dijo: No extiendas tu mano contra el niño y no le hagas nada, **pues ahora Yo me apiado, ya que temeroso de Elohim eres, pues no Me has negado ni a tu hijo — a tu único.** 13 Alzó Abraham sus ojos y vio y he aquí un carnero, que después se enredaba, por sus cuernos, en la espesura. Fue Abraham y tomó el carnero y lo ofreció en holocausto, como sustituto de su hijo. 14 Llamó Abraham al lugar aquél: Adonai Iré, que se llama hoy: En el monte de Adonai Ieraé. 15 Llamó el emisario de Adonai a Abraham, por segunda vez desde los cielos. 16 Y dijo: Por Mí he jurado — dice Adonai —**puesto que tú has hecho esta cosa y no Me negaste ni aún a tu hijo, a tu único.** 17 Pues bendecir habré de bendecirte y acrecentar habré de acrecentar a tu descendencia, cual estrellas de los cielos y como la arena de las*

*orillas del mar y poseerá tu descendencia las ciudades de sus adversarios. 18 Y serán bendecidos por tu descendencia todas las naciones de la tierra, puesto que tú has obedecido Mi mandato” (Génesis 22:1-18).*

Como se ha descrito anteriormente este capítulo es conocido en diferentes textos de comentarios como el “Sacrificio de Isaac”, enfatizando más el enfoque del sacrificio que el de la prueba. La disposición de Abraham e Isaac (que según la tradición su edad en aquel entonces era 37 años) a sacrificar ante Dios lo más valioso que hay, la vida en sí, como aparece en este capítulo, lo ha transformado en un símbolo central en la liturgia de la tradición judía durante todas las generaciones. Es muy importante señalar, que a fin de cuentas, Dios le dice a Abraham que no realice el sacrificio, enfatizando la gran diferencia que existe entre el judaísmo a otras religiones que existían en aquel entonces y que si fomentaban la idea de sacrificios humanos a sus ídolos.

La combinación de la prueba de fe con la experiencia del sacrificio reflejada en este el capítulo del sacrificio de Isaac como holocausto constituye naturalmente un texto que, naturalmente, será muy difícil para los ortodoxos no conectar y vincular con los días de la Shoá. Existen diversos testimonios de judíos en la época de la Shoá que han hecho este vínculo como por ejemplo el siguiente relato que aparece en el libro de responsa del rabino Meizelish:

*“En la fiesta de Rosh Hashaná (Inicio del año hebreo) encerraron los alemanes a unos 1,400 niños en Auschwitz y judíos con dinero le pagaron al capo para que liberara a sus hijos. Pero en su lugar atraparon a otros niños para que no falten en la cuenta.*

*¿Acaso le está permitido a un padre pagar por la liberación de su hijo sabiendo que el capo atraparé a otro en su lugar?*

*¿Acaso hay alguna diferencia si antes liberan al primero, y solamente después atrapan a otro y entonces liberan al primero”? Maizelish le dijo al padre: “Querido, no podré decirte absolutamente nada sin verlo en algún libro, en una situación tan terrible. El padre llegó a la conclusión de que no estaba permitido, por lo que no pagó por su hijo. Como esto sucedió en Rosh Hashaná, el Rabino Maizelish terminó la discusión así: Todo ese día de Rosh Hashaná estuvo ese padre caminando y hablando alegremente de que tuvo el mérito de sacrificar a su único hijo a D-ios y será considerado como “Akedat Itzjak” (El sacrificio de Isaac) que también ocurrió en el día de Rosh Hashaná”. (Maizlish, 1954)*

El relato del sacrificio de Isaac es el primer texto bíblico que expone el más alto nivel de fe según la tradición, al estar dispuesto Isaac a sacrificar la propia vida para engrandecer la conciencia de la presencia Divina en el mundo. Este mandamiento es conocido en el judaísmo como “El precepto de Santificar el Nombre Divino”, y está basado en el siguiente versículo del libro de levítico "Y Yo seré santificado en el medio de los Bnei Israel"(Levítico, 22:32).

El precepto de santificar el Nombre Divino obliga a sacrificar cualquier cosa que se posee, aún la misma vida, antes que ceder y negar la creencia en la existencia de Dios, su unidad y la verdad de

Su Torá. La expresión *santificación del nombre Divino* se relaciona con otro término, “*Mesirut Nefesh*” cuya traducción literal es “entrega del alma”: señala la disposición para el autosacrificio, aceptando el martirio, para santificar el Nombre de Dios’, La expresión “entrega del alma” arraiga en el siguiente versículo del Deuteronomio: “*Y amarás al Eterno tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza*” (Deutr.,6:5).

En varias y diferentes ocasiones de la historia judía, individuos y comunidades judías enteras murieron como mártires cumpliendo el mandamiento de “*Kidush Hashem*”-Santificación del Nombre de Dios- antes de cometer idolatría o abandonar su religión. En su obra Halájica - “*Mishne Torá*”, Maimónides describe en detalle este mandamiento:

“1 .*Todos los que pertenecen a la casa de Israel tienen como precepto santificar el gran Nombre, pues está escrito: “Y seré santificado entre los hijos de Israel”, y tienen prohibido profanarlo, pues está escrito: “No profanaréis mi santo Nombre” (Levítico XXII, 32). ¿Qué alcances tiene esto? Si, por ejemplo, un no judío amenaza de muerte a un judío para que transgreda cualquiera de los preceptos mencionados en la Torá, el judío ha de transgredirlo y no ser muerto, pues está escrito acerca de los preceptos: “El hombre que los cumpla vivirá por ellos” (Levítico XVIII, 5). Vivirá por ellos, y no que muera por ellos. El que se deja matar por no transgredir, se culpa más que transgrediendo.*

2 .*Esto se aplica a todos los preceptos, excepto a los referentes a la idolatría, la conducta sexual ilícita y el derramamiento de sangre; pero si a un judío se le dice, aludiendo a alguna de estas tres transgresiones: Transgrédela o serás muerto, debe dejarse matar y no transgredirla.*

4 .*Quienquiera que esté en el caso de “transgredir y no ser muerto” pero se deja matar por no transgredir, se culpa en su alma; quien quiera que esté en el caso de “dejarse matar y no transgredir” y se deja matar por no transgredir, santifica el Nombre de Dios. Si su martirio fue en presencia de diez judíos, se dice que santificó el Nombre de Dios públicamente, como Daniel, Janania, Mishael, Azaria y Rabí Akiba con sus compañeros. Estos son mártires cuyo rango es insuperable”. (Ben Maimón,1178, cap. 5)*

Al final del párrafo menciona Maimónides algunos ejemplos de martirio en la historia del pueblo judío en tiempos de persecuciones, como fue el caso de Daniel, Janania, Mishael, y Azaria que prefirieron ser arrojados al fuego y no arrodillarse ante la estatua del rey de Babilonia, tal como se relata en el libro de Daniel (Daniel, 3, 13:18).

El otro ejemplo que menciona Maimónides es el de Rabí Akiva (50-135), el más influyente rabino en la época talmúdica, que tuvo un muy significativo rol en el desarrollo de la Torá oral en aquel entonces. El talmud de Babilonia cuenta -en el tratado de Berajot- cómo murió Rabi Akiva, en tiempos de la persecución romana, relacionando este relato a la explicación de Rabí Akiva sobre el versículo mencionado anteriormente que describe el mandamiento de amar a Dios con “*Todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza:*”



*“Rabi Akiva dice: “Con toda tu alma” significa: Incluso si Dios toma tu alma. Los Sabios enseñaron: Una vez, después de la rebelión de bar Kokheva, el imperio maligno de Roma decretó que el pueblo de Israel no participe en el estudio y la práctica de la Torá. Pappos ben Yehudá llegó y encontró al rabino Akiva, que estaba convocando reuniones en público y participando en el estudio de la Torá. Pappos le dijo: Akiva, ¿no le tienes miedo al imperio?. Los Sabios dijeron: No pasaron unos pocos días hasta que tomaron a Rabi Akiva y lo encarcelaron en la cárcel, y tomaron a Pappos ben Yehudá y lo encarcelaron junto a él... Cuando sacaron a Rabi Akiva para que fuera ejecutado, llegó el momento de la recitación de Shemá (que incluye el versículo ““todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza”). Y estaban rastrillando su carne con peines de hierro, y él estaba recitando Shemá, por lo que aceptaba sobre sí mismo el yugo del Cielo. Sus alumnos le dijeron: Nuestro profesor, incluso ahora, mientras sufres, ¿recitas Shemá? Él les dijo: Todos mis días he estado preocupado por el verso: Con toda tu alma, que significa: Incluso si Dios toma tu alma. Me pregunte a mí mismo: ¿Cuándo se me brindará la oportunidad para cumplir este versículo? Ahora que me lo han concedido, ¿no lo cumpliré?” (Talmud, Tratado de Berajot, p. 61b).*

No es casualidad que Maimónides haya elegido mencionar este ejemplo de martirio, ya que como dijimos antes, el rabino Akiva Ben Yosef es reconocido como una de las más importantes y altas autoridades en la formación y diseño de la práctica judía; Maimónides resume esto en este capítulo, basándose como siempre en el Talmud, las leyes de la práctica del martirio según la visión de la fe judía. En tiempos comunes y corrientes, está totalmente prohibido entregar la vida por un asunto de religión excepto en tres casos específicos:

1. En caso de que se exija al judío que mate a otra persona
2. En caso de que se obligue al judío a cometer adulterio
3. En caso de que se le exija al judío realizar acciones de idolatría.

Sólo en estas tres circunstancias la persona judía debe preferir la muerte y no tomar ninguna parte activa en el derramamiento de sangre, en relaciones sexuales prohibidas o en participación en la idolatría. Sin embargo, agrega Maimónides, que en las épocas en que existe una persecución institucionalizada contra la Torá y el judaísmo, está totalmente permitido sacrificarse y quien lo hace no transgrede ninguna ley de la práctica y tradición judía, aunque sea la más simple y menos significativa ley o costumbre que existe.

Sin duda la época de la Shoá es considerada como tiempo de persecución en contra todo lo que se relaciona con el pueblo judío su cultura y sus tradiciones. Por lo tanto, la consideración como mártires de todos aquellos millones de víctimas que han perdido su vida en el cruel y sistemático proceso de matanza en los años de la Shoá es muy razonable.

Uno de los más famosos rabinos y líderes judíos que sufrió durante la Shoá junto a su comunidad y enfatizó en sus discursos el punto del martirio poniéndolo en relación con el sacrificio de Isaac es el rabino Kalonymus Kalman Shapira (1889-1943), conocido como el “Admor de Piaseczno”. Kalman Szapiro nació en Grodzisk, Polonia, en el seno de una familia de grandes rabinos. Quedó huérfano a la edad de 3 años y fue su madre, Hannah Berkhaha, la que le inculcó el amor por sus raíces jasídicas. En 1909, tras la muerte de su suegro, se convirtió en el gran rabino de Piaseczno. En 1923, fundó la Yeshivá Daas Moshe, uno de los más grandes *Yeshivot* jasídicas de antes de la Segunda Guerra Mundial.

Encabezando la *Yeshivá*, Kalonymus se preocupó por la deserción de los jóvenes de la educación tradicional y publicó algunos libros sobre el diseño de una actitud educativa clara que fuera apta para los jóvenes de esa época (“El Deber de Los Estudiantes”, 1932). En el inicio de la guerra, Kalonymus Shapira sufrió un golpe muy duro cuando su único hijo, su nuera y su cuñada murieron, uno tras otro, en menos de un mes. En septiembre de 1939, después de la invasión Nazi a Polonia, el Rabino Shapira fue trasladado al gueto de Varsovia, donde dirigió una sinagoga clandestina. Después del levantamiento del gueto en 1943, el rabino Shapira fue trasladado al campo de Trawniki cerca de Lublin, donde el 3 de noviembre de ese año, los pocos judíos que aún quedaban -incluido el rabino Szapiro- fueron asesinados. Los sermones que Szapiro escribió durante su estancia en el gueto de Varsovia, sobrevivieron gracias a Emmanuel Ringelblum y su grupo llamado “Oneg Shabat”, quienes comenzaron a reunir tanta documentación como pudieron. La escondieron en botes de leche metálicos y los enterraron para que el mundo supiera de primera mano lo que ahí había sucedido. La colección de sermones fue encontrada y publicada bajo el título “Esh Kodesh”- “Fuego Sagrado.”

En estos manuscritos de Esh Kodesh, se pueden distinguir tres grupos de sermones de Shapira: el primero, donde actúa como el rabino que ofrece palabras de aliento a sus feligreses, diciéndoles que lo que estaba pasando no era categóricamente diferente a otras épocas de sufrimiento del pueblo judío. En el segundo grupo, Shapira tiene el difícil trabajo de enseñar a su gente a morir con dignidad y que, a pesar de lo incomprensible de la situación, eran parte de ese drama Divino. El grupo final nos muestra a un teólogo radical, especialmente si leemos una nota insertada en un sermón, donde escribe que lo que él y su comunidad estaban viviendo era algo sin paralelo y sin precedentes. (Magid, 2017). Kalonymus Shapira menciona varias veces en sus discursos el sacrificio de Isaac con relación a la insostenible experiencia que vive el pueblo judío en la época de la Shoá.

A continuación, algunas de las citas de los sermones que compartió Shapira como por ejemplo la que dio ante su comunidad en el día de conmemoración del asesinato de su hijo, donde menciona este enfoque:

*“Pero cada acto de los patriarcas era una señal a los hijos y representaba el comienzo del servicio Divino del pueblo judío... Por lo tanto, el sacrificio de Isaac no fue sólo una prueba de Isaac, sino que fue un comienzo del servicio de entrega el alma a Dios y al pueblo de Israel. Dado que la experiencia de Abraham e Isaac fue en voluntad y a través del pensamiento sin completar lo en la realidad, porque el ángel le dijo a Abraham que "no envíes tu mano contra el niño" por lo tanto todas las veces que los judíos son asesinados por los gentiles es en realidad una acción y no solo en pensamiento, y de hecho es un complemento al sacrificio de Isaac que ha sido solamente el inicio en dimensión de pensamiento y de voluntad, y aquí en la muerte del pueblo es la realización y finalización de aquel inicio, es decir que el sacrificio de Isaac y todos los que han sido asesinados del pueblo de Israel en todas las épocas es básicamente una secuencia de un mismo acto. Cuando los decretos malignos son contra todo el pueblo de Israel, entonces es que de ellos mismos nuestra fe debe ser fortalecida, e incluso la persona más simple del pueblo estará dispuesta a entregar su alma a Dios durante la prueba, porque entiende que quieren apagar la chispa de su alma y entonces se fortalece y vence, así que si todos entendieran que no porque hayamos robado o hecho algo malo, somos perseguidos, sino solo porque pertenecemos al pueblo de Israel que se adhiere a nuestro Dios y su Torá y que lo que desean es extinguir la chispa Divina dentro de nosotros, Y quieren destruir el cuerpo y el alma del judío, entonces es que precisamente nuestra fe en él y sus Torá se fortalecería.”* (Shapira, 1939-1942, p. 101,175).

Los sermones de Kalonymus Shapira expresaron la severa y auténtica angustia que sufrieron él y su comunidad en aquellos años, enfatizando el hecho que todos los judíos asesinados complementan el relato del sacrificio de Isaac. Según este enfoque, la Shoá no tiene que ver con ningún castigo por algún pecado, sino que es, de hecho, la continuidad histórica de lo ocurrido en el evento del sacrificio de Isaac.

A diferencia de lo relatado en el caso de Abraham e Isaac, donde el hijo fue reemplazado por un carnero, durante la Shoá no se hubo ningún reemplazante y los judíos realmente fueron sacrificados por completo. Los judíos del gueto, según Kalonymus Shapira, deben seguir el camino de Isaac, que ha caminado hacia su sacrificio con plena y completa voluntad de entregar sus vidas santificando así el nombre de Dios.

La aceptación de este destino es parte de la experiencia religiosa existencial de un máximo compromiso que se refleja en la disposición de servir como sacrificio (holocausto) sagrado y completamente puro.

El rabino Elihau Dessler también enfatiza en su postura teológica con relación a la Shoá el fenómeno de la santificación del nombre de Dios (*Kidush Hashem*) a través de la entrega del alma (*Mesirut Nefesh*). Eliahu Eliezer Dessler (1892-1953), era un influyente filósofo y decano de estudiantes en la *Yeshivá* Ponovezh en Israel. El rabino Dessler nació en Lituania, y luego se mudó a Inglaterra, sirviendo en los años '40 como rabino del Instituto Rabínico de Gateside, antes de asentarse finalmente en Israel. Era un estudiante del movimiento de *Musar* (ética), mientras que también

abrevaba en las enseñanzas del Maharal de Praga. El legado del rabino Dessler está registrado en su obra de seis volúmenes *Mijtav MeEliahu* que contiene principalmente discursos de ética y moral ortodoxa.

En el tercer tomo de su libro, Dessler se enfrenta a la dificultad de definir a todos los millones de judíos que fueron asesinados en la Shoá como santificadores del nombre de Dios, ya que después de todo, no lo hicieron por elección. En el siguiente párrafo Dessler se refiere a la muerte de aquellas personas que fueron asesinadas en Kovno que, aunque no murieron por propia decisión, son considerados como santificadores del nombre de Dios:

*“Varios se han preguntado ¿qué querían conseguir en estas muertes? Si es que por el decreto de exterminio han muerto, y han entregado sus almas por la santificación del nombre Divino, es algo significativo. Sin embargo, los asesinos no buscaban la fe, sino que destruir, matar y exterminar tanto al creyente como al quien rechazo su religión, y asesinar a todos por haber nacido judíos, ¡así que también la opción de santificar su nombre Divino no se les ha concedido! Y si es así, ¿sobre qué y por qué? Gran pregunta. Sin embargo, la gente de la verdad sabia el significado de esto. No se trataba de ninguna prueba de conversión del judaísmo, ni de santificar el nombre de Dios...Era algo más difícil, lo más difícil de todas un gran servicio Divino como ningún otro la prueba fue descubrir quién es el que es integro en su corazón, quién es el que santificará a Dios en su interior, en su propio corazón, dirigiendo todo su corazón hacia Él sin dejar ninguna otra cosa en su corazón. Y quien verdaderamente se regocijará en los sufrimientos terribles y mortales una alegría completa de felicidad y apego. Sí, este es el propósito supremo, el servicio del antecedente a la época mesiánica. Incluso Tannaim y Amoraim, los santos del Ser Supremo, temían en sus corazones que no hubieran cumplido con su deber en el servicio Divino que podría traer a la época mesiánica... Y en nuestra débil generación, nuestras grandes personas, personas de la verdad han alcanzado esta verdad y resistieron la terrible experiencia que Dios ha obrado en ella, y así se han aferrado a la Divina Presencia en pureza y verdad” (Dessler, 3, p. 348).*

Dessler resalta en este párrafo un nuevo concepto dentro de la práctica judía del martirio, la opción de santificar el nombre Dios interiormente, en el corazón. Según él, cada judío que fue llevado a su ultimo camino, sea a las cámaras de gas, sea a las fosas comunes, sea a cualquier otro destino, tenía la oportunidad de sobrepasar la más difícil prueba de todas: conformarse con una muestra interna de fe, sin poder expresarla exteriormente, ya que sólo él sabe que existe. También en este aspecto, los millones de judíos asesinados durante la Shoá siguieron el camino de Abraham e Isaac que estaban seguros de que, en esta gran prueba de fe de santificación del nombre de Dios, estaban solos sin que nadie pueda presenciar y apreciar este sagrado y solemne momento.

Uno de los puntos centrales en la filosofía del movimiento espiritual judío *Musar* (La Ética) del que Dessler era uno de los más importantes representantes, era la vanidad de este mundo físico y material que es un episodio corto y poco significativo en comparación con el mundo venidero, que es

completamente espiritual y eterno. En este contexto, Dessler se refiere también al gran sufrimiento y la santificación del nombre de Dios, como señala en el siguiente párrafo:

*“Nuestros sabios dijeron: Este mundo es como un pasillo y el mundo venidero es como el salón”. Cualquier acto que la persona haga es por un objetivo que quiere lograr, y en cuanto más grande sea el objetivo a que aspira, más arduo será la labor que estará dispuesto voluntariamente hacer... El propósito de todo es el mundo venidero... E incluso cuando es muy difícil pasar el pasillo y lleno de retrasos y obstáculos, la persona debe caminar por él con buena voluntad, ya que no hay otro camino para que llegar a su rey [...]ya que el propósito de este mundo es servir como un pasillo al mundo venidero...Y Es importante reconocer el hecho que los sufrimientos sirven como una ayuda del cielo, porque acercan al hombre a su Dios. Pero este mundo, es un mundo de sufrimiento en su esencia , y no tiene realmente valor en sí, incluso si los seres humanos se equivocan en él, y ven en él lo principal y buscan la buena vida con la esperanza de que si viven una vida sin pecado eventualmente lograran llegar al mundo venidero...Todo aquel con fe reconoce que por las buenas acciones en este mundo la recompensa será el mundo venidero, que es la vida significativa y eterna, la vida superior y de regocijo. Este mundo en el que vivimos ahora es por supuesto también un mundo en el que hay quien vive en él una vida placentera y feliz y quien su vida está llena de desgracia, preocupaciones y sufrimientos ” (ibid.,Pág. 19).*

Dessler enfatiza la interpretación que esta vida en este mundo material y temporal no debe ser considerado como lo importante y significativo ya que -como dicen los sabios del Talmud- es sólo un pasillo que se debe de pasar para llegar al objetivo real y eterno que es el mundo venidero espiritual. Al disminuir la importancia y significado de la vida en este mundo, Dessler propone cierto alivio al gran sufrimiento de las víctimas de la Shoá, especialmente a la luz del hecho de que éste es un período de sentencias contra el judaísmo y el pueblo judío, cuando toda muerte y sufrimiento son parte de actos de santificación del nombre de Dios y por lo tanto, en cualquier caso, garantizan a todos aquellos que han sufrido o que han sido asesinados, una parte en el mundo venidero que es el único verdadero y eterno.

### **3.7 La Shoá como Consecuencia del Libre Albedrío Absoluto**

El debate filosófico-teológico sobre el lugar y el papel de Dios durante los eventos de la Shoá puede causar que olvidemos el simple hecho de que, a fin de cuentas, todas las cosas terribles que ocurrieron en aquel entonces fue responsabilidad directa de seres humanos. No es que se trate de un trágico desastre natural, sino que los nazis y sus socios en Europa fueron responsables directos de aquel horror. La filosofía judía clásica, si bien atribuye los acontecimientos históricos a la providencia Divina, no niega el hecho que existe el libre albedrío así que cada ser humano tiene la libertad de

elección y por lo tanto una completa responsabilidad por sus acciones, tal como aparece en la siguiente cita talmúdica:

*“Todo está previsto, sin embargo, la libertad de elegir es dada al hombre; y el mundo es juzgado por medio de la gracia, pero todo depende de la obra de cada uno” (Pirkei Avot, cap.3,19).*

*Pirkei Avot*, ‘Capítulos de los Padres’, conocido también como la ‘Mishná de los Piadosos’ y como ‘Ética de los Padres’, es un tratado de la Mishná que adquirió un lugar excepcional en la liturgia judía y que tuvo una gran influencia en el desarrollo de la tradición espiritual del judaísmo. De todas las obras de la literatura rabínica, *Pirkei Avot* es el más estudiado, citado, publicado y traducido. Maimónides considera esta cita de *Pirkei Avot* como la base del pensamiento judío y enfatiza en la siguiente cita en su obra Mishne Torá, el hecho que el libre albedrío es la base central de la filosofía judía:

*“A. Cada persona goza del libre albedrío de dirigirse al buen camino y ser justo o dirigirse a la senda del mal y ser un malvado. Esto es lo que está escrito en la Torá: “Y ahora el hombre es como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal” (Génesis 3:22) Esto significa que el ser humano es único en la creación en cuanto que a través de su inteligencia puede distinguir entre el bien y el mal y en consecuencia puede elegir actuar de acuerdo con cualquiera de ellos; y no hay nadie que vaya a evitar que lo haga.*

*B. No creas aquello que piensan los pueblos tontos y muchos judíos ignorantes, respecto a que cuando Dios crea a la persona Él decreta si ella será justa o malvada. No es así. Por el contrario, cada persona tiene la capacidad de elegir convertirse en un justo como Moshé o en un malvado como Ierovam, o sabio o tonto, misericordioso o cruel y lo mismo con respecto a cualquier otro atributo. No hay nadie que pueda obligarla, ni ha sido decretado sobre la persona, ni nadie la empuja hacia uno de estos caminos. Más bien es la persona misma a través de su propia inteligencia la que elige el camino que ella desea.*

*C. Este es un principio general de toda la Torá como está escrito: “Mira, puse delante Tuyo la vida y la muerte, etc.”, por lo tanto, se juzga a la persona y se le paga de acuerdo con sus acciones.” (Ben Maimón,1976, Hiljot Teshuvá, cap.5).*

Obviamente, todos aquellos pensadores ortodoxos judaicos que eligieron tratar la cuestión de la teodicea con respecto a la Shoá conocieron, aceptaron y siguieron este principio filosófico que es fundamental en el pensamiento judío. Sin embargo, sólo algunos han decidido incluir este principio de la responsabilidad humana de los asesinos en relación a la Shoá, en sus argumentos teológicos.

Uno de los filósofos ortodoxos que decidió enfatizar este principio del libre albedrío y de la responsabilidad de los nazis y sus cómplices de las otras naciones en Europa, fue el rabino y Prof. Eliezer Berkovitz (1908-1992). Berkovits recibió su formación rabínica en el Seminario Rabínico Hildesheimer en Berlín, como discípulo del rabino Yechiel Weinberg y recibió su doctorado en

filosofía de la Universidad de Berlín . Sirvió en el rabinato de Berlín (1934–1939) y, con el estallido de la guerra, escapó a Inglaterra, donde sirvió como rabino de la comunidad en Leeds , (1940–1946) y, después de la guerra, en Sydney , Australia (1946–50) y en Boston (1950–1958). En 1958 se convirtió en presidente del Departamento de Filosofía Judía del Colegio Teológico Hebreo de Skokie. En 1976, a los 67 años, él y su familia emigraron a Israel, donde enseñó y dio conferencias hasta su muerte en 1992.

Berkovits escribió diecinueve libros en inglés, hebreo y alemán y dio numerosas conferencias en esos idiomas. Sus escritos tratan temas básicos de fe, espiritualidad y ley en el diálogo creativo entre religión y modernidad, con énfasis en la *halajá* en el Estado de Israel y la *halajá* relacionada con el matrimonio y la mujer. Su pensamiento es, en esencia, una filosofía de la moral y la historia de la sociedad contemporánea.

Su libro "Fe tras la Shoá " (Jerusalem 1987) es uno de los ensayos más importantes que ofrecen un pensamiento sistemático ante el fenómeno de la Shoá. En él intentó proponer un enfoque judío ortodoxo que tomara en serio el fuerte desafío que la Shoá presenta a la persona creyente , sin su banalización y sin utilizar una teoría de justificación del decreto Divino. Según Berkovitz, la creación del mundo y del hombre significa transferir la responsabilidad de la realidad de Dios al ser humano. Al hombre se le confió la creación para cuidarla y supervisarla, y se le encomendó la tarea de mantener un mundo adecuado y bueno. Sin embargo, no hay imposición de responsabilidad sin conceder la libertad. Quienes no tienen la libertad de actuar, tampoco pueden tener responsabilidad por sus acciones. Conceder la libertad al hombre es, por lo tanto, el sentido más básico de la creación del ser humano y la creación del mundo. Es en este sentido el significado que Berkovitz da al concepto del ocultamiento del rostro Divino:

*“Dado que la historia bajo la responsabilidad humana es de hecho esperado que Dios se escondiera y guardara silencio mientras el hombre cumple el papel que Dios le ha ordenado. La responsabilidad necesita la libertad, pero la presencia convencedora de Dios puede socavar la libertad de la decisión humana. Dios está escondido en la responsabilidad y la elección humanas”* (Berkovitz., p. 58).

Para que el hombre pueda tener una completa libertad y responsabilidad, Dios debe retirarse y permitir que nada impida al hombre realizar sus decisiones y acciones. El libre albedrío es, según Berkovitz, la esencia del mundo que Dios creó, tal como lo explica en el siguiente párrafo:

*“En un sentido conocido, Dios no puede ser bueno o malo. Por su naturaleza, no puede hacer nada que sea malo... Para El, el bien no es un ideal, ni siquiera un valor; Es una realidad, es una entidad realmente realizada. La justicia, el amor, la paz y la misericordia son*

*ideales sólo para el hombre. Son valores que sólo el hombre puede cumplir. Él es la perfección.. Pero si sólo el hombre es el creador de los valores, la criatura que aspira a realizar los valores, entonces debe tener libertad de elección y libertad de decisión. Y esta libertad suya Dios debe respetar. Esta es la regla: Dios no puede intervenir cuando el uso de la libertad por parte de la persona no le parezca. Aunque si hubiera intervenido, habría eliminado la posibilidad de que haga el mal, también se habría eliminado la posibilidad de que haga el bien. Si Dios no hubiera respetado la libertad del hombre de elegir su camino por responsabilidad personal, no sólo el bien y el mal habrían desaparecido de la faz de la tierra, sino que el hombre mismo habría desaparecido con ellos. Porque la libertad y la responsabilidad son la esencia misma del hombre. Sin ellos, el hombre no es humano. Para que el hombre sea humano, debe tener permiso de elegir sus elecciones a través de la libertad. Si tiene ese tipo de libertad, la usará. Sin embargo, a menudo se usará mal; Él elegirá la mala opción. Y cuando lo haga, habrá sufrimiento para personas inocentes. Obviamente Dios ha decidido tomar el riesgo en la creación del hombre. Ha decidido en favor de la creación del mundo. Sin embargo, desde que fue creado el hombre, Dios puede quitar el mal y el sufrimiento que el hombre causa, solamente a través del retiro del hombre y a través de la devolución del mundo del hombre hacia su eliminación” (Ibid., p. 94-95).*

Berkovitz subraya que, al ser el libre albedrío la esencia de la creación, eso implica un precio muy alto ya que puedan suceder terribles cosas que son puros resultados de las malas elecciones y acciones del ser humano. En este sentido, Dios está condenado a aceptar en silencio la iniquidad y la injusticia en la tierra. En este punto, es importante aclarar que Berkovitz *no* propone de ninguna manera la tesis que Dios no tiene parte en la historia y que ha abandonado completamente al hombre dejándolo solo y librado a su mal destino. Todo lo contrario. Según Berkovitz, el hecho que el pueblo judío ha logrado sobrevivir a todas las persecuciones y los decretos de exterminio durante todas las épocas de su historia -y, especialmente, a la peor de todas, que fue la Shoá- es la prueba de que Dios sí supervisa su pueblo, garantizándole que nunca se logrará su desaparición completa de la tierra.

*“La existencia duradera del pueblo de Israel es un testimonio de la presencia oculta de Dios en la historia. Todos los milagros de Dios tienen lugar fuera de la historia. Cuando Dios demuestra su poder real, la historia se detiene. La única excepción es la realidad del pueblo de Israel en la historia. El hecho mismo de que la historia de la fe no haya sido borrada de la faz de la tierra por la historia de las luchas de poder, a pesar de la inmensa superioridad material de las fuerzas que la han enfrentado a lo largo de los años de la historia, es el mayor de los milagros... Por lo tanto, el profeta Isaías puede decir en el nombre de Dios estas palabras sobre el pueblo de Israel: "Vosotros pues, sois Mis testigos, dice el Señor, que Yo soy Dios” (Isaías 43,12). No hay otra evidencia de la presencia de Dios en la historia, aparte de la historia del pueblo judío” (Ibid. 103-104).*

El pueblo judío según Berkovitz, es el representante de la fe en Dios en el mundo y, por lo tanto, su lugar en la historia es permanente y eterno. Berkovitz critica al principio de su libro a todos aquellos judíos que han decidido abandonar su fe como resultado de la Shoá (con excepción a los sobrevivientes que lo han hecho, ya que esto es según él, totalmente comprensible), ya que, con esta



decisión suya, le otorgan a Hitler una victoria póstuma, ya que su lucha era, en realidad, contra la fe en Dios, cuyo representante más destacado en el mundo es el pueblo judío. Hitler examinó el límite más extremo de la ausencia de Dios desde un punto de vista teológico; levantó la mano sobre el trono de Dios, que es la fuente de elección y trató de probar que el Mal (específicamente el de su propia tesis) tenía un gobierno absoluto e ilimitado. En este aspecto, la Shoá es también la prueba más clara de la presencia oculta de Dios. Hitler y su ideología fueron derrotados, y con el pueblo de Israel que resucitó de sus cenizas ganando la vida por la eternidad de Israel, es lo que precisamente atestigua la presencia de Dios en el mundo.

Otro importante pensador ortodoxo que propuso el enfoque del libre albedrío otorgado por Dios al ser humano con respecto a lo ocurrido en la Shoá es el rabino Isaac Breuer (1883-1946), líder del movimiento neo-ortodoxo que fundó su abuelo, el rabino Samson Rafael Hirsch (1808-1888). Breuer nació en la ciudad de Papa en Hungría y, en 1890, se trasladó a Alemania después de que su padre fuera elegido rabino de la comunidad de “*Adat Yeshurun*” en Frankfurt. Después de graduarse como rabino en 1904 en la *Yeshiva* de Frankfurt, estudio filosofía y leyes en la universidad de Estrasburgo, completando su doctorado. En el transcurso de sus estudios, fundó la institución de los académicos judíos en Alemania que unió a todos los estudiantes universitarios judíos y ortodoxos del país. En 1912, fundó con su padre un partido político judío ortodoxo importante e influyente, que existe hasta el día de hoy, “*Agudat Israel*”. En 1934, un año después de que el partido nazi subiera al poder, publicó el libro “El nuevo Cuzari” que termina con la frase:

*“Y que este año de la catástrofe para los judíos de Alemania se convierta en un punto de inflexión en la Meta-historia del Estado de Dios”* (Breuer, 1934).

En 1936, Breuer decidió dejar Alemania y mudarse con su familia a Jerusalén. En 1944, publicó su primer libro en hebreo llamado *Moriah*, donde expone su postura historiosófica de del pueblo judío y su misión en el mundo. En 1946, dos años después de su fallecimiento, fue publicado su libro “*Najliel*” centrado en su filosofía de los mandamientos de la Torá y los fundamentos de la teocracia judía contemporánea.

En 1942, antes de que conocieran las horribles consecuencias de la “Solución Final”, Breuer publicó su obra “*Shaali Serufah*” (“Question, Burnt in the fire”) donde expone su postura teológica de lo ocurrido con las comunidades judías en Europa. En esta obra, Breuer centra su enfoque en el libre albedrío del ser humano, como aparece en los siguientes párrafos:

*“Lamentémonos nosotros alzando nuestra voz junto con Dios por la victoria de la violencia pagana sobre el juicio de Dios; Sobre las comunidades de la Torá destruidas; En la destrucción de las casas de estudio- Beit Midrash de Torá; Sobre la humillación al pozo sin fondo que perpetró la Torá; Sobre los mártires que fueron asesinados, cuya única falta fue que el nombre de Dios invocó a su pueblo; Por el abandono de los sabios de la Torá al cruel ridículo de la calle que se atreve a enfrentarse a la Torá de Dios; Para aquellos que fueron capturados en la guerra contra Dios ,los Mártires que sirvieron a los enemigos de Dios como esclavos; Sobre los hijos errantes de Abraham el amigo de Dios. Nuestra lágrima es una lágrima de Dios, pero ¿por qué las cosas tenían que rodar así? La pregunta se cierne sobre muchos labios, pero la respuesta ya está implícita en nuestro lamento compartido con Dios. Dios mismo no equipó al bien con el mismo poder terrenal que al mal. El mal es la persona que se dedica a un elemento terrenal que se convierte, como el sol, en su fuente de poder. Pero el bien es imponer autoridad sobre el elemento terrenal en el hombre, y sólo puede realizarse mediante la auto liberación de la voluntad humana guiada por la luz de Dios similar a los ciclos menstruales de la luna. Parece, aparentemente, que el mal es más fuerte del bien, e Israel es más débil que las naciones; Dios mismo, por el bien de la libertad humana, está coronado con menos victorias de los que no son Dios. De la libertad de los seres humanos y sus colectivos nacionales, y ante todo la libertad de los judíos y del pueblo judío, Dios espera la culminación de la creación, el equilibrio de la ley y del poder... Por el bien de la libertad del hombre, Dios dejó la creación inconclusa, además, defectuosa” (Breuer, 1942, p.126).*

En estas palabras de lamentación, Breuer incorpora su visión teológica sobre el problemático hecho de que Dios permite que el Mal en el mundo aparezca en toda su crueldad. Según Breuer, el precio de la libertad que Dios concedió a su creación es que el mal aparezca en el mundo con toda su fuerza, ya que éste está enlazado con todo lo terrenal y material. En cambio, el Bien puede aparecer en el hombre siempre y cuando logre derrotar a sus instintos más terrenales, optando por sus aspectos espirituales, vinculados directamente con la luz de Dios. Según Breuer, el ser humano puede acercarse a Dios, solamente si, por su propia elección, decide seguir sus caminos.

Como también se puede ver en la siguiente cita, Breuer elige dirigir la crítica sobre la realización máxima del mal, tal como se ha expresado en las acciones del régimen nazi durante la Shoá, hacia el ser humano en vez de hacia Dios:

*“La culpa de la catástrofe alemana no está dirigida contra Dios, sino contra la libertad humana. Podemos lamentarnos junto con Dios, pero solo nosotros podemos expiarnos. Esta es la respuesta de Dios para nosotros...Dupliquemos nuestra lealtad a la Torá y ayudemos a construir en la tierra de la Torá un pueblo de una Torá unida, fuerte y capaz de actuar. Si nuestra gente tiene el privilegio de elevar su gran dolor al dolor de Dios, entonces Dios le responderá cuando lo llame y nos llevara a la libertad y el honor... ¿De Dónde surgió la capacidad y posibilidad de los seres humanos de ser tan perversos y actuar con tanta maldad y causarse mutuamente un sufrimiento que no existe más difícil de ello? E incluso si el bien finalmente gana: quién los despertará a la vida nuevamente, aquellos que han caído demasiado pronto víctimas de aquel mal; ¿Quién sanará las almas, erigirá las almas que han sido sacudidas y colapsadas por el mal? Una pregunta milenaria, ya que Dios, el Creador, se escondió detrás de las leyes de la naturaleza para dejar espacio a la libertad humana, y la libertad humana prefirió la autogestión de las acciones humanas a la armonía del paraíso entre lo deseado y lo existente. Una pregunta milenaria, que de hecho no tiene sentido si*

*su deseo de exigir responsabilidades al amor de Dios y de criticar toda su capacidad. La pregunta tiene un propósito solo si evoca la observación y busca la respuesta en la humanidad que se ha extendido a lo humano”.* (Ibid., p. 127).

Como se verá a continuación, este enfoque también se expresará de cierta manera en algunas de las observaciones de Amital. En sus obras y ensayos, Breuer critica también a la Sociedad de las Naciones por el gran fracaso en:

*“Fallar a la justicia y la ley en la vida social. El fracaso de la Sociedad de Naciones humilló indefinidamente la visión de la justicia y también la convirtió en un espantapájaros entre las naciones. La terrible degeneración de la emoción por la justicia se ha extendido por todo el mundo y ha preparado el terreno para todas las fuerzas de la maldad que siempre reposan en el corazón del ser humano. Y no hace falta decir que la falta de justicia y el estallido de la maldad perjudicaron ante todo a una nación cuya existencia depende de la justicia, y solo de la justicia”* (Breuer, 1942, p.79)

El énfasis de Breuer en el fracaso de las naciones frente a la terrible injusticia cometida contra el pueblo judío durante la Shoá expresa su opinión de que, al final de cuentas, los eventos eran el producto del libre albedrío humano, lo que permitió en aquel entonces la mayor distorsión moral posible.

### **3.8 La Shoá como el Final de la Época del Exilio y el Inicio de la Redención**

El *Midrash* (Parte de la Torá oral que incluye los comentarios de los sabios del Talmud sobre los versículos de la Biblia) sobre el versículo *“Te responda el Señor en el día de angustia”* (Salmos 20:2), relata la siguiente metáfora:

*“Un padre atravesaba el desierto con su hijo. Ellos se dirigían a una ciudad muy lejana. Cansado del viaje, el niño le pidió al padre que le diera alguna señal para saber cuándo se acercaban a su destino final. En respuesta, el padre le dijo: ‘Esta será tu señal. Recuerda este signo. Cuando veas un cementerio, sabrás que la ciudad está cerca’. Así también Dios les reveló a Sus hijos que luego de sufrir horribles tragedias, muerte y destrucción, en este instante llegara la redención, como está escrito: “Te responda el Señor en el día de angustia”* (Tehilim Raba 20:2).

Este Midrash es mencionado varias veces por diversos rabinos de la ortodoxia en el contexto de la Shoá, ya que la metáfora del cementerio como señal del acercamiento a una ciudad es muy relevante al hecho de la proximidad de tiempo entre la gran destrucción y matanza del pueblo judío durante la Shoá y el renacimiento por el surgimiento de un estado judío en la tierra de Israel, así como las masivas olas de inmigrantes que llegaron a Israel de los cuatro confines de la tierra. Las fuentes talmúdicas que se dedican al análisis del fin de la época del exilio y del inicio de la redención y la

época mesiánica se basan generalmente en los distintos versículos bíblicos que tratan la descripción apocalíptica de “*Ajarit Hayamim*” -*El final de los días*. El Talmud, en el tratado Sanhedrin, dice: “*Dijo Ula: Dios quiera que al llegar el Mesías no estaré ahí para verlo*”. (Talmud, Tratado de Sanhedrin, Pág. 98).

El rabino Abraham Azulay (1570-1643) aclara en su libro “*Jesed LeAbraham*” cuál es el temor mencionado en el Talmud con respecto a la época en la que el Mesías se avecina:

*“Al final de este exilio, cerca del tiempo del fin, los problemas se fortalecerán para Israel tan severamente hasta que odiaran sus vidas y dirán a las montañas que los cubran y a las colinas dirán que caerán sobre ellos de las grandes tribulaciones que les rodearan de cada lado y girarán y engendrarán dolor hasta que los padres no se vuelvan hacia sus hijos y cualquiera que se encuentre a sí mismo para tener un botín, un héroe y un invicto será llamado”.* (Azulay, 1:17).

Uno de los rabinos ultraortodoxos que dedicó todo un libro a comprobar que el gran sufrimiento del pueblo judío durante la Shoá es el resultado del final del exilio y del hecho que el pueblo no ha regresado a la Tierra Santa de Israel es el rabino Isasjar Shlomo Taichtal (1885-1945).

Taichtal, uno de los grandes rabinos jasídicos de Hungría antes de la Segunda Guerra Mundial, nació en 1885 en Hungría y estudió en Presburgo (ahora Bratislava, capital de Eslovaquia). Sirvió como rabino y maestro de enseñanza en la pequeña comunidad judía en la ciudad curativa Fischtian, en el distrito de Nitra, en el oeste de Eslovaquia. Antes de la guerra, Taichtal había ganado fama por sus libros anteriores, que incluían su “*Mishné Sajir*”, comentarios basados en jasidismo sobre la Torá. También revistaba como uno de los jueces de las comunidades de Muncaz en Hungría. Taichtal fue parte de la dinastía de Muncaz y como seguidor de los Rebbes de Hungría, incluyendo a Yoel Teitelbaum, se oponía al movimiento sionista moderno. En 1936 publicó en el periódico “*Yiddische Zeitung*” un artículo en que apoyaba la opinión del gran rabino de Muncaz de que la reconstrucción de la Tierra de Israel era blasfema e impurificaría la tierra santa. En 1942, huyó de Eslovaquia a Hungría ante el horror de la ocupación nazi.

Los acontecimientos de la Shoá lo llevaron a reexaminar sus puntos de vista. Por primera vez, según su testimonio, comenzó a profundizar en los temas del exilio y la redención. Durante sus días en el gueto, el Rabino Taichtal escribió, en su escondite en una azotea, el libro “*Em Habanim Semejá*” (“La madre de los hijos está contenta”), un libro que refleja su completo cambio de opinión acerca del sionismo como consecuencia de los horrores de la Shoá, respaldando el sueño sionista moderno y criticando a todos aquellos líderes ortodoxos que se oponían a la idea del regreso del pueblo judío a su tierra santa lo más pronto posible. Taichtal dedicó sus últimos días a justificar su cambio de opinión sobre el sionismo apoyándose en el punto de vista jasídico y en las fuentes de la Torá, el Talmud y el

pensamiento judío clásico, citando cientos de fuentes sólo de memoria. En la primavera de 1944, los húngaros comenzaron a enviar a los judíos a los campos y el rabino Taichtal, que se enteró de que los envíos de Eslovaquia se habían detenido mientras tanto, decidió huir de regreso a Eslovaquia. En septiembre de 1944, después de la represión de la revuelta eslovaca, él y otros judíos fueron transferidos de los restos de su comunidad al campo de Sard y de allí a Auschwitz. Según uno de los testimonios de su muerte en 24 de enero de 1945, los nazis pusieron a sesenta personas en un vagón del tren hacia Auschwitz y, al cabo de un largo tiempo, un nazi entreabrió la puerta un poco y arrojó un único pedazo de pan para que los allí aprisionados se maten entre sí por conseguirlo. Ante esto, Taichtal protestó fuertemente y los soldados de la SS lo mataron a golpes delante de todos. Sus últimas palabras fueron para darle fuerza a los judíos, para que no pierdan su esperanza ya que pronto Dios los retornaría a Sion.

El libro *“Em Habanim Smejá”* donde detalla Taichtal todos los argumentos por los que decidió cambiar radicalmente su postura ultraortodoxa y extremista contra la inmigración a la tierra de Israel, basándose en las diversas y variadas fuentes del tesoro de la sabiduría judía a lo largo de los siglos, fue publicado en el año 1942. En la introducción del libro escribe lo siguiente en cuanto a su radical cambio de posición:

*“Y confesaré la verdad y mencionaré mis pecados, que también consideraré como algo repulsivo este proceso de la reconstrucción de la tierra de Israel, porque así escuché de muchos judíos ultraortodoxos y es lo que había inculcado en mi corazón, ya que no me interesaba el tema en absoluto porque estaba preocupado por la enseñanza de los estudiantes y de componer ensayos... Y fue sólo después de que hemos sido golpeados en el exilio que observé e me ilumino al Creador, que tuve un error en mi mano y en la mano que se opuso a esto. Y confieso y digo, como señalamos en el Talmud por algunos de nuestros grandes sabios, que confesaron y dijeron: Cosas que les dije, un error era en mis manos.”* (Taichtal, 1983, p.21).

Taichtal era muy consciente de la magnitud del hecho que un líder espiritual de la ultra ortodoxia como él cambie por completo de posición sobre el proceso sionista y por lo tanto enfatiza el hecho de que esto es algo legítimo y que tiene sus antecedentes en la literatura rabínica clásica. La principal razón por la cual ocurrió este cambio drástico de opinión es la tan difícil realidad en la que se encontraba el pueblo judío durante la Shoá, tal como Taichtal lo señala:

*“Y también si hubiese la reconstrucción de la tierra de Israel ocurrido antes, y con la aceptación y participación de todo el pueblo de Israel, Ya estaría la tierra construida e preparada para que la gran parte de los habitantes en el exilio se unan en ella, salvando así una gran parte de nuestros hermanos hijos de Israel que han sido asesinados en nuestros días y por causa de nuestro pecado, que si esto estarían ya en la tierra de Israel. Y ahora, ¿quién*

*tiene la responsabilidad de esa sangre kosher derramada por nuestras varias iniquidades hoy? Al mi parecer, todos aquellos lideres que han prohibido a los judíos participar en la construcción de la tierra, no podrán decir que "Nuestras manos no han derramado esta sangre", ya que estaba en nuestras manos la posibilidad de salvar a miles de miles de judíos que han muerto por causa de nuestra culpa, inclusive han muerto en muertes anormales, miles y decenas de miles de ellos." (Ibid. p.18).*

En la sección que trata el enfoque de la Shoá como castigo Divino, la aparición del sionismo era mencionado como algo muy negativo y uno de los pecados que llevaron al peor de todos los castigos. En este enfoque, Taichtal en su gran agitación ideológica, como se refleja en su libro, vio al movimiento sionista como el que hubiera podido salvar la vida de millones de judíos y el grave pecado era, precisamente, del liderazgo espiritual ultra ortodoxo que, si hubiera entendido el peligro en que está el pueblo con la toma de poder de los nazis en Europa, hubiera respaldado el sionismo y alentado a la gente a unirse activamente al proceso sionista y emigrar a la tierra de Israel, salvando así a millones de víctimas judías. No hay duda de que el enfoque de Taichtal, y su publicación a medida que se desarrollaban las cosas, requiere un gran coraje espiritual y de liderazgo, que, en mi humilde opinión, aunque sea inconscientemente, puede haber influido de una manera u otra y haber servido como fuente de inspiración para el coraje espiritual y de liderazgo de Amital.

Más adelante en el libro, describe Taichtal la tragedia de los judíos que quedaron en aquel entonces sin liderazgo responsable:

*"Y también digo que ahora, después de la conmoción y la vergüenza en la que han caído nuestros hermanos de Israel, la tierra se ha derrumbado bajo nuestros pies, y millones de nuestros hermanos israelitas aquí en los reinos de Europa, algunos de los cuales derramaron su sangre como agua, y otros que quedaron como mástil en la parte superior del barco sin protección sobre sus cabezas ni suelo bajo sus pies. Y son como un barco solitario en las olas del mar de angustia, y no saben hacia donde se dirigen y ni cuál es su destino - es simple y claro que no están ciertos aquellos santos sacerdotes que estaban en contra del asentamiento en la tierra, sino que la razón estaba con aquellos grandes instructores que estaban a favor del asentamiento y de la reconstrucción." (Ibid. p. 98).*

Es muy interesante y singular el proceso interno de cambio de opinión que Taichtal atestigua que le ha ocurrido frente a la realidad y a los eventos históricos que ha vivido junto a las comunidades judías en Europa hasta tal punto de permitirse culpar a todos aquellos rabinos que se opusieron al sionismo y a la inmigración a la tierra de Israel, todos ellos rabinos y lideres de los que, en su juventud, él había sido discípulo y seguidor de su ideología, ya que al principio de su vida había sido anti-Sionista, pero al ver la destrucción de comunidades enteras en Europa llegó a la conclusión que estaba equivocado y fuertemente apoyó de forma religiosa la causa del establecimiento de un estado judío en

la tierra de Israel. En adición a los argumentos racionales que son puro resultado de la realidad en que vivió, Techtel menciona también un argumento místico que ve la Shoá como el final del largo periodo del exilio:

*“Y en el libro "La eternidad de Israel" (Capítulo 26), de nuestro Rabino Maharal de Praga, explico sobre la razón de las angustias- Es señal del inicio de la época del Mesías que aparece con la ausencia antes de lo existente, y cuan más grande sea la ausencia así de grande será la apariencia que nos revelara el Eterno en el tiempo de la redención. Y por esto viene nuestro descenso, ya que somos la nación elegida, cansada del exilio antes de que lleguemos al reposo y a nuestra herencia, y este último está muy pesado según el constante buen valor absoluto que crece después de él. Después de todo, según ellos, es una cuestión natural que antes de nuestra gran presencia es necesario que llegue una gran ausencia, como ocurre en la naturaleza de cada realidad” (Ibid., p. 65).*

Taichtal cita la explicación metafísica del Maharal de Praga, Rabí Yehudá Loeb (1525-1609) quien, en sus libros, utiliza varias veces términos filosóficos clásicos en contextos teológicos y místicos. Según Taichtal, la “ausencia” que generalmente está relacionada con la oscuridad y un gran vacío, es un fenómeno que aparece siempre antes de una gran “revelación” de algo colosal y eterno y esto es lo que precisamente ocurría en los tiempos oscuros de la Shoá, que implican el hecho de que muy pronto se revelaría al pueblo y al mundo entero el gran fenómeno de la redención con la llegada de la tan esperada época mesiánica. La Shoá es la abolición de la existencia en el exilio, para que se pueda crear una nueva forma de existencia: la existencia nacional en la Tierra de Israel.

El principal rabino y líder espiritual ortodoxo que representa la postura de que la Shoá es, en realidad, un proceso necesario para acabar con el largo periodo de miles de años de vida judía en el exilio es el rabino Tzvi Yehuda Kook, hijo del gran rabino Abrahaam Hacoheh Kook y fundador del movimiento político de la ortodoxia sionista junto a varias de sus instituciones. Tzvi Yehuda Kook nació en la ciudad de Zoimal en el distrito de Kobane de Lituania en la noche del Seder de Pascua, abril 1891. Kook Emigró con su familia a la tierra de Israel cuando era adolescente. Estudió en el *Yeshivá* Torát Haim en Jerusalén y, más tarde, dejó la *Yeshivá* y pasó a estudiar Torá con su padre Abraham Isaac Hacoheh.

Antes de la Primera Guerra Mundial, estudió filosofía en la Universidad de Halbstadt durante unos dos años y, después de que su padre quedara atrapado en Europa debido a la guerra, se unió a él. Durante muchos años de su vida, se dedicó a estudiar, editar y organizar los varios escritos filosóficos y cabalísticos de su padre. Después de la muerte del rabino Harlap, se desempeñó como jefe de la gran *Yeshivá* de “*Merkaz Harav*” en Jerusalén que, bajo su liderazgo, se convirtió en un centro vibrante,

atrayendo a muchos jóvenes religiosos, principalmente del movimiento sionista ortodoxo ideológico *Bnei Akiva* (el principal y más grande movimiento juvenil de la corriente sionista ortodoxa).

Tzvi Yehuda estimulaba a sus estudiantes a que se involucrasen en la vida cotidiana del joven estado judío y así es que de la *Yeshivá* Merkaz Harav salieron la gran mayoría de los líderes del movimiento sionista ortodoxo de *Gush Emunim*, al que el Rabino Zvi Yehuda sirvió como líder espiritual. También alentó la actividad del movimiento "*El Ami*" para traer a la tierra de Israel a los millones de judíos rusos y sus estudiantes se hallaban entre sus principales activistas. Puede decirse que, en virtud de él y sus estudiantes, fueron creadas muchas de las altas *Yeshivot* sionistas, la mayoría de los asentamientos e incluso las escuelas preparatorias premilitares. Murió después de una larga enfermedad en la fiesta de Purim, en marzo de 1982. Tzvi Yehuda no sistematizó su pensamiento sobre la Shoá en ningún escrito; sin embargo, algunas de sus conversaciones, las clases que impartió y los artículos que escribió en diferentes circunstancias -consistentes y complementarias entre sí- resumen sus posiciones sobre el tema.

Las pláticas y los sermones que impartió junto con los artículos que escribió aparecen en los libros "*Lenetivot Israel*" (1978) y "*Sichot HaRav Tzvi Yehuda on the Toráh*" (1979).

El punto de partida de Tzvi Yehuda Kook con relación a la pregunta donde estaba Dios en la Shoá es recordar y reconocer la gran diferencia que existe entre el nivel de comprensión del ser humano y su punto de vista - muy limitados, - y el punto de vista del Creador que es infinitamente amplio y profundo en relación con toda la realidad de este mundo, inclusive y especialmente en el contexto de todos los acontecimientos históricos que suceden. En el siguiente párrafo, tomado de la primera parte del libro "*Sichot HaRav Tzvi Yehuda*" de una de las pláticas que dio a sus estudiantes en 1966 sobre el tema, enfatiza lo siguiente:

*"A veces hay situaciones en la vida humana en las que el liderazgo de Dios no se entiende, y luego se viene con dificultades y quejas sobre el creador del mundo. La crítica sobre el Creador es el pecado mayor que se deriva de la falta de fe en la supervisión de Dios. Inclusive las preguntas sobre la Shoá pueden también como una queja sobre el Creador. Todo viene en el secreto del Creador. Todo el orden del liderazgo Divino no es entendible para nosotros. Hacer investigaciones sobre la Shoá es un acto infantil, ya que solo con gran cuidado y por madurez espiritual se puede abordar este terrible asunto. En primer lugar, hay que tener en cuenta que hay una diferencia entre la cuenta Divina y la cuenta humana. Comprender la Revelación Divina en el mundo en todos los territorios, la Revelación Divina en la naturaleza, y no menos de esto la revelación Divina en la historia, de generación a generación, y la fe en el liderazgo y en la contabilidad de Dios. Y al mismo tiempo tener en cuenta lo que está escrito en libro de Isaías cap. 55: "Porque Mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son Mis caminos, dice el Señor". La debilidad en la fe y la cosmovisión conduce a una medición del liderazgo Divino de acuerdo con el estándar de nuestro entendimiento, que es limitado y no puede percibir el liderazgo del rey de todos los universos. Nuestra cuenta es una cuenta humana, una cuenta vana, frente a la cuenta de Dios que es una*



*cuenta de generaciones. Hay grandes y terribles asuntos que abrazan los brazos del mundo, y no estamos calificados para entenderlos y preguntar sobre ellos. Sucede y una persona olvida que nuestro interés no depende de la medida en que podamos elevarnos y encontrarnos con las cuentas de Dios. No es tan fácil elevarse a este grado. Por lo tanto, había personas que han perdido su fe como resultado de la Shoá, ya que no podían estar a la altura de la verdadera comprensión de Dios. Por supuesto, ellos deben ser entendidos, ya que como los sabios dijeron de Job: "Ningún hombre debe ser juzgado por su dolor" (Tzvi Yehudá., p. 7-13).*

La intención de Tzvi Yehudá Kook aquí no es cuestionar el modo en que se abordan los desafíos teológicos derivados de la Shoá, sino alertar sobre la necesidad de comprender que el abordaje del tema debe pasar por una visión Divina libre de consideraciones humanas limitadas, siendo muy pocos quienes pueden lograr semejante visión y comprensión. Este énfasis es, para Tzvi Yehudá, una importante y necesaria introducción al abordaje que el rabino quiere revelar en el contexto de la explicación teológica de la Shoá, tal como leemos en el siguiente párrafo:

*“El Creador del mundo dispuso la historia para que por un tiempo estaremos en el exilio, y luego rota las razones para que en un proceso que dura varias generaciones, todo Israel comience a surgir... Los judíos se enamoran del exilio y se niegan a emigrar a Eretz Israel. Pero el exilio nunca puede durar para siempre. Cuando llega el tiempo de la redención, hay complicaciones, y gran parte del pueblo de Israel está infectado con el "alquitrán del exilio". Así es el hecho: muchos judíos se han acostumbrado a las impurezas del exilio y se niegan a abandonarlo; e incluso los grandes justos a veces se asocian con el exilio y la impureza. Luego comienza un tratamiento interno profundo y oculto de purificaciones de esta impureza, cirugía y laceración. Todos los millones de Israel son juntos como un cuerpo, un organismo, y cuando se retrasa su recuperación debido a su adhesión a la tierra de las naciones, es necesario un cruel análisis Divino. Es hora de que Israel regrese a su tierra, pero como algunos de ellos son reacios a hacerlo, no hay otra manera que llevarme de que “Y extendió la forma de una mano, y me cogió por una guedeja de mi cabeza” (Ezequiel 8: 3), para llevarlos a Eretz Israel a fuerza. Cuando llega el final de los días, y no hay quien lo reconozca, aparece una brutal cirugía Divina del desapego del exilio. Esta no es una cuenta con fulano y mengano, ya que esto es el secreto Dios, el secreto de las almas, sino más bien una cirugía en el sentido general, debido a la realidad de “También despreciaron la tierra deleitable (Salmo 106:24), una cirugía que lleva a la gente a desconectarse del exilio y regresar a la tierra de Israel, el lugar de nuestras vidas”. (Ibid.)*

Tzvi Yehudá Kook compara aquí a la Shoá con un proceso quirúrgico necesario para curar enfermedad muy peligrosa y fatal como -según él- es la vida del pueblo judío en el exilio. Este terrible fenómeno histórico era la única manera por la que pudo ponerse fin a la gran infección en la historia del pueblo que era la vida judía en el exilio y su larga separación de su tierra prometida: también es lo que posibilita, a continuación, la aparición del proceso de redención. Obviamente, Tzvi Yehudá Kook, como Taichtal, ve el sionismo de manera muy positiva ya que representa el hecho que, después de

miles de años de exilio, el pueblo judío decide levantarse y actuar activa y políticamente para cambiar su destino hacia una libertad nacional y justa al igual que el resto de las naciones.

En este contexto, resulta muy relevante a la postura de Tzvi Yehudá Kook el midrash antes mencionado sobre el padre y el hijo que estaban en camino, ya que el cementerio que está muy próximo a la ciudad simboliza más que nada el hecho que la Shoá -que representa el más grande cementerio judío que existe- es la más clara indicación que estamos muy cerca, según Tzvi Yehudá Kook, de la entrada a la ciudad que, en la metáfora, simboliza la redención, representada por la gran inmigración de millones de judíos a la tierra de Israel y el establecimiento de su estado independiente en un plazo muy próximo.

Como ya dijimos, en esta sección de la investigación en la que se han presentado las diversas posturas teológicas hacia el tema de la Shoá dentro de la corriente ortodoxa, hemos hecho referencia solo a aquellas personalidades con una visión basada en la Torá, es decir, que las fuentes básicas que los guían en su pensamiento y con las que se hallan comprometidos son las de la literatura rabínica de los sabios de la época talmúdica y los de la literatura rabínica clásica post talmúdica.

Obviamente, en el pensamiento judío contemporáneo existen muchísimos otros pensadores y enfoques importantes -cuya referencia es más académica y filosófica- **que no están comprometidos con textos y conceptos ortodoxos**, como por ejemplo los siguientes:

- Richard L. Rubinstein (1924-2021). En su libro *“Después de Auschwitz”* argumenta que la Shoá pone fin al judaísmo tradicional y que ya no hay más lugar para la fe en un Dios que redime. (Rubinstein, 1966).

- Emil Fackenheim (1916-2003). Una de sus principales ideas acerca de la Shoá es la aparición de un nuevo mandamiento en la tradición judía, el número 614, que dice.

*“Está prohibido a los judíos acordar victorias póstumas a Hitler. Se les ordena sobrevivir como judíos, para que el pueblo no perezca”*. (Fackenheim, 1987).

- Emmanuel Levinas (1906-1995). Tras la Shoá, enfatizó la comprensión filosófica de la necesidad de un cambio radical en la ontología filosófica del Occidente, de modo que, en vez de centrarse en el “yo” y el “existente” finito, es preciso centrarse en el “otro” y en el “infinito” de tal manera que la obligación principal del “yo” no sea ser auténtico y leal a sí mismo, sino ser responsable por el destino del “otro” que es infinito (Levinas, 1961).

-Martin Buber (1878-1965). En su referencia al tema del lugar de Dios en la Shoá centró su enfoque en el hecho que el pueblo judío debe continuar en la espera de la próxima revelación de Dios a su pueblo (Buber, 1972).

-Elie Wiesel (1928-2016). Expreso la idea que la Shoá quedará como un misterio inexplicable; sin embargo, es importante reconocer que Dios ha sufrido junto con su pueblo (Wiesel, 1995).

Todos estos pensadores -y varios más- son muy importantes y significativos para entender de manera amplia y profunda la reacción del pensamiento judío frente la Shoá y sirven como una prueba incontrovertible de que la intensidad de la preocupación por la filosofía judía después de la Shoá y su estudio no disminuyó y, quizás, al contrario, se intensificó. En este contexto puede considerarse la realización de lo establecido por Fakenheim en cuanto a la idea del mandamiento 614. Tampoco en esta área otorgó el pueblo judío la victoria a los nazis.

Sin embargo, tal como se indicó anteriormente, dado que este estudio trata con el enfoque único de Amital, que pertenece a la corriente ortodoxa, no hubo una referencia profunda y detallada aquí a los enfoques que no pertenecen a esta corriente.

A continuación, se presentará la postura de Amital acerca del fenómeno de la Shoá, tomando en cuenta también su relación a estas seis diferentes visiones teológicas, a través de sus variadas referencias sobre el tema.

#### 4. Enfoque del Rabino Amital ante el Fenómeno de la Shoá

Antes de analizar y profundizar en la postura teológica de Amital sobre la Shoá, es importante señalar que Amital no escribió un texto específico sobre el tema, por lo que fue necesario realizar una intensa labor de búsqueda y recolección de las cientos de referencias a la Shoá en los distintos libros y artículos que sí escribió, así como en los cientos o quizás miles, de pláticas, discursos y clases que impartió en su *Yeshivá* al igual que en muchas otras y variadas ocasiones durante los más de sesenta años de su tarea educativa y rabínica.

Como dijimos, algunas de sus pláticas y conversaciones aparecen en el sitio web de la *Yeshivá* <https://www.etzion.org.il/he>. Hay traducción al inglés de algunos de los materiales en <https://www.etzion.org.il/en>.

La falta de una obra estructurada y sistemática de Amital sobre la Shoá -como también sobre otros temas histórico- refleja algo muy característico de su personalidad y su cosmovisión teológica en general.

Para poder entender exactamente a que remite esta característica de Amital en este contexto, utilizare la distinción que Schweid propone en su libro *“Wrestling Until Day-Break”* entre una referencia que es totalmente filosófica teórica de las cuestiones religiosas y teológicas y una experiencia religiosa humana y personal que es inicial y que crea una postura conceptual que es primaria y constituyente. (Schweid, 1990, pag.20).

Amital al referirse a la Shoá como a otros temas históricos y religiosos que forman parte de su biografía, no lo hace con ánimo teórico y filosófico que, muchas veces, exige distanciarse totalmente para considerar las cosas de manera objetiva y neutral. En este aspecto, Amital es completamente consciente de que su postura también es, en realidad, el resultado directo de sus propias vivencias. Además, Amital es consciente también de su función como educador y, a menudo, elige transmitir sus posturas y enfoques de modo pedagógico. De ello se deduce que sus perspectivas, tal como elige compartirlas abiertamente, sobre los acontecimientos de la realidad son producto de una combinación entre su experiencia personal religiosa y existencialista y su perspectiva educativa.

Otro denominador común de las citas relevantes a los acontecimientos del pasado reciente pasado y de la actualidad es su gran conciencia histórica y la importancia que otorga a compartir esta conciencia.

En resumen, los tres aspectos que es preciso tomar en cuenta al analizar las diferentes citas de Amital sobre el tema, son:

1. Su enfoque a menudo se deriva de una concepción existencial y de lo que experimentó en su vida.
2. Sus palabras suelen ser pronunciadas desde su conciencia de ser educador.
3. En su cosmovisión se percibe hasta qué punto está advertido de su conciencia histórica.

La siguiente cita de Amital sobre la Shoá es un buen ejemplo de la combinación de estos tres aspectos en sus palabras:

*“He visto la Mano del Creador claramente en la Shoá, simplemente no entendí su significado. Era tan obvio, tan anormal, tan antinatural, tan ilógico. La Shoá ha penetrado profundamente en la conciencia del pueblo, incluso si no siempre está consciente de ello. Veo el impacto de la Shoá en todo: en el intento de escaparse del judaísmo, en el regreso hacia él, en el extremismo político de la derecha y de la izquierda. Espero y creo que existe una autocorrección interna, y que los sufrimientos purifican, y aunque hay muchas cosas que parecen negativas, el pueblo de Israel se está autocorrigiendo. Con el tiempo, el reverdecido de la congregación de Israel se revelará en su internado”* (Amital, 2014 d).

En estas palabras de este importante discurso, que se analizara a continuación en más detalle y en profundidad, se refleja como integra Amital su experiencia personal de lo que ha sentido y vivido teológicamente durante la Shoá. Su enfoque educativo que el extremismo político de la sociedad israelí en los días en que impartió su discurso es, en su opinión, una de las ondulaciones causadas por la Shoá -que enseña que la sociedad está pasando por un proceso de auto aclaración significativo que eventualmente llevara a una gran auto reparación

Se percibe claramente en este párrafo la conciencia histórica de Amital, quien expone una visión histórica de acontecimientos actuales, identificando en ellos procesos de honda significatividad en la sociedad y sus probables resultados. El contexto de este discurso, en el cual enfatiza Amital que en su opinión la Shoá ha dejado sus huellas en todo lo que ocurre en la historia contemporánea del pueblo a partir de la Segunda Guerra Mundial, es el de haber sido impartido en una de las conmemoraciones anuales que realizaba Amital de su llegada a la tierra de Israel después de sobrevivir el infierno de la Shoá. Además de su decisión de cambiar de apellido, como mencionado anteriormente en su biografía, también cambió su fecha de cumpleaños por la fecha en que inicio su vida en la Tierra Prometida. Cada año, al conmemorar esta nueva fecha de cumpleaños, compartía con sus seres más queridos, sus experiencias infantiles en Europa junto con lo que vivenció como joven sobreviviente y como participante activo en la formación de la nueva entidad política judía que surgió entre las naciones, en la tierra de Israel. En cierta manera, Amital analiza y comparte las experiencias de su historia personal como un reflejo de la historia del pueblo judío y viceversa.

Como introducción al análisis del abordaje teológico de la Shoá de Amital y su referencia a los distintos enfoques presentados en el capítulo anterior, es importante analizar previamente su visión acerca de la providencia Divina en la historia en general y acerca de cuán capaz es el hombre de reconocer y comprender los movimientos de Dios en los acontecimientos terrenales. Luego del análisis de su cosmovisión teológica de la historia en general, se analizará su postura hacia cada uno de los seis enfoques presentados arriba, a través de sus diferentes referencias a estos enfoques. Al completar el análisis de sus diversas referencias y reservas de los seis diferentes enfoques teológicos, se analizará su visión teológica personal del fenómeno de la Shoá.

#### **4.1 Amital y la Intervención Divina en la Historia**

Según el párrafo citado arriba en el cual Amital comparte su visión que *“ha visto la mano del Creador claramente en la Shoá”* es evidente que Amital estaba de acuerdo con el hecho de que el hombre puede reconocer la intervención Divina en los sucesos históricos. En otro discurso que impartió a sus estudiantes en 1993, dijo lo siguiente:

*“Aquel que carece de conciencia histórica, que sólo ve el presente y se separa del pasado, es incapaz de señalar el futuro y también ve el presente distorsionado. Hoy vivimos en una generación de "contemporaneidad". “Paz ahora”, “Mesías ahora”, “Terrorismo ahora”, “Tranquilidad ahora”. No podemos ver lo que pasará mañana. Todo se juzga por lo que sucede hoy. Hoy está tranquilo, también mañana. Hoy hay terrorismo, también mañana. Hoy hay paz, mañana habrá paz. Esta es una generación con una conciencia histórica defectuosa. El que no puede ver el pasado, no puede ver el futuro y no puede comprender la mano de Dios.”* (Amital, 1993, p. 92-93)

Amital relaciona aquí entre la necesidad de obtener una alta conciencia histórica y el hecho de poder comprender la intervención Divina en la historia. Cuanto más amplio es el panorama histórico del hombre, más posible le será visualizar la providencia de Dios en los sucesos históricos. Esta postura de Amital sobre la posibilidad y necesidad de reconocer la mano de Dios en los acontecimientos históricos, la obtuvo, como el mismo señala, del gran rabino Abraham Isaac Hacoen Kook cuyo pequeño libro sobre su filosofía, lo acompañó en sus momentos más difíciles durante los años de la Shoá. En un famoso artículo que escribió en el año 1960 sobre la relevancia de la filosofía de Kook en su generación, escribió:

*“Sólo una persona que esté dispuesta a aceptar una gran fe, en el llamado constante del rabino Kook, en el aspecto de " Acerquen la grandeza de Dios ", la fe en la santidad de la congregación del pueblo de Israel, en su alma Divina, en la constante intervención Divina en*

*la historia del mundo, en la mano de Dios que dirige los movimientos espirituales de la nación israelí. En la falta de casualidad de todas las manifestaciones de la historia israelí, en la aparición del Espíritu Santo a sus filas en la casa de estudio de los grandes sabios de todas las generaciones, sólo aquellos cuyos corazones están abiertos a todas las manifestaciones de fe encontrará paz mental en las luces sagradas del rabino Kook. Solamente para quien guarda esta fe estarán abiertas las puertas de par en par". (Amital, 1974 ,p. 115).*

Entre los diversos aprendizajes que Amital menciona como muy relevantes en la filosofía de Kook para la generación de la segunda mitad del siglo veinte, esta la importancia de mantener la fe en el hecho que Dios interviene en la historia mundial general tal como lo hace en los acontecimientos históricos del pueblo de Israel.

A continuación, algunos de los comentarios explícitos de Amital contrapuestos a quienes se niegan a ver en los acontecimientos históricos una intervención Divina:

*"El Talmud dice que " La destrucción de Jerusalem, no vendrá sino porque los sabios han puesto sus enfoques solamente en la ley de la Torá y no en el más allá de la ley... La destrucción viene cuando uno convierte la Torá en apenas "ley" perdiendo así su aspecto de valores, lo que es "el más allá de lo que requiere la ley en sí. Recientemente, se ha hablado de que el Vaticano no reconoce al Estado de Israel. Esta ignorancia tiene un elemento en la fe cristiana. Cuando nació el reino de Israel, sus umbrales se sacudieron. ¿Quién puede apreciar el significado, histórica y meta-históricamente, de la llegada del primer ministro israelí a Polonia cincuenta años después de la Shoá, y el ejército polaco agitando sus armas en su honor y aceptándolo en honor a los reyes? ¿Alguno de los miles de judíos que perecieron en la Shoá soñó con tal posibilidad?*

*Quien ve solo el lado halájico de la ley sin el lado del gran valor histórico y meta-histórico de aquellos valores, es el que se sostiene únicamente en la "ley de la Torá" y no en el "más allá de lo que requiere la ley en sí" y por lo tanto trae destrucción" . (Amital,2022, p. 110).*

Amital cita en esta plática las palabras del Talmud (Bava Metzia pag.30) que propone una explicación diferente de las varias que aparecen a lo largo del Talmud sobre la razón por la que fue decretada la destrucción de Jerusalem y del Templo. Según la explicación más simple, el hecho que los líderes espirituales de aquella época se regían sólo por la letra de la ley sin tratar de comprender el valor y las consideraciones morales que encierran es lo que causó el decreto celestial de la destrucción. Amital sugiere que quienes se niegan a ver la mano de Dios en distintos eventos que suceden en la actualidad son comparables con aquellos cuya fe en la Torá arraiga sólo en las leyes, despojándola de todos sus amplios y profundos valores y su valiosa pedagogía. En este contexto, Amital cita el dicho talmúdico que dice que este tipo de observancia estrecha, que minimiza en gran medida a la Torá y a su significado amplio y profundo- es la que trajo, a fin de cuentas, la destrucción de Jerusalem. Otro ejemplo, referido a los acontecimientos de la guerra de Yom Kipur aparece en el siguiente párrafo:

*“De esta manera, la voluntad de Dios fue revelada a su pueblo durante la Guerra de Yom Kipur, cuando con la ayuda de Dios derrotamos a nuestros enemigos. “Me libró de mi enemigo poderoso y de los que me aborrecen que más fuertes son que yo” (Salmos 18,18). Al comienzo de la guerra, nuestros enemigos nos aborrecieron, pero al final Dios aborreció nuestras manos y los vencimos. Muchos de los tanques utilizados por los ejércitos enemigos fueron capturados intactos y en buenas condiciones. La Unión Soviética, una de las dos potencias de la época, estuvo a punto de intervenir en la guerra, pero al final por la gracia de Dios, este escenario de horror no se produjo. El conocimiento “Porque el Señor se complace en Su pueblo; heroseará a los mansos con la salvación” (Salmos,149:4) se reveló en los resultados de la guerra y su curso. El Midrash enseña que Dios cambia el orden mundial y realiza milagros y maravillas cuando desea la redención de Israel. Experimentamos estos milagros y maravillas incluso en tiempos difíciles. La guerra de Yom Kipur estuvo acompañada de un sacrificio doloroso: miles de muertos, miles de familias en duelo y muchos heridos. A veces es difícil cantar, pero desde un punto de vista histórico no hay escapatoria al entendimiento de que Dios desea la salvación de su pueblo. Hasta la corrección total del mundo entero, siempre habrá personas cuyos movimientos redentores no les traerán alivio. Y, sin embargo, uno tiene que ver las virtudes que surgen, desde el 5 de Iyar, hasta la realización de lo escrito “Me sigue librando, por cuanto se complace en mí (Salmos 18,20)”. (Amital,1974 a.).*

Como ya se dijo en el capítulo de su biografía, después de la guerra de Yom Kipur, Amital publicó *“Desde las profundidades hacia las ascensiones”*, cuyo principal propósito era alentar a la población de Israel tras la gran sorpresa de aquella terrible guerra y sus resultados. La gran mayoría de los argumentos e ideas que aparecen en el libro apuntan a la necesidad de interpretar los acontecimientos de aquel entonces como resultado de la intervención Divina, como aparece en el siguiente párrafo:

*“Está prohibido ver esta guerra como veíamos los problemas en los días del exilio. Hay que ver la magnitud de la hora, en su dimensión bíblica, y esto sólo se puede ver en una visión mesiánica. Si uno retrocede y respira después de dos mil años de exilio una atmósfera bíblica, esto sólo es posible a la luz de Mesías. Estas tres cosas: la guerra que vino en el contexto del avivamiento de Israel, la universalidad de la guerra, las dimensiones de la gran salvación, y si también agregamos el hecho de que esta guerra estalló en Yom Kipur, todo esto refleja el hecho de la dimensión mesiánica de la Guerra de Yom Kipur” (Amital, 1974, p. 22-24).*

En este capítulo del libro, Amital detalla la singularidad de esta guerra y las diferentes características que justifican la necesidad de considerar a esta guerra (al igual que a la Guerra de los Seis Días) en una misma perspectiva bíblica. La interpretación de los eventos históricos por medio de la comparación con los relatos y profecías que aparecen en la Biblia es algo muy común en la metodología teológica-educativa de Amital. Varios de los discursos y clases que impartió se basaban en la porción semanal del Pentateuco que se leía esa semana y una de las características de estas clases



era resaltar y extraer los distintos mensajes filosóficos y teológicos de los relatos y enlazarlos con la actualidad del momento.

En uno de sus comentarios sobre el dramático y emocionante encuentro entre Jacob y José después de muchos años, durante los cuales Jacob pensaba que su hijo estaba muerto (como aparece en los últimos capítulos de Génesis), dijo Amital:

*“Una persona debe atribuir a Dios cada evento importante que le sucede, y Jacob quería dirigir su amor a José hacia el Creador, y por lo tanto dijo el versículo "¡El Creador es uno!". Cuando Jacob se reunió con José, se dio cuenta de que todas las tribulaciones que su familia había soportado – el odio de los hermanos, la venta de José, etc. – eran parte del plan de Dios para traerlo a Egipto y mantener el pacto con Abraham, y al estar frente a este maravilloso y complicado cumplimiento del plan Divino, clamó de su boca las palabras: "¡El Creador es uno!" –es decir, que controla su mundo y planifica su historia” (Amital, 1992).*

En esta cita Amital subraya que del hombre de fe se espera que considere cada suceso de su vida como guiado por “la mano de Dios” y, si esto ocurre con los acontecimientos personales de la vida privada de las personas, más aún lo será en los acontecimientos históricos globales.

Hay una regla para la interpretación clásica de los relatos de la Torá: *las acciones de los Patriarcas sirven como una señal para los hijos*". (Najmánides, Génesis 12:6). Esta regla que han seguido los comentaristas de la Torá durante generaciones supone que la importancia de conocer todos los relatos bíblicos con todos sus detalles radica en que de ellos podemos deducir lo que acontecerá con las futuras generaciones y, al mismo tiempo, aprender cómo hay que comportarse y reaccionar en ocasiones semejantes.

Al respecto, Amital insiste en que una de las principales enseñanzas de lo ocurrido con la familia de Jacob -y, principalmente, entre José y sus hermanos- es que “la mano de Dios” es la guía los acontecimientos para que la profecía dada a Abraham décadas antes -que sus descendientes bajarían a Egipto (Genesis, 15:13)- se transforme en realidad. Sin embargo, surgen distintos interrogante sobre esto, como, por ejemplo:

1. ¿Tiene el hombre la capacidad de comprender el plan Divino de los acontecimientos en el momento que suceden o sólo tiempo después de ocurridos?
2. Si el plan Divino ya está decretado ¿existe en verdad el libre albedrío del hombre que, como se dijo, es una de las bases fundamentales del judaísmo?

Pero sigamos con la interpretación de Amital del relato bíblico de José y sus hermanos, donde podemos encontrar algunas referencias suyas a estas preguntas:

*“El asunto de José y sus hermanos revela a nuestros ojos una familia en la que todos son arrogantes al decir que ellos saben lo que debe suceder. Todos hacen los cálculos de Dios y suceden cosas terribles debido a esta forma de pensar. Los hermanos piensan que el propósito Divino es que José sea expulsado de la familia, por lo que hacen obras terribles, supuestamente por el amor de Dios, para hacer que el plan Divino llegue a acontecer. Inclusive José mismo se comporta de tal manera al estar convencido de que la voluntad Divina es que sus sueños se hagan realidad, y por eso no le revela a Jacob que está en Egipto durante todos estos años. Yosef incluso trajo a Benjamín a Egipto, a costa del sufrimiento de su padre, solamente para cumplir sus sueños. Y el rabino Itzjak Arama ya ha escrito sobre esto: “Es una locura enorme que una persona se esfuerce por cumplir sus sueños. El dador de los sueños ya presentará su solución (Arama, cap. 29). La ironía es que, al final, resulta que ninguno de los hermanos leyó correctamente el mapa Divino, “Ya que para sustento me ha enviado Dios ante vosotros”. (Génesis 5: 5). De estos pasajes se debe aprender una gran lección: los cálculos de Dios: Él mismo los hará, y el hombre no debe actuar a fuerza para lograr la realización de las tendencias Divinas tal como el las ve. Los pasajes de José y sus hermanos nos enseñan que la visión de la tendencia Divina debe causar que queramos arrepentirse y acercarnos a Él, como lo hizo Jacob cuando se dio cuenta de que todos los acontecimientos que le sobrevienen no son más que un castigo. No debemos intentar forzar y acelerar el plan Divino, y pretender leer los movimientos que vemos - en los ojos humanos limitados nuestros - en la realidad, hasta el punto de intervenir e intentar influir en ellos”. (Amital, 2022, p. 97-98).*

En este comentario sobre los acontecimientos de Jacob y sus hijos, Amital comparte su punto de vista acerca de nuestro primer interrogante sobre la posibilidad real de comprender el plan Divino en el mismo momento en que sucede. Según Amital, es muy pretencioso por parte del ser humano presentar una interpretación del Plan Divino contemporáneo a los acontecimientos, ya que existe el gran peligro de que la interpretación -que puede conducir a decisiones y acciones- si es errónea, conducirá a decisiones y acciones erróneas.

En los relatos de la familia de Jacob, todos sufren y se causan sufrimientos entre sí. Amital, propone que una de las importantes lecciones que debemos aprender, según la regla de “las acciones de los patriarcas sirven como una señal para los hijos”, es que debemos alejarnos de la arrogancia de presumir que sabemos descifrar los cálculos y planes Divinos, especialmente si formamos parte de los acontecimientos.

A continuación de este comentario citado del libro de Amital, se presenta también una referencia a la segunda pregunta:

*“Encontramos el siguiente increíble Midrash:” Y el rabino Yodan dijo: El Todopoderoso busca como cumplir el decreto de “Habrás de saber que extranjera será tu descendencia en una tierra que no es de ellos — y los esclavizarán y los afligirán — cuatrocientos años (Génesis 15:13), y por lo tanto trajo un complot para todas estas cosas que ocurran: que Jacob amara a José y sus hermanos lo odieran y lo vendieran a los ismaelitas y lo llevaran a Egipto y Jacob oiría que José vivió en Egipto y descendió con las tribus y serán esclavos ahí, por esto está escrito: “Y José fue bajado de Egipto” – no se debe de leer que fue*

*bajado, sino que ha bajado a su padre y a las tribus a Egipto”. En este midrash se nos enseña un fundamento importante sobre la relación entre la providencia Divina y la elección del hombre. Dios tiene planes, y Él, el que decide del principio lo que sucederá en el fin, rota toda la historia de tal manera que estos planes se harán realidad. Sin embargo, el 'ministro de Historia' deja un cierto espacio de acción al hombre; no decide qué sucederá **exactamente**, así que la libre elección del ser humano entre el bien y el mal se mantiene en sus manos. El primer hombre fue castigado por pecar en comer del árbol del conocimiento, y la afirmación de que esto no era más que el complot de Dios, para traer el fenómeno de la muerte al mundo, no le sirvió de nada. De hecho, la muerte habría venido al mundo de todos modos y, sin embargo, el primer hombre no tuvo que pecar con el árbol del conocimiento. Si no fuera por el pecado, Dios habría traído la muerte al mundo de otra manera. Por lo tanto, la elección del bien o el mal permaneció en el hombre, y por lo tanto fue castigado por ese pecado. De la misma manera, también los hermanos de José no pueden argumentar que no pecaron al vender su hermano. Su venta fue de hecho parte del plan Divino en cumplir el decreto de “Habrás de saber que extranjera será tu descendencia”, sin embargo, no fueron forzados a venderlo. Si no hubieran vendido a José, Dios habría causado el descenso a Egipto de otra manera, y por lo tanto la venta sí fue considerada como un pecado. Esto es cierto también en la opuesta dirección, es decir que el hombre tiene el poder de causar que el plan de Dios llegara de una manera positiva”. (Ibid., p. 99-100).*

Amital se refiere en este párrafo a uno de los temas centrales, más desafiantes y complicados que existen en la filosofía teológica: la relación entre la intervención Divina y el libre albedrío. En este comentario, Amital se centra solamente en uno de los aspectos de este amplio problema, basándose en el comentario de los sabios del Midrash sobre los versículos que describen los eventos de José y sus hermanos. La solución que propone Amital a la contradicción lógica que hay entre la providencia divina y el libre albedrío, es que, obviamente, Dios tiene sus planes para el desarrollo de la historia del mundo; sin embargo, está en manos del hombre decidir cómo estos planes Divinos se van a llevar a cabo. Por ejemplo, Dios decidió crear este mundo con la muerte como parte de su funcionamiento. Sin embargo, la Torá nos relata sobre el pecado de Adán y Eva que han comido del fruto prohibido causando así que la muerte sea interpretada como un castigo por su mala elección y su mala acción.

La novedad del Midrash que enfatiza Amital es que, aun si ellos no hubieran pecado, la muerte todavía sería parte de nuestras vidas en este mundo; sin embargo, podría ser considerada de otro modo; quizás, más positivamente. El hecho que Dios revelara a Abraham que, en el futuro, sus descendientes bajarían a Egipto no necesariamente tiene que ver con que, al final, toda la familia de Jacob bajo a Egipto como resultado de la grave acción de la venta de José por sus hermanos. El hombre de fe, según Amital, reconoce que Dios puede causar que las cosas sucedan también de manera positiva y no solamente como consecuencia de las malas acciones de las personas. El ser humano no debe reclamarle a Dios que sus malas acciones sean el resultado de un plan Divino que o precede ya que, en este sentido, existe en el hombre una libertad de elección total. En el próximo párrafo de su comentario sobre la historia de José y sus hermanos, Amital vuelve sobre el primer interrogante:

*“Varias veces el significado de los eventos se clarifica de manera retroactiva, solo en el futuro, y a veces solo en un futuro lejano o incluso muy lejano. Sólo Dios, el que decide desde el principio lo que sucederá en el fin, gira a todos los eventos, desde los eventos históricos más poderosos y terribles hasta los eventos más simples y prosaicos, de acuerdo con sus planes, que llegan al futuro lejano hasta incluso al final de los días. Pero nosotros, los seres humanos que fuimos creados de la tierra y terminaremos en el polvo, somos incapaces de comprender el significado de estos eventos a medida que ocurren. También en nuestros días somos testigos de varios acontecimientos que sus significados no nos son clara. No debemos de subestimar la importancia de los acontecimientos. No tenemos más que creer que su gran significado se revelará más adelante, como dice el profeta: “Porque Yo conozco los pensamientos que pienso respecto de vosotros, dice el Señor; pensamientos de paz, y no de mal para daros una (feliz) postrimería, y una esperanza (Jeremías,29:11)” (Ibid., p. 101).*

En este comentario, Amital enfatiza la importancia de mantener suficiente distancia con los acontecimientos históricos para poder dar una interpretación humana -que siempre será limitada- de las intenciones y planes de Dios. Es evidente que existen importantes diferencias entre la manera en que Amital describe la intervención Divina en los acontecimientos que él ha vivido -como, por ejemplo, con relación a la guerra de Yom Kipur o inclusive en relación a la Shoá- y sus comentarios y observaciones más generales de los diferentes textos bíblicos y talmúdicos. Estas diferencias expresan una visión compleja y sujeta a diversos factores y variables.

Esta complejidad -que podría considerarse como inconsistencia y falta de una visión sistemática no sólo en este contexto- será discutida y analizada más adelante en el capítulo de la reflexión crítica, Las referencias de Amital analizadas hasta el momento reflejan su postura teológica sobre la intervención Divina en la historia en general y, específicamente, en el contexto de ambos interrogantes sobre la capacidad del ser humano de comprender y descifrar los cálculos de los planes de Dios y el tema de la dificultad de armonizar la providencia Divina con la libre elección del hombre, nos servirán obviamente también en el análisis de sus posturas teológicas referida a la Shoá y a la creación del estado de Israel.

## **5. La Postura Teológica de Amital en Relación con los Seis Enfoques sobre el Fenómeno de la Shoá**

Como se mencionó anteriormente, he decidido iniciar el análisis de la postura de Amital acerca de la Shoá en sus referencias hacia los distintos enfoques sostenidos por diferentes pensadores en el transcurso de los años a partir de la horrible tragedia.

En cierto modo, esta metodología de aclarar cierta postura ideológica a partir de los desacuerdos y las críticas de otras posturas que tratan el mismo tema- puede encontrarse en diferentes

obras filosóficas como por ejemplo en la “*Guía de Perplejos*” de Maimónides, antes citado. En diversos temas que aparecen en su obra, Maimónides presenta primero las diversas posturas que existen sobre el tema (como, por ejemplo, sobre el tema de la providencia divina que aparece en el tercer tomo, cap. 17) y recién después de exponer las dificultades lógicas y teológicas de estas posturas se concentra en presentar su propia postura.

En el primer tomo de su libro (capítulos 52-53), Maimónides elige discutir el tema de los nombres de Dios por medio de negarse a atribuir cualquier atribución positiva, ya que esto empequeñece y limita la integridad infinita de Dios.

En cierto modo, es posible que lo mismo ocurra con la sensación de Amital ante la Shoá: cualquier intento de compartir una aseveración absoluta y positiva empequeñecerá la magnitud e incomprensibilidad del fenómeno. En una charla de Amital en el día del ayuno de 10 de Tevet, que - entre otras calamidades que ocurrieron en esta fecha- conmemora también el recuerdo de todas las víctimas insepultas en la Shoá, dijo lo siguiente:

*“Esta conmemoración indica su referencia de fe o religiosa a todo lo que se pliega en la palabra “Shoá”, una palabra que no es más que código para todo lo que tuvo lugar allí. En cuanto a que no hay palabra ni palabras, ni oraciones, ni artículos, ni libros que puedan describir lo que sucedió allí, usamos esta palabra clave: Shoá”* (Amital, 2014b.).

Amital sin duda conocía las diferentes posturas teológicas de otros pensadores ortodoxos, como se refleja en su siguiente cita:

*“Todo lo que he dicho sobre la Shoá, lo he dicho solamente como oposición a dos rabinos: El rabino de Satmar y el rabino Tzvi Yehudá Kook* (Granot, 2013, p.103).

Estos dos rabinos que Amital menciona representan, en cierto modo, los dos extremos políticos de las posturas ortodoxas en referencia a la Shoá y al establecimiento del estado de Israel. El rabino de Satmar, Yoel Teitelbaum, como ya se dijo, vio a la Shoá como un grave castigo por el pecado del Sionismo y a la creación del estado judío como una acción diabólica, ya que, según él, los judíos deben permanecer en el exilio hasta que Dios envíe milagrosamente al Masías. El rabino Tzvi Yehuda Kook, cuya postura también fue presentada más arriba, representa precisamente lo contrario, ya que ve la Shoá como la más fuerte señal de que los judíos deben salir ya del exilio y considera a la creación del estado de Israel como un hecho milagroso y divino. Al mencionar estas dos posiciones opuestas, como su única justificación de expresarse teológicamente acerca de la Shoá, insinúa Amital que, en realidad, sería mejor tener la posibilidad de no hacer ninguna declaración absoluta sobre el tema. Esta quizás, es la primera razón por la que Amital se opone a cada uno de los enfoques mencionados

anteriormente. Él no acepta la idea de que alguien pueda, en verdad, proponer alguna explicación lógica a lo sucedido en la Shoá. El profesor Shalom Rosenberg, que fue un amigo muy cercano de Amital, y también un importante socio político, describe en su libro *“El bien y el mal en el pensamiento judío”* que existen dos tipos de referencias teológicas sobre la Shoá:

*“Pronto nos daremos cuenta de que el pensamiento teológico sobre la Shoá está marcadamente dividido en dos puntos de vista que según mi opinión refleja la discusión más fundamental después de la Shoá: Por un lado, tenemos ante nosotros personas que pensaban que tenían una explicación para aquellos fenómenos. Y mencionaré aquí dos ejemplos notables: Bruno Bettelheim y Hannah Arendt. Personas que pensaron que se podría dar una explicación de lo sucedido. Una explicación que corresponde a categorías traídas con ellos de otro campo, de la psicología o de la sociología. En contraste, hay otros pensadores, y ahora estoy pensando en Eli Wiesel, Emil Fackenheim y otros, que pensaban que ante nosotros está el mal que en principio es diferente y no puede explicarse de ninguna manera racional. Para ellos, la Shoá fue una revelación del mal, casi una revelación mística, una revelación de dimensiones cósmicas inéditas, en la que se expresa un mal inexplicable, ni psicológico ni sociológico. Aquí, creo, radica la principal controversia. Estos pensadores en realidad se refieren a la Shoá como una cuestión que no existe respuesta alguna...”* (Rosenberg, 1985, p. 83).

Según la división teológica que hace Rosenberg, Amital se encuentra del lado de los que optaron por la posición de que la Shoá no puede ni debe ser explicada, ya que cada intento de dar una hacerlo está completamente limitado por la capacidad de comprensión del ser humano. En cierto aspecto, según Amital, la pretensión de dar una explicación racional a la Shoá conlleva, necesariamente, cierto defecto en la religiosidad de la persona, como dice en la siguiente cita:

*“Aún más grave, sin embargo, es la desaparición de la Shoá de la conciencia religiosa. Nos quedamos en silencio ante la Shoá y no hay respuesta en nuestra boca. Aquellos que no han eliminado la Shoá de su conciencia religiosa nunca dirán: "Tengo una respuesta" (Amital, 2014, b.).*

Esta posición de Amital aparece también en una entrevista que le hicieron en el centro de conmemoración de la Shoá de Yad Vashem, donde dice:

*“...Pero ¿por qué fueron asesinados millones de judíos? Para eso no se tiene una explicación. Entonces, ¿por qué estás tratando de dar una explicación religiosa? Así que es mejor callarse”. Esto Me irrita, pero ¿qué puedo hacer?”* (Amital, n.d).

Es importante aclarar que, en estos comentarios, Amital obviamente no se opone a la dedicación del pensamiento judío ortodoxo al fenómeno de la Shoá, como bien dice en la misma entrevista:

*“Es un asunto muy grande y muy difícil, pero deberíamos mantenernos ocupados en él. La Shoá no está en la conciencia, quieren que se olvide. Incluso hoy en día hay un escape de la Shoá y no se trata del tema, ni los religiosos ni los seculares. El tema de la Shoá también debería haber ocupado a los judíos religiosos, ya que este debería haber sido el principal problema con el que traten de lidiar. Hay un judaísmo hoy en día donde no se habla de la Shoá, de hecho, se huye de ella. No viven la Shoá, no la internalizan. Todo el público, tanto religiosamente como culturalmente. Una persona civilizada no puede cerrar el ojo, ignorar la Shoá” (Ibid.).*

Es decir, que según Amital, el tema de la Shoá sí debe ser un tema discutido constantemente también en el aspecto religioso y teológico. Estos dos puntos de vistas que Amital sostiene al mismo tiempo -por un lado que debemos evitar proponer explicaciones religiosas-teológicas a la Shoá y, por el otro, que necesitamos involucrar constantemente nuestro pensamiento religioso sobre el tema- parecen, en principio, contradictorias y lógicamente inconsistentes.

Mas adelante, se examinará esta dificultad y se intenará lidiar con su complejidad. Mientras tanto, el punto relevante que importa enfatizar hasta el momento para la referencia de Amital en cuanto a los diversos abordajes teológicos de la Shoá, es su posición de que se trata de un *fenómeno único y absolutamente inexplicable*.

### **5.1 La Oposición al Enfoque que Ve la Shoá como Castigo**

A continuación, se analizarán las referencias de Amital opuestas al abordaje de la Shoá como castigo divino. En una charla que dirigió en su *Yeshivá* antes del día de duelo y ayuno más triste en el calendario judío, el 9 de Av -que conmemora la destrucción de ambos templos y la expulsión del pueblo de la tierra de Israel al largo periodo de exilio- dijo Amital:

*“El 9 de Av se destruyó el primer y el segundo templo ...Sin embargo, aunque el luto por la quema del templo está en el centro de este día, hay algo peor que la destrucción del Templo...Hace algún tiempo, me dijo alguien: 'He tratado mucho la literatura del Holocausto y tengo dificultades para decir lamentaciones de Nueve de Av ... ¡Todo lo que se describe allí palidece en comparación con lo que había en la Shoá! Le dije: '¿Y esto es un problema? Por el contrario, ¡así debería de ser Tisha B'Av! Si uno no siente que la plaga y la lamentación palidecen en comparación con la Shoá, significa la desaparición de la Shoá (Amital, 2014 c.)*

Para poder comprender adecuadamente el principio de este discurso es necesario entender que uno de los temas debatidos en el joven estado judío pocos años después de la Shoá, fue sobre la fecha más adecuada del calendario judío para la conmemoración y el recuerdo de la destrucción y asesinato de más de un tercio de la población judía en el mundo. Una de las propuestas era unificar este recuerdo

en conjunto con el día de luto de Nueve de Av y así vincular entre todos los grandes desastres y tragedias de la historia del pueblo judío.

De las observaciones de Amital en este discurso se puede entender que, en su opinión, era apropiado conectar la fecha de duelo por la destrucción de los Templos y Jerusalén con la destrucción de las comunidades judías europeas que ocurrió unos 1900 años después. Él se identificó con su amigo, al decirle que está perfectamente correcto sentir que los horrores de la Shoá son más fuertes y dolorosas que el duelo por la destrucción de ambos templos.

Cabe señalar que, en opinión de la gran mayoría de los rabinos, el enfoque de Amital no es religiosamente y teológicamente correcto. Ellos sustentan la opinión, que el sentimiento de duelo por la destrucción del Templo, que sirve como un símbolo de la conexión directa entre el pueblo y su Dios, debería ser el más grave y doloroso; por esta razón, prefirieron no conectar la fecha de duelo de Tishá B'Av con el Día de Recordación y conmemoración de la Shoá.

En mi opinión, esta postura de separar el duelo de Tishá B'Av por la destrucción de los templos y Jerusalén del luto por la destrucción durante la Shoá ha resultado ser correcta y justificada a lo largo de los años. Si el tema del Holocausto se hubiera añadido al luto de Tishá B'Av, el recuerdo de ambas cosas habría sido dañado. Por un lado, la memoria de los eventos de destrucción que ocurrieron al pueblo judío hace dos mil años se habría desvanecido y habría sido suprimida de la memoria nacional. Por otro lado, la memoria de los acontecimientos de la Shoá no tendría un lugar único y exclusivo y se habría convertido en un evento más de la colección de eventos trágicos y terribles que ocurrieron al pueblo judío a lo largo de la historia.

Amital se refiere en sus siguientes palabras al proceso de la búsqueda de explicaciones racionales dentro del movimiento ortodoxo a la desastrosa eliminación que sucedió en la Shoá y critica a aquellos que no diferencian entre esta catástrofe a diferentes tragedias locales que ocurren, como por ejemplo la muerte de algunos niños en un accidente:

*“Desafortunadamente, estamos presenciando el proceso de remoción de la Shoá de la conciencia religiosa. Es difícil lidiar con la Shoá. Una de las formas en que varias personas lidian con esto es la supresión de la Shoá, su eliminación y su desaparición de la conciencia. No necesariamente en el sentido histórico, sino en el sentido religioso y espiritual. No estoy hablando sobre el fenómeno de la negación de la Shoá por los negadores del Holocausto, sino sobre la vergüenza y la eliminación de la Shoá de la conciencia pública y religiosa, consciente o inconscientemente... Algunas corrientes y ciertos rabinos proporcionan explicaciones y respuestas a todos los problemas y desastres. Ellos Saben cómo responder al hecho que murieron algunos niños, pero a menudo lo cuelgan en los pecados de otras personas. Imaginemos, si le hubieran dicho a aquel rabino lo siguiente: tienes dos imágenes: En una se trata de la muerte de millones de niños, y en la otra mataron a diez, ¿qué habría dicho? ¿¡Sobre diez tengo una respuesta y sobre millones de niños no tengo respuesta!?”*



*Al quien está dispuesto a dar una respuesta y una explicación sobre diez niños asesinados, significa que la Shoá fue destituida de su conciencia religiosa. El quien no se le haya quitado la Shoá de su conciencia religiosa nunca dirá: "Tengo una respuesta". Y aquí, todavía no he considerado las implicaciones educativas que pueden surgir de este enfoque: si hay una explicación y respuesta sobre cierto acontecimiento como la muerte de diez niños, ¿qué le responderá a su hijo que preguntara en el día de mañana: '¿Por qué sucedió en la Shoá lo que pasó?' (ibid..).*

El acontecimiento que está en la base de esta charla es un trágico accidente que ocurrió en junio de 1985 en el cual un tren chocó con un autobús y causó la muerte de más de diez niños que estaban en una excursión escolar.

Un famoso rabino explico en una entrevista televisiva que *“La Mano de Dios estaba en este desastre, debido a la falta en el cuidado apropiado de la santidad del sábado (Shabat)”*. (Jewish Telegraph Agency, 1985). Personalmente, recuerdo estar presente en esta charla de Amital en la que se refirió y critico fuertemente esta declaración del rabino, transmitiéndonos su dolor personal como sobreviviente de la Shoá sobre cuán difícil le era escuchar explicaciones como estas a terribles tragedias, especialmente por parte de personalidades rabínicas. Recuerdo muy bien cómo cualquier declaración rabínica que pretendiera interpretar diversos acontecimientos desde el punto de vista de Dios indignaba a Amital y le robaba su serenidad. Un modo de expresar esto con la siguiente pregunta irónica:

*¿“Acaso este rabino es el secretario personal de Dios que sabe sin ninguna duda porque ocurre cada cosa”?*

Para Amital, quien incluye a la Shoá en su conciencia religiosa seguramente no pretenderá de proponer explicaciones divinas a tan trágico acontecimiento, ya que una de las principales lecciones de este inexplicable fenómeno, es la necesidad tener la humildad de aceptar la idea de que no todo suceso puede explicarse. Tal como respondió Amital al rabino que pretendió explicar porque Dios permitió que algunos niños mueran en un accidente, como va a explicar tal rabino la muerte de millones???. Para Amital, el estar dispuesto a encontrar explicaciones teológicas sólo para “pequeñas tragedias” es deshonestidad intelectual.

Otra fuerte crítica a estos personajes rabínicos es que, generalmente, los pecados que, según ellos, acarrear ciertas tragedias son siempre de los demás, pudiendo así descargar siempre la culpa en otros. Según Amital -tal como se demostrará más adelante- una de las características que debe mostrar un líder espiritual es la capacidad de asumir la responsabilidad y ser un ejemplo personal para los demás. Cuando que rabinos y líderes espirituales arrojan la responsabilidad por acontecimientos trágicos a los demás, en realidad, actúan en marcado contraste con la aceptación de la responsabilidad y el ejemplo personal. Una referencia directa de Amital en contra la consideración de la Shoá como

castigo por supuestos pecados aparece en su charla en el día de ayuno de 10 de Tevet, citada anteriormente:

*“No hay pecado, por grave que sea, que pueda justificar a los ojos del ser humano la quema de decenas de miles de madres con sus bebés en sus brazos”* (Amital, 2014 b).

En esta referencia, es evidente que Amital acepta en general el concepto teológico de la relación entre pecados y castigos y que cosas malas que suceden en la vida puedan ser consecuencia de ciertas malas acciones. Sin embargo, la Shoá como fenómeno horroroso y único debe de considerarse como una excepción a ello, ya que un padecimiento tan terrible, fuerte, tan prolongado y sufrido por tantos millones de personas no puede ser explicado de este modo. Según Amital, ningún pecado -ni siquiera el más grave que pueda haber- puede justificar la muerte tan cruel de más de un millón de niños y bebés que seguramente no pueden ser considerados como culpables de tales pecados.

Esta postura de Amital opuesta a la idea de la Shoá como castigo de supuestos pecados también está sostenida en las siguientes palabras del profesor David Weiss Halivni (1927- ):

*“Es aborrecible suponer que la Shoá -especialmente por proceder de Alemania- tuvo lugar como respuesta piadosa a la difusión de la cultura de la Ilustración alemana o al proceso de secularización de los judíos. En primer lugar, esta conclusión es históricamente absurda. Pero, más importante aún, es que estas racionalizaciones son teológicamente ofensivas. Después de que un tercio del pueblo fue destruido y un tercio quedó expuesto a grave peligro, parece que está por cruzarse un límite. Está absolutamente prohibido decir que ellos fueron enviados a Auschwitz por sus pecados. En ciertos momentos de la historia, la justificación puede considerarse casi como colaboración. La justificación por definición significa que eso debió suceder y que es correcto, que es el curso adecuado de los acontecimientos. Quienquiera que así lo declare quiere decir que, según él, eso debía suceder, era necesario que así fuera. Incluso si ignoramos el absurdo histórico que esto supone, esto es intolerable para cualquiera con una chispa de sensibilidad. La insistencia de la pregunta de 'por qué ocurrió la Shoá', si bien no puede ser respondida, es dolorosa para las víctimas. Plantearlo de este modo atenta contra la inocencia de las víctimas y reduce la culpabilidad de los asesinos. El planteo mismo de la pregunta es inapropiado”* (Halivni, 2007, p. 116-117).

Halivni describe la problemática ética y moral que supone atribuir a las víctimas, aunque sea en parte, la responsabilidad por lo que les ocurrió, aumentando así sus padecimientos. Además, menciona la problemática teológica que plantea tal postura, ya que presentan un Dios que ve la necesidad de permitir el asesinato de un millón de niños judíos como castigo por uno o todos aquellos "pecados" que proponen tales rabinos como justificación.

Filosóficamente hablando, las propuestas teológicas de quienes consideran a la Shoá como castigo Divino, intentan solucionar el dilema que esto supone mediante la creación de otro problema teológico

- quizás más grave aún- que implica la consideración de Dios como causa de sucesos tan terribles como la Shoá.

En este aspecto, es muy probable que Amital coincida perfectamente con los fuertes argumentos de Halivni, que considera que, por razones morales y teológicas, es preciso rechazar el enfoque de la Shoá como castigo divino.

## 5.2 La Crítica al Enfoque del Ocultamiento del Rostro Divino

Con respecto a los enfoques que ven a la Shoá como ocultamiento del rostro divino, ya citamos más arriba las palabras de Amital, quien ve claramente la mano del Creador en la Shoá. Aquí reproducimos la cita completa:

*“Vi la mano de Dios claramente en la Shoá, simplemente no entendí su significado. Era tan obvio, tan anormal, tan antinatural, tan ilógico. No estuve en Auschwitz, pero vi a judíos siendo conducidos allí. Vi batallones enteros de alemanes, que no iban al frente ruso porque los vagones estaban ocupados por los judíos, en oposición a cualquier interés militar. ¿Es eso comprensible? En todo vi la mano de Dios. No era natural, era inhumano. Vi la mano de Dios, pero no entendí su significado”.*

Esta cita constituye un buen ejemplo de la interpretación de Amital de los acontecimientos también según su experiencia emocional y religiosa de esos momentos. La pregunta filosófico-teológica de la presencia Divina en la catástrofe de la Shoá es respondida positivamente por Amital de manera absolutamente existencial: él sintió y vio claramente la intervención Divina en esos días.

Amital explica que la falta de lógica en las acciones de los nazis -cuya prioridad de aniquilar al pueblo judío podía incluso costarles la victoria- implica que lo que sucedía era parte de la Providencia Divina. Esta falta de lógica aparece, por ejemplo, en la preferencia de los nazis por utilizar los trenes para transportar más judíos a los campos de exterminio en vez de transportar soldados a los diversos frentes de combate.

Al mismo tiempo, Amital enfatiza el hecho de no poder comprender esta Presencia Divina durante aquel infierno que aplastó al pueblo de Israel, ya que no concuerda teológicamente con nada que sabe y conoce del Dios en que tiene tanta fe.

En una conferencia compartida con su amigo cercano, el Prof. Ellie Wiesel, dijo Amital:

*“No hay respuesta. Hay dos maneras: aquellos que tratan de resolver y racionalizar las dificultades, y esta forma es fundamentalmente inaceptable, como señaló el profesor Elie Wiesel. Pero también hay otra forma, de suprimir la Shoá. Algunos hablan de "ocultamiento de rostro". ¿Qué es un ocultamiento de rostro? ¿Y acaso el Creador es un ser humano, que*

*puede ocultar su rostro y no ver? Clamamos junto con el profeta Habacuc (1,13): " Tú eres de ojos demasiado puros para mirar el mal, ni puedes contemplar la iniquidad; ¿por qué, pues, contemplas a los pérfidos, y porque guardas silencio mientras miras el inicuo"? (Amital,2002).*

A diferencia de la cita anterior, donde Amital da testimonio de su certeza personal de la Presencia Divina durante sus difíciles días en la Shoá, en ésta él rechaza la idea del ocultamiento del rostro Divino filosóficamente y no sólo existencialmente. Según su visión, no es posible comparar a Dios con el ser humano que puede elegir ignorar algo que está aconteciendo, ya que Dios el todopoderoso sabe y observa todo y, por lo tanto, como dice el profeta Jabacuc, es una ridiculez atribuirle a Dios la posibilidad de no ver lo que sucede en su mundo.

En esta posición, Amital, enfatiza uno de los conceptos más básicos de la mística judía y jasídica:

*"No hay lugar que esté vacío de Dios" (En Arameo: "Leit Atar Panui Mienei", Tikunei Zohar 122,2).*

El concepto del ocultamiento del rostro Divino filosófica y teológicamente hablando, contradice directamente el concepto de que no existe un lugar en el mundo que esté vacío de la presencia de Dios. Esta posición teológica concuerda con las citas que mencionamos arriba en referencia a los capítulos del Génesis que relatan los acontecimientos de la familia de Jacob, sobre que todo lo que le ocurre al hombre en este mundo es parte de la providencia Divina.

Otro líder rabínico que sobrevivió la Shoá y que enfatiza su desacuerdo con la noción del ocultamiento del rostro Divino en las atrocidades de esos años, es el rabino Yekutiel Yehudá Halbershtam (1905-1994), quien perdió en la Shoá a su esposa y once hijos y es conocido por ser fundador y el líder de la dinastía jasídica de Sanz-Klausenburg. En su libro "Shefa Chayim" ("La Abundancia de la Vida") escribe lo siguiente:

*"El que llegue a tal grado cumple lo que se dice: "Y aun cuando ande por el valle tenebroso, no temeré mal alguno, porque Tú estás conmigo" (Salmo 23:4), porque por toda la tierra está su gloria, y dondequiera que venga, Él llena todos los espacios, e incluso en el inframundo de abajo y ni en los valles del infierno y sus quebraras no está libre de su presencia, y sabiendo y conociendo este hecho no le teme a nada más que al Señor. Y Él harálo bueno ante sus ojos. Esto es conocido por cada judío y por cualquiera que tenga aún sólo una chispa de la fe en Dios. Y si él se mantiene en la prueba y fortalece su fe, entonces no puede ser castigado ya que, a pesar de los pensamientos preocupantes, se fortalece con todassus fuerzas para no caer en los brazos de la desesperación y memoriza para sí mismo con alegría y fortalecimiento: "¡El Señor ayudará, el Señor ayudará! Él será bendecido, con su nombre estará conmigo en todo momento y no me abandonará" - Y es una gran regla en la Torá cumplir lo que se dice. "Al Señor he puesto siempre delante de mí"- que siempre verá ante sus ojos el nombre de Dios y en todos sus asuntos y formas confiará en Él "solamente" ("Shefa Chaim",14, p.8).*

Halbershtam, como líder jasídico, otorga gran importancia a enfatizar el punto de que no existen momentos en que Dios no esté presente, incluyendo los peores y más difíciles de la vida. A Halbershtam no le es suficiente con compartir una declaración general al respecto y, por eso, al igual que Amital, comparte sus experiencias personales:

*“Y puedo atestiguar sobre esto por experiencia. Cuando llegamos al campo de exterminio, nos quedamos allí desnudos y desamparados sin túnicas y todos los malvados, constantemente nos golpeaban con porras en sus manos y la situación era muy mala. Luego me volví hacia los que estaban a mi alrededor y grité: judíos, Dios nos espera allí dentro del campamento y no olvidemos que Él está con nosotros. Y durante todo este año me he dedicado a fortalecer la fe y no olvidar que Dios está con nosotros y su gloria llena todo el universo inclusive en Auschwitz y Dachau, no hay lugar que este vacío de Su presencia” (Ibid., p. 9).*

Halbershtam incluye en su libro varios ejemplos de relatos que comprueban su certeza de la presencia de Dios en aquellos difíciles momentos. En este aspecto, es semejante a la postura de Amital, que armoniza los argumentos teológicos-filosóficos con los argumentos vivenciales y existenciales.

Sin embargo, la diferencia está en que la presencia Divina -a los ojos de Halbershtam- era clara y fortalecedora, mientras que para Amital era completamente inexplicable y confusa. La pregunta que surge entonces es cómo interpreta Amital este motivo del ocultamiento del rostro Divino que aparece en diferentes textos bíblicos.

Sobre el versículo donde aparece esta expresión -y que fue analizado antes- dice Amital:

*“...Y ocultaré Mi Rostro de ellos; ¡y será para botín! Y les sobrevendrán males grandes y tribulaciones. Y dirá en aquel día: Ciertamente porque no hay Dios en medio de mí, me han sobrevenido los males estos. Empero Yo, habré de ocultar Mi Rostro en aquel día. (Deuteronomio 31, 17-18): “Los comentaristas preguntaron: ¿Por qué exactamente después de la confesión y el reconocimiento de "que no hay Dios en mí" viene la reacción severa de ocultación? En "Shem Mishmuel" (Vayelej, 772) escribió en nombre de su padre, el autor del libro "Avnei Nezer": No realizaron arrepentimiento por el comienzo del pecado que condujo a la mala acción, porque un pecado menor conduce a un pecado grave. El significado del asunto es que no basta con decir "porque no hay Dios en mí", y hay que esforzarse por descubrir la raíz del principio del pecado que condujo a esta situación. El observar la profundidad del pecado y sus causas es una parte vital y una condición para el arrepentimiento. Por otro lado, también es necesario mirar la profundidad de la bondad que Dios nos da El desafío que se nos pide hoy es abrazar todas las fuerzas: "Con todo el corazón" - en tus dos instintos” como dice el Talmud en el tratado de Berajot 9, 5” (Amital, 2022, p. 414-415).*

En este comentario, Amital insinúa que la persona sienta que Dios le ha ocultado Su rostro obedece a un sentimiento subjetivo de quien ha pecado y que surge de no haberse arrepentido adecuada

y completamente; eso es el vacío que siente como si Dios no estuviera presente. Según esta explicación, este vacío es, de hecho, parte esencial del proceso del pecado; Si la persona quiere saber cuál es el momento en que su arrepentimiento se vuelve eficaz, es precisamente cuando vuelve a sentir que este sentimiento de vacío se ve cubierto por el sentimiento de la presencia Divina.

Amital enfatiza en su comentario el hecho que del mismo modo en que es posible no sentir la presencia de Dios cuando algo terrible ocurre, se puede también negar la presencia Divina cuando algo bueno y positivo sucede. Amital interpreta los versículos que utilizan esta expresión del ocultamiento de rostro de Dios de modo psicológico y metafórico y no como lectura literal, que supone que Dios en realidad no está presente en esos momentos.

La sensación de que Dios oculta su rostro -según Amital- no reside en que no se siente Su presencia, sino en el hecho de que no es posible comprender su providencia en momentos tan difíciles como los de la época de Shoá. Esta importante distinción que realiza Amital puede leerse en las siguientes palabras de su discurso del día de ayuno de 10 de Tevet, mencionado anteriormente:

*“Por un lado, la gran pregunta es: ¿por qué se ocultará tu rostro de nosotros, por qué me has olvidado, por qué me has abandonado? Es verdad: los caminos del Creador están ocultos, sin embargo, has entregado al hombre el conocimiento, y la inteligencia humana, y de acuerdo con la sabiduría humana no hay justificación para quemar a decenas de miles de bebés que nunca han probado el sabor del pecado” (Amital, 2014 b.).*

Según Amital, Dios estaba seguramente presente y observando durante todos los horrores de la Shoá, sin embargo, el sentimiento de su abandono y ocultamiento se reflejan en la magnitud de las preguntas sin respuesta sobre cómo pudo permitir que esto aconteciera.

### **5.3 La Crítica a la Consideración de la Shoá como Prueba de Fe**

Evidentemente, el argumento general de Amital de la inclusión de la Shoá en su conciencia religiosa seguramente no pretende proponer explicaciones Divinas a tales acontecimientos trágicos y es válido también en relación al enfoque que ve la Shoá como una prueba Divina. Así como Amital rechaza la propuesta teológica de la Shoá como castigo -porque supone atribuirle a Dios la enorme crueldad de castigar de este modo a Su pueblo-, el mismo argumento también rechaza la consideración de la Shoá como prueba de fe. En este caso, se podría decir que la crueldad del Dios que pone a su pueblo en tal prueba como lo fue la Shoá es aún más grande que la del Dios que les envía la Shoá como castigo. En este caso, tal como ya dijimos, surge la problemática que supone solucionar un problema teológico creando otro: el de atribuir a Dios tanta maldad y crueldad, problema que, en realidad,

constituye una aún más grave dificultad teológica. En realidad, Amital menciona el motivo de una prueba Divina en relación con la Shoá, como aparece en las últimas palabras de su discurso antes mencionado:

*“Pero este es el poder de la congregación de Israel, que, a pesar de las interrogaciones que no tienen respuestas, justifica el decreto Divino. Esta es la gran prueba de la congregación de Israel, la última prueba a los finales del periodo de exilio.” (Ibid.).*

Mas adelante se analizarán estas palabras de Amital, y en qué sentido se refiere a tal prueba en el contexto de la Shoá. Sin embargo, preciso, en primer lugar, analizar sus interpretaciones de la prueba de Abraham e Isaac, que, tal como dijimos, es uno de los textos fundamentales en que se basan quienes consideran a la Shoá como una prueba divina. En el transcurso de los años, como autoridad rabínica importante y como reconocido y apreciado educador,

Amital dedico varias charlas y sermones al complicado asunto de la prueba Divina a Abraham en el sacrificio de Isaac. En una de ellas, impartida a los estudiantes de su *Yeshivá*, en el año 1998, dijo:

*“Maimónides trae el versículo: " Y dijo: No extiendas tu mano contra el niño y no le hagas nada, pues ahora Yo me apiado, ya que temeroso de Elohim eres, pues no Me has negado ni a tu hijo — a tu único. " (Génesis 22:12) que enfatiza el significado del sacrificio de Isaac como para exponer la alta disposición de sacrificio de Abraham. Este punto es bastante extraño: ¿Necesita el Creador que le demos nuestro amor a través del sacrificio de nuestros hijos? ¿Aparece tal demanda en otra parte de la Torá? Además, ¿el versículo citado por Maimónides no alaba a Abraham por el "amor" al Creador, sino por el "temor" a Dios! Trataré de explicar las palabras de Maimónides según las cosas que surgen de los escritos de Rab Kook z"l. Según Maimónides, toda la existencia y el propósito de la Torá es combatir la idolatría en todas sus formas. Hoy en día, cuando la mayor parte del mundo parece estar negando la idolatría, muchos argumentan que la Torá ya no es relevante. Sin embargo, creo que incluso hoy en día existen diferentes formas de idolatría, o de una forma de vida basada en los conceptos fundamentales de la idolatría. Cuando el hombre no tiene un enfoque tangible para dirigirse y basar en él, su vocación moral, entonces resultados como el nazismo son entendibles. Estas personas buscan la fe porque saben que sin fe incluso las personas intelectuales pueden alcanzar el punto moral más bajo, como hemos visto en el último siglo. Sin embargo, no se dan cuenta de que no es a través de cualquiera fe que esto se puede lograr. La lucha de Abraham no ha terminado, y hoy, especialmente después de la Shoá, debemos alzar la bandera de la fe pura, la fe de Abraham, como una forma de alcanzar verdaderamente la justicia y la rectitud. No hay patentes en el servicio al Creador, no hay atajos o formas alternativas de llegar a la caridad y la ley o de acercarse al Creador que es la fuente de la caridad y la ley. Debemos adherirnos a la fe de Abraham, quien se enfrentó a todo el mundo idólatra de su tiempo y enseñó la fe en un solo Dios”. (Amital, 2014 e.).*

En esta interpretación suya sobre la prueba del sacrificio de Isaac, Amital subraya que el sentido de esta prueba no era demostrarle a Dios la devoción de Abraham, o cualquier otra evidencia, ya que obviamente Dios sabe qué siente cada individuo internamente. La prueba era para transmitir un mensaje al resto de la humanidad. Y, en este contexto, Amital decide asociar este mensaje al periodo de la Shoá.

Es muy llamativo que opte por enfatizar un elemento del mensaje que, precisamente, no tiene nada que ver con la voluntad de muchos de entregar sus vidas -como lo han hecho la gran mayoría de los comentaristas ortodoxos clásicos-, sino, más bien, con el aspecto de la lucha ideológica del pueblo judío contra las actuales versiones de la idolatría de las que -según Amital- el nazismo era una. La prueba de Abraham, según Amital, consistió en probar al mundo que es posible apegarse a un Dios que es puramente abstracto e inmaterial y, al mismo tiempo, ser un modelo de piedad, rectitud y justicia para todas las naciones. Esta prueba que Abraham logró pasar sirve, según Amital, como una inspiración al pueblo judío en todas las generaciones para poder seguir levantando la bandera de este mensaje de fe pura y apego al camino de la justicia y la piedad, inclusive y específicamente en la época posterior a los horrores de la Shoá, más aún que en cualquier otra generación.

Como se verá más adelante, la importancia de que el pueblo judío sea un modelo de la justicia y rectitud es uno de los principales mensajes que Amital enfatizó como líder espiritual y educador. Al comienzo de la charla citada, Amital habla de la prueba a la congregación de Israel de que su poder está en aceptar que hay preguntas difíciles sobre lo que ocurre en el mundo, y que no concuerdan con la bondad de Dios y aun así continuar apegados a Él con plena fe. Se puede decir que no es casual que su visión de la difícil prueba de la Shoá sea que ésta está dirigida al pueblo como colectivo y no a cada judío como individuo. En una interpretación de otro relación bíblico, que también es central y básico en el contexto de la prueba Divina, el libro de Job, dice Amital:

*“Si en una desgracia que llega a la comunidad, es seguro que por sus malas acciones viene, como castigo, lo que no siempre es cierto con el individuo. Así, Najmánides explica en su interpretación del libro de Job (capítulo 36) en donde divide a los seres humanos en tres tipos. En el primer tipo se incluyen los justos, sobre quienes hay supervisión constante del Creador: y por esta razón guardará a los justos porque cuando sus corazones y ojos estén siempre con él así están los ojos de Dios sobre ellos desde el principio del año hasta el final. Los malvados, por otro lado, no tienen supervisión: y los que están lejos de Dios en sus pensamientos y obras, ni siquiera merecerá la muerte por su pecado, sino que será enviado y dejado a la casualidad. En el tercer tipo, que es la mayoría del mundo, están incluidos aquellos que no son ni justos ni malvados, que sobre ellos la supervisión es oportuna y, a veces, son dejados a la casualidad. Todo tiempo que se diera cuenta de que el decreto estaba sobre todos los hermanos, en el público en general, sabía con certeza que este era un castigo del cielo, y, por lo tanto, si estaban condenados, no hay escapatoria y deben de aceptar el decreto”.* (Amital, 1993 b).



Estas palabras de Amital clarifican la razón del énfasis de estas páginas en que prueba de la Shoá era una prueba colectiva y no individual, ya que se trata de un decreto Divino que afecta a todos sin excepción. La preferencia de Amital por tratar el mensaje de la experiencia del sacrificio de Isaac en el contexto de la Shoá como una prueba dirigida al pueblo todo como colectivo sirve para puede enfatizar la idea de que el fenómeno de la Shoá debe considerarse principalmente desde una perspectiva colectiva del pueblo.

Según esto, es más comprensible el objetivo de la prueba que en realidad no está dirigida a comprobar la fortaleza de la fe de cada individuo en tiempo de crisis, sino más bien como una oportunidad dada a la congregación de Israel de demostrar su gran virtud como el pueblo elegido de Dios que avanza en Su camino de caridad y justicia.

En este sentido, existe alguna similitud entre esta postura de Amital y el enfoque del rabino y Dr. Soloveitchick presentada anteriormente, quien sostiene que el pueblo de Israel ha pasado quizás los más terribles sufrimientos como prueba u oportunidad de realizar su gran propósito como el pueblo elegido. De la misma manera que Amital cuestiona la atribución de la idea del ocultamiento del rostro Divino del enfoque de las acciones objetivas de Dios hacia el enfoque del sentimiento subjetivo del pueblo, así también lo hace con la idea de la prueba Divina. En vez de referir la prueba como algo a lo que Dios recurre para comprobar el nivel de fe del pueblo, Amital enfatiza el hecho que Dios realmente no precisa de comprobar nada y toda la idea de prueba es puramente con el propósito de proporcionar oportunidad a aquellos que se enfrentan con una experiencia difícil y desafiante de comprobarse a sí mismos que son capaces de resistirla con éxito. De hecho, se trata de una oportunidad para expresar habilidad y fortaleza mental extraordinarias, y un gran empoderamiento personal y nacional.

Una de las principales diferencias entre las posiciones de Amital y de Soloveitchick, es que el mensaje de Amital sobre la prueba del pueblo judío no trataba directamente del tema de la Shoá, sino que es una referencia actual y relevante del relato bíblico del sacrificio de Isaac para la generación posteriores a lo ocurrido con los nazis, en la que el pueblo judío puede probar al mundo entero la gran diferencia de sus valores éticos y morales con los de aquellas culturas que intentaron aniquilarlo. Amital, como dijimos anteriormente, se rehúsa en principio a toda referencia que contenga alguna explicación o inclusive alguna declaración que contenga un mínimo carácter explicativo racional con relación a la Shoá.

Quizás sea relevante señalar, que Amital decidió encabezar la institución que fundó con el rabino Dr. Aharon Lichstein, su alumno muy cercano y luego también yerno del rabino Soloveitchick, y que inculcó significativamente a su institución la visión y filosofía de su suegro.

Otra ocasión en que Amital utiliza la expresión “prueba” en el contexto de la Shoá es al compartir con sus oyentes las siguientes palabras, referidas a encuentro muy especial que tuvo con Abba Kovner (1918-1987) famoso escritor, poeta, y líder de los partisanos:

*“En aquel entonces tuve una conversación con Abba Kovner, que en paz descansé. Él fue el líder de la revuelta en el gueto de Vilna y un gran poeta. Le dije: "No sé de quién es la prueba más grande, ¿la mía o la tuya?" Tú defendiste la fe en el ser humano. Después de la Shoá, ¿todavía puedes creer en el ser humano?" Yo Creo en Dios, y eso es algo que no puedo entender, sin embargo, a la persona si puedes entender. ¿Entonces en qué crees ahora?” (Amital, 2014 c.).*

En estas palabras, Amital comparte su sensación de que la Shoá en realidad sí ha planteado una prueba de fe a cada creyente, aunque enfatizando, al mismo tiempo, que irónicamente la mayor y más severa prueba fue precisamente para quienes no creen en Dios y depositan su fe y confianza en el ser humano.

El punto de partida que Amital expresa en esta cita, es que, en tanto Dios representa algo trascendente y completamente distinto del ser humano y su conciencia, resulta imposible de aprehender mediante el razonamiento humano, cuya esencia es limitada. Por lo tanto, la prueba de fe en Dios por causa de la Shoá no es tan grande, en comparación con la prueba de fe de quienes sólo creen en el hombre. De esta manera, Amital reduce en gran medida el peso teológico-filosófico del enfoque que ve la Shoá como una prueba de fe personal. Además, como se señaló anteriormente, Amital eligió enfatizar en el contexto de la Shoá aquellos significados que son colectivos y nacionales en lugar de aquellos que tratan de significados personales.

#### **5.4 La Crítica a la Consideración de la Shoá como Autosacrificio y Oportunidad de Santificación del Nombre de Dios**

Al presentar el enfoque anterior subrayamos que la relación de la Shoá con la disposición del autosacrificio y el martirio como acto de santificación del nombre de Dios se encuentra en el relato bíblico del sacrificio de Isaac. En un comentario de Amital sobre el relato del sacrificio de Isaac que aparece en la publicación de sus discursos sobre las porciones de la Torá, alude a los mártires sin mencionar específicamente a la Shoá, diciendo:

*“En los diversos Midrashim hay descripciones largas y detalladas de los tres días antes del sacrificio de Isaac, durante los cuales Abraham e Isaac marcharon juntos hacia el monte de Moriah. Durante muchos años de búsqueda, en las docenas de Midrashim que tratan de*

*lidar con la situación tan única al describir la conversación del padre con su hijo siendo llevado hacia el sacrificio, no he encontrado ni uno que relata que los dos han hablado sobre el mundo venidero que le espera a Isaac. Aparentemente este hecho es sorprendente: es esperado que Abraham calmara a su hijo diciendo le que llegaría al paraíso después de su sacrificio. Y, sin embargo, no hay ningún midrash que lo afirme. Esta sorprendente revelación nos coloca en la diferencia polar entre la devoción de Abraham e Isaac en el momento del sacrificio, y la devoción de los hijos de Ismael (musulmanes) en nuestros días. Abraham fue a sacrificar a su hijo solo por la unificación del nombre de Dios.*

*Nunca se le ocurrió que este sacrificio es por el bien de Isaac, para que él llegara al cielo, y no se equivocó en las ilusiones que rodean las experiencias y placeres que aguardan a su hijo después de su muerte. Una persona del pueblo de Israel no quiere morir para llegar al otro mundo, sin embargo, está dispuesta a entregar su vida por su creador, sin esperar a una vida mejor en el mundo de la verdad. Los mártires que entregaron sus vidas a Dios en todas las generaciones, que siguen los pasos de Abraham e Isaac, se afanan por santificar el nombre del cielo en sus vidas y, si es necesario, incluso para dedicar sus vidas a la santificación de*

*Dios, clamando: 'Escucha Israel, nuestro Dios es Uno'. Solo de nuestra boca puede surgir el grito de oración al Creador del mundo: "Guardián de Israel, guarda el remanente de Israel que dice escucha Israel". ¡Solo nosotros tenemos el derecho de implorar y rezar para que Dios nos guarde de todos aquellos que se levantan para liquidarnos!'. (Amital 2020, p. 53-55).*

El tema central de este comentario sobre el sacrificio de Isaac es la singularidad del judaísmo en relación con el fenómeno del martirio, en tanto la causa de la decisión de entregar la vida por la santificación del nombre de Dios no se refiere en modo alguno a beneficio personal o material alguno para quien así lo decida. Y esto -según Amital- a diferencia de otras religiones, como ser el Islam, que subraya los beneficios personales que aguardan a los mártires, como, por ejemplo, las decenas de bellas vírgenes en caso de martirio masculino musulmán. Sin embargo, lo que más llama la atención en esta interpretación de Amital sobre el relato bíblico, es que Amital no vincula este fenómeno de entregar la vida santificando el nombre de Dios con lo ocurrido durante la Shoá. Esto resulta bastante sorprendente, ya que Amital ha compartido en diferentes ocasiones que él mismo ha atravesado durante la Shoá algunas situaciones en las que considero la posibilidad de entregar su vida cumpliendo el mandamiento de santificar el nombre de Dios, tal como leemos en su siguiente testimonio:

*“Sin embargo, en los días difíciles que siguieron, y yo pasé solo un poco como una gota del mar de lo que pasaron los judíos que estaban en Auschwitz, fui muy pesimista. Aunque soy conocido como extremadamente optimista, he aceptado con las cosas en aquel entonces. Tal vez también estaba bajo la influencia de mi maestro y rabino en ese aquellos días, el rabino Jaim Yehudá Halevi, un gran y santo judío... Cuando llegaron los momentos difíciles, le pregunté qué sería de nuestros sueños. Y él me respondió: ¿Cuál es la razón y la esencia de todos nuestros sueños, sino que, de cumplir con la voluntad del Cielo, y si esa es su voluntad, transitaremos nuestros sueños a esto? Todo se fue a la destrucción. Pensé que debíamos prepararnos para el momento de la santificación del nombre de Dios” (Amital, 2014 e).*

En la última frase del testimonio Amital se refiere -literalmente- a la opción de estar dispuesto a morir según el deber religioso de santificar el nombre de Dios. Es ciertamente concebible que la razón por la cual Amital no vinculó el relato del sacrificio de Isaac a la muerte de los mártires en la Shoá es por su posición ideológica de no apoyar o santificar el valor de la muerte como método de santificación de Dios, tal como lo ha hecho por ejemplo el rabino Dessler, mencionado anteriormente. Dessler enfatizó el hecho de que toda muerte y todo sufrimiento es parte de actos de santificación del nombre de Dios y, por lo tanto, garantizan una participación en el mundo venidero que es el único verdadero y eterno a quienes han sufrido o que han sido asesinados.

En una de sus charlas antes citadas, Amital menciona a Dessler en el contexto de su visión teológica, rechazándola por irrelevante ante lo ocurrido en la Shoá. (Amital, 2014 b.)

Según Amital, es precisamente del relato bíblico del sacrificio de Isaac -sacrificio que, de hecho, no ocurre, ya que Isaac vive para ser uno de los tres patriarcas- que debemos aprender el gran valor de vivir una vida regida por la Torá y sus valores como el mejor método para la santificación del nombre de Dios. Esta postura prefiere ejemplos de judíos que, durante la Shoá, lucharon por mantenerse en vida, manteniendo -hasta donde les fue posible- la observancia de mandamientos y costumbres del judaísmo aun en las peores circunstancias por sobre los de aquellos que decidieron entregar sus vidas. De hecho, en su testimonio podemos encontrar muchos relatos que describen cómo algunos lograron observar preceptos religiosos como la realización de los rezos, la comida Kasher, el encendido de velas, la santificación del sábado y de las fiestas, etc., tal como describe en el siguiente párrafo:

*“Logramos llevar un rollo de la Torá con nosotros desde el Gueto. Hubo algunos amigos que lograron inclusive sacar un pequeño Talmud. Los últimos días antes de la retirada alemana fueron los días del mes del perdón, Elul. Logramos tocar el Shofar (cuerno de carnero) en Rosh Hashaná, orar en Minyán de más de diez personas, y tratamos, tanto como fue posible, de no trabajar en Shabat. Aprovechamos cada momento que podíamos sentirnos que somos judíos”. (Ibid.)*

La posición de Amital sobre el sacrificio es la de no engrandecer la disposición a entregar la vida como valor central del judaísmo, sino todo lo contrario. Por tanto, Amital no se identifica con quienes mantienen sus perspectivas teológicas sobre la Shoá en el autosacrificio.

Otro aspecto de este enfoque se centra en considerar a la Shoá como oportunidad de santificación del nombre de Dios. Amital ha enfatizado en diferentes oportunidades la idea totalmente opuesta a esta posición, tal como se refleja, por ejemplo, en las siguientes tres citas:

*“Pero después de la terrible Shoá, en la que la gente vagaba por barcos sin hogar, nos damos cuenta de que no hubo blasfemia y profanación del nombre de Dios como la Shoá”.* (Amital, 2016)

*“Después de la gran blasfemia y profanación del nombre de Dios en la Shoá, se requirió una respuesta histórica de la santificación de Su nombre”* (Ibid.)

*“El profeta Ezequiel (36:17-23) clama por la blasfemia y la profanación del nombre de Dios causados por el sufrimiento de Israel:” Y me fue dirigida la palabra del Señor, diciendo: 17"Hijo del hombre, la casa de Israel mientras habitaba en su tierra, la contaminaron con su proceder y con sus malas obras; como la inmundicia de una menstruosa vino a ser su proceder delante de Mí. 18 Por lo cual derramé Mi indignación sobre ellos, a causa de la sangre que habían vertido sobre la tierra, y porque la habían contaminado con sus ídolos; 19 y los dispersé entre las naciones, y fueron esparcidos entre las tierras; conforme a su proceder y conforme a sus malas obras los juzgué. 20 Y cuando llegaron a las naciones adonde fueron, profanaron Mi santo Nombre, cuando de ellos se decía: ¡Pueblo del Señor son éstos, que de la tierra de Él han salido! 21 Y tuve piedad de Mi santo Nombre, que los de la casa de Israel habían profanado entre las naciones adonde fueron. 22 Por tanto, di a la casa de Israel: Así dice el Señor Dios: No por vuestra causa voy a hacer esto, oh casa de Israel, sino por Mi santo Nombre que vosotros habéis profanado entre las naciones adonde habéis ido”. ¿Cuál es la blasfemia y profanación del nombre de Dios aquí? Las mismas declaraciones de gentiles que estaban de pie y preguntaron sorprendidos: ¿y acaso este es el pueblo del Creador? ¿Y acaso no tenía El, la capacidad de salvarlos? En la historia judía, no hubo una blasfemia y profanación del nombre de Dios tan grande como la Shoá”. (Amital, 1996)*

Estas citas -que enfatizan la visión de Amital de la Shoá como el evento histórico que más ha profanado el nombre Dios- expresan, sin duda alguna, su absoluta oposición a quienes ven la Shoá como oportunidad de santificación del nombre Divino. ¡Todo lo contrario! Incluso si se acepta la visión que ve a los millones de judíos que perecieron en la Shoá como mártires cuya muerte fue dedicada a la santificación del nombre de Dios, esto no es -según Amital- el resultado de los sucesos.

Al fin y al cabo, la reacción lógica de la gran mayoría de las personas ante lo ocurrido en la Shoá desde el punto de vista de la providencia Divina, deja muy mal parado a Dios, ya sea por la gran crueldad y las atrocidades acaecidas en este fenómeno histórico único, ya sea por sus consecuencias. Amital cita los siguientes versículos del profeta Ezequiel como prueba de que inclusive Dios reconoce que el resultado del destierro del pueblo de Israel entre todas las naciones y el sufrimiento del pueblo durante el exilio será la profanación de Su nombre. Así como esta profecía analiza los eventos históricos considerando al pueblo como una entidad colectiva y no desde una perspectiva individual - cosa que, de hecho, es cierta también en las demás profecías de la Biblia- también Amital prefiere esta misma consideración en el contexto de la Shoá.

Es quizás por esta razón que Amital, a diferencia a los pensadores rabínicos que consideraron la muerte en la Shoá como como oportunidad de santificar el nombre de Dios, se centra en la consecuencia real de que todas las naciones se *“preguntaron sorprendidos: ¿y acaso este es el pueblo*

del Creador? ¿Y acaso no tenía El, la capacidad de salvarlos?” (Ezequiel 36); Y por lo tanto la conclusión de Amital es que

*“En toda la historia judía, no ha habido una blasfemia y una profanación del nombre de Dios mayor que en la Shoá “.*

A continuación, queremos demostrar cómo esta postura sobre la Shoá como la mayor profanación del nombre de Dios se vincula con la necesidad de equilibrar ese hecho con otro hecho histórico extraordinario que será visto como la mayor santificación del nombre de Dios, una santificación Divina que arraiga en el aferramiento a la vida y al cumplimiento de los mandamientos de la Torá, en vez hacerlo en la santificación a través de la muerte.

## **5.5 La Crítica a la consideración de la Shoá como Consecuencia del Libre Albedrío**

Como se recordará, al exponer esta consideración se presentó la afirmación de Berkowitz - quien, que por, cierto creció en la misma ciudad natal europea que Amital- de que la Shoá es producto directo de la decisión Divina de crear un mundo que incluye el libre albedrío. En las citas de Amital mencionadas anteriormente vemos dos posiciones opuestas en referencia al enfoque que ve la Shoá como resultado del libre albedrío.

Por un lado, Amital señaló que vio en la Shoá la mano de Dios en todo lo que ocurría como, por ejemplo, en las decisiones irracionales de los nazis, es decir, que la providencia dDivina ha causado que las cosas sucedan tal como sucedieron y, por tanto, el libre albedrío no tuvo incidencia.

Por otro lado, vimos que Amital enfatiza el que, después de la Shoá, la prueba que ésta significó para aquellos que creen en el ser humano y no en Dios fue mucho más grande; es decir que las atrocidades de la Shoá sí fueron resultado del libre albedrío. En otra cita famosa sobre los asesinos del pueblo judío durante la Shoá, dijo Amital:

*“Una cosa reitero: nunca dije con tanta devoción la bendición de "Que no me ha hecho gentil" como en aquellos días. Precisamente en esos días, especialmente en esos días, después de todo, estaba orgulloso de pertenecer a los asesinados y no a los asesinos”. (Amital, 2014 c).*

También de esta cita se puede inferir que Amital asigna culpa y responsabilidad por todo lo ocurrido a quienes, por su decisión propia, eligieron estar en el lado de los asesinos. Para intentar conciliar ambas posiciones contradictorias se analizarán distintos comentarios de Amital acerca del libre albedrío y su relación con la providencia Divina.

Uno de los capítulos bíblicos más relevantes sobre el tema, aparece en el libro del Éxodo en el Pentateuco; relata que Dios negó al Faraón la posibilidad del libre albedrío para que rehúse al pueblo de Israel el permiso de salir de Egipto. De esta manera, Dios tendrá que traer las diez plagas sobre Egipto y el Faraón hasta que al pueblo le sea permitido de salir, tal como está escrito en Éxodo, capítulo 10:

**1** “Dijo Adonai a Moshé: *Allégate a Paró porque Yo he hecho pesado su corazón y el corazón de sus servidores, para operar Yo Mis signos, éstos, en medio de él. 2Y para que hayas de relatar a oídos de tu hijo y del hijo de tu hijo lo que Yo me he mofado en Egipto; y Mis signos los que Yo he operado en ellos y habréis de saber que Yo soy Adonai*” (Éxodo, 10:1-2)

En su introducción al tratado talmúdico Avot, Maimónides comenta así estos versículos:

*“Y si preguntas, ¿por qué exigió (Moisés) que enviara (el Faraón) a Israel una y otra vez, y se le impidió hacerlo, y habría sido golpeado con las plagas al mantener su pecado. ¿Y no debería de exigirle lo que no es capaz de hacer? Aquí también fue de la sabiduría del Creador, informarle que, si el Creador quería cancelar su libre albedrío, El cancelara, y le ha dicho: Yo te exigiré que les liberaras, y si lo hubieras hecho te habrías salvado, pero tú no harás y por lo tanto serás eliminado. Y tendría el Faraón que aceptar para demostrar lo opuesto de lo que ha dicho Moisés que no tiene la posibilidad de escoger, sin embargo, no lo pudo hacer. Y esto fue una gran y famosa señal, conocida por todos los seres humanos, tal como está escrito “Empero, por causa de esto te he mantenido en pie: para hacerte ver Mi fuerza, y para que sea relatada Mi gloria por toda la Tierra (Éxodo 9,16). Que es posible que Dios castigara al ser humano a través de negar le el libre albedrío, y sabrá así que no lograra regresar su alma a aquel libre albedrío”. (Ben Maimón, 1960, cap.8).*

Maimónides explica en este párrafo, que la razón por la cual se le ha quitado al Faraón su libre albedrío fue que de hecho este era su castigo, y que de esta manera Dios quiso demostrar a la humanidad que el mismo que otorgó al ser humano su libre albedrío puede también decidir en cierto tiempo quitarse lo como un castigo a un grave pecado. Amital en su comentario a cerca del décimo capítulo de Éxodo cita este párrafo de Maimónides, y dice lo siguiente:

*“¿Por qué Moisés necesitaba estas negociaciones? ¿Y acaso el Creador necesita el consentimiento del Faraón para sacar a los israelitas de Egipto? ¿Por qué, por ejemplo, los israelitas no se fueron en silencio y en paz durante la plaga de la oscuridad, durante la cual los egipcios no podían moverse? El Faraón alcanzó un estado al que nadie había llegado antes que él: se consideraba a sí mismo un competidor del Creador, una entidad autónoma e independiente; Afirmó haberse creado a sí mismo...Y en las primeros cinco plagas, él mismo fortaleció su corazón y se negó a enviar a Israel a pesar de que vio que no podía hacer frente al poder del Creador” (Amital, 1995)*

Amital explica en este comentario la razón por la cual Dios decidió que el pueblo de Israel sea liberado de Egipto a través de las negociaciones con el Faraón y las diferentes plagas. De esta manera se revela el proceso interno que le ocurre al Faraón, que se ha considerado a sí mismo desde el principio como un Dios creador y apenas después de las primeras cinco plagas ha realizado el hecho que definitivamente no obtiene los poderes que tiene el verdadero creador del universo. En vez que el Faraón internalice este hecho de no poder confrontarse con el verdadero Dios y por lo tanto lo más lógico sería que libere al pueblo de su propia voluntad, él decide voluntariamente abandonar su raciocinio y continuar con su rechazo obstinado. Más adelante en su discurso, Amital también usa el comentario de Rav Kook, que integra también el aspecto moral en la discusión de la libertad de elección, y así escribe:

*“Este fenómeno es de lo más desconcertante, y ya el rabino Harlap le ha preguntado al rabino Kook: cómo una persona puede llegar a una situación de "reconocer a su creador y aun así tener la intención de rebelarse contra El y no hacerle caso”. El rabino Kook respondió que el libre albedrío de una persona puede incluso llevarlo a tal situación: cuando la moralidad de una persona se distorsiona así ocurre también a su lógica, y su razonamiento se distorsiona y puede hacer cosas que no tienen sentido. Tal fenómeno lo vimos en los tiempos modernos entre los comunistas, que trataron de imponer las normas en las que querían que rija el mundo a pesar de que sabían que estaban en contra de la voluntad de Dios. Incluso si el faraón se hubiera quebrado y decidido si enviar a los israelitas, no habría contradicción con su ideología: El argumentaría que nadie lo obligó a enviar a Israel y que lo había hecho por sus consideraciones independientes y autónomas. Para demostrar a todos que Faraón estaba equivocado y que nadie podía rebelarse contra el Creador, el corazón del faraón tuvo que ser endurecido en las últimas cinco plagas, para quitarle el libre albedrío y hacerlo actuar de acuerdo con la voluntad del Creador, y no según su voluntad. Este es el significado del abuso del faraón y el significado de correr a su alrededor y las negociaciones con él: el Creador quería mostrarle al faraón que no era más que como un peón en la mano del Creador y que el Creador podía tomar el libre albedrío de aquellos que se rebelaron contra él. Y así escribe Maimónides...Hay una lección importante aquí que aprenderemos sobre el éxodo de Egipto...una persona que se deteriora moralmente puede ser degradada del rango de ser humano al nivel de un autómatas: hace cosas que no tienen sentido y no se controla a sí misma, y de hecho se ve privada del libre albedrío” (ibid.).*

Amital cita la explicación psicológica del rabino Kook sobre este fenómeno que relaciona entre el libre albedrío del ser humano a su nivel de moralidad, de tal manera que en cuanto menos moral sea la persona así se deteriora su raciocinio. Según esta explicación de Kook que Amital menciona, la pérdida del libre albedrío no es por causa de un decreto Divino, sino más bien, es también considerado como el resultado consciente de la persona que desea estar en esta situación de falta de razonamiento. De esta manera, devuelve Amital, apoyado por la ilustración de Kook, la responsabilidad del endurecimiento del corazón de Faraón a sí mismo. Por el otro lado, Amital cita en su comentario también la explicación de Maimónides sobre este relato que explica cómo se ha visto que el propósito



del endurecimiento del corazón del Faraón es para que toda la humanidad realice el hecho que el Dios es el que concede el libre albedrío del ser humano y por lo tanto Él es el que también lo puede impedir.

Esta explicación de Maimónides en cierto modo contradice a la explicación de Kook, ya que según Maimónides es Dios el responsable directo por la eliminación del libre albedrío del Faraón, mientras que según Kook, el Faraón propio es el único responsable de que ya no obtiene la posibilidad de utilizar una verdadera libertad de elección.

Al presentar ambas posiciones en su comentario, Amital quizás quiera sostener que ambas visiones se complementan y, en realidad, no contradicen. Según esta perspectiva, la supresión del libre albedrío atribuida a Dios acontece cuando el ser humano -debido a su gran deterioro moral- renuncia a la verdadera elección y se esclaviza a sí mismo a decisiones irracionales e inmorales. Es muy sorprendente el hecho que, al traer un ejemplo histórico contemporáneo a la pérdida del libre albedrío por parte del Faraón, Amital menciona a

*“los comunistas, que trataron de imponer las normas en las que querían que rija el mundo a pesar de que sabían que estaban en contra de la voluntad de Dios” (ibid.).*

¿No sería mucho más esperable que en su calidad de sobreviviente de la Shoá y que la menciona en casi todos los contextos prefiriera poner como ejemplo a los nazis y no los comunistas que los combatieron?

Quizás no sea casualidad que Amital rehúse relacionar el endurecimiento del corazón del Faraón según la interpretación de Maimónides, que explica que el mismo Dios que concede el libre albedrío es el que también lo puede impedir, en el contexto de la Shoá. Puede, así, al preferir como ejemplo a los comunistas por sobre los nazis, Amital exprese su desacuerdo con atribuir a los horribles acontecimientos de la Shoá alguna explicación que surja de las profundidades de la psique, la psicología humana y la conexión con el fenómeno del libre albedrío.

En la última parte de su comentario, Amital subraya que durante las cinco últimas plagas Dios ha quitado del Faraón su libre albedrío para:

*“hacerlo actuar de acuerdo con la voluntad del Creador, y no según su voluntad”.*

Sin duda, para alguien como Amital, sostener que el Creador intervino deliberadamente en las decisiones de Hitler y sus ayudantes en la perpetración de la Shoá es muy complejo y nada simple.

En resumen, también en el análisis de la crítica de Amital a la consideración de la Shoá como resultado del libre albedrío se refleja la complejidad de su pensamiento. Sobre la tensión que existe entre la posición que ve al hombre como responsable único de lo que sucedió en la Shoá y la que considera a Dios como causa a través de los Nazis y sus ayudantes, Amital acepta ambas posturas, pero sólo en tanto están enlazadas como dos caras diferentes de una misma moneda.

De esto, se puede deducir que Amital rechaza la mirada de quienes sostienen que, en tanto este mundo fue creado con libre albedrío, Dios ya no puede impedir que las personas lo utilicen. Con toda la cercanía que existe entre las posturas de Berkowitz y Amital sobre diversos temas de fe, este punto es, en mi opinión, el principal punto de discordia entre ellos.

## **5.6 La Crítica a la Consideración de la Shoá como el Final de la época del Exilio y el Inicio de la Redención**

En la introducción del análisis de la postura teológica de Amital en referencia a la Shoá, hemos citado las siguientes palabras suyas:

*“Todo lo que he dicho sobre la Shoá, lo he dicho solamente como oposición a dos rabinos: El rabino de Satmar y el rabino Tzvi Yehudá Kook”* (Granot, p.103).

Como se recordará, Tzvi Yehudá Kook es el mayor representante de la postura que considera a la Shoá como una señal del cielo de que el pueblo judío debe abandonar el exilio y la vida en la diáspora y regresar a su tierra santa en Israel. Tzvi Yehudá, como sucesor de la ideología de su padre -quien fundó el Gran Rabinato de Israel, Abraham Isaac Hacoheh Kook- ve la historia del pueblo judío en los últimos siglos como un continuo proceso de la última redención del pueblo de Israel, como aparece en su siguiente cita:

*“Confianza tiene todo el pueblo que no habrá más exilio después de la redención que su inicio se revela ante nosotros. Y esta profunda confianza es en sí misma el secreto de su existencia, el secreto del Creador que se está revelando en su curso histórico”.* (Kook, 1920, p. 27).

Su hijo Tzvi Yehudá Kook, continuando esta postura de su padre, ha intercalado también a la Shoá, como un episodio necesario en el proceso de la redención, como lo leemos en esta cita:

*“Todos los millones del pueblo de Israel son juntos como un solo cuerpo, un organismo, y cuando se retrasa su recuperación debido a su adhesión a la tierra de las naciones, es necesario una cruel cirugía Divina del despegue del exilio”* (Kook, T. Y., 1979, p. 7-13).

Amital, como lo subrayamos en su biografía, consideraba al rabino Abraham Isaac Hacoheh Kook como la máxima autoridad espiritual del pueblo judío del s. XX. Y, como el mismo lo ha r}testimoniado, uno de sus artículos que logro llevarse con él del gueto a los campos de trabajo forzado

es lo que le dio fuerzas para sobrevivir en aquellos tiempos difíciles. Aun así, en una de sus charlas, Amital no se abstuvo de atribuirle a Kook un error en su visión histórica, ya que él falleció antes de la Shoá y no pudo tomarla la pudo tomar en cuenta para su interpretación de la realidad histórica. Estas son las palabras de Amital al respecto:

*“Una de las cosas que nos impide entender las palabras de nuestro gran maestro y rabino, es que tenemos miedo de decir que hay cosas que el Rabino Kook no previó. El rabino Kook creía que dentro de cincuenta años vendría el Mesías, y aquellos que leían sus libros no podían entenderlo de manera diferente. Y, sin embargo, no tuvimos el mérito que esto ocurra, pero aun así el Rabino Kook sigue siendo el más grande pensador, tal vez desde Maimónides. Debemos derribar esta “cáscara” y saber que hay cosas que él no predijo, al igual que no predijo la Shoá, por ejemplo”.* (Amital, 1985).

Amital, que ha afirmado en diferentes ocasiones que la Shoá es uno de los eventos más significativos en la historia del pueblo judío, explica en este párrafo que obviamente a aquellos que han dejado este mundo antes de la Shoá, por muy grandes que fueran, les falta una parte muy grande e importante del rompecabezas para ofrecer alguna interpretación teológica a los hechos históricos del pueblo judío.

Un apoyo a esta afirmación de que el rabino Kook carecía de información relevante en su observación de la realidad se puede encontrar en las palabras de Eliezer Goldman (1918 - 2002):

*“Hace más de una década, el difunto rabino Kook incorporó el concepto de redención en su método integral. Él también opino que en realidad su generación se enfrentaba a la redención. A esta confianza suya había verdaderos puntos en que basarse en la situación histórica tal como ha sido vista por varios e importantes personajes en aquel entonces: Varias naciones estaban dispuestas dejar sus armas, los regímenes de tiranía fueron eliminados. Los pueblos del mundo reconocieron el derecho del pueblo de Israel a regresar a su tierra; Dentro del pueblo judío se ha levantado un movimiento de los mejores de sus hijos, que su objetivo era la resurrección del pueblo en la tierra de sus antepasados. Sin embargo, la cadena de hechos desvirtuó por completo las expectativas del rabino Kook: surgieron regímenes tiránicos sin precedentes, se hizo el intento más grave de nuestra historia para destruir al pueblo de Israel. No se han terminado las guerras, y armas de destrucción estaban amenazando la existencia de la humanidad. Los valores de la vida personal se alejaron del camino los de la Torá de Israel una tan grande distancia que no se veía desde que se abolieron las formas groseras de la idolatría.”* (Goldman, 2004).

Goldman especifica por un lado los hechos históricos que sirvieron como inspiración a la visión de redención de Kook y, por el otro, menciona los hechos que Kook no alcanzó a ver -ya que ocurrieron después de su fallecimiento- y que contradicen su postura optimista. El hecho que a Kook le faltó información significativa sobre lo ocurrido después de su muerte no disminuye -según Amital de ningún modo la grandeza del rabino Kook -ni cualquier otro gran personaje histórico de la filosofía y

teología judía- como, de hecho, lo sostuvo en el discurso que compartió con Ellie Wiesel y que mencionamos anteriormente:

*“En su carta a los judíos de Yemen escribe Maimónides que desde que el Creador dio la Torá a Israel, las naciones del mundo han luchan contra nosotros y la Torá de dos maneras. La primera forma es a través del brazo, el poder de la espada. El segundo camino es a través de la filosofía, el poder de las afirmaciones razonables. Cuando va a animar a los judíos de Yemen, Maimónides les escribe que ambos caminos no tendrán éxito. Todas las acusaciones contra la fe terminan siendo rechazadas y descartadas del mundo. Maimónides, y presumiblemente el profeta Isaías, no imaginaron que llegaría un día en que no habría más respuestas. No lo habrá, y no puede haber. Las cuestiones son tan grandes que no hay respuesta en el mundo que sea suficiente” (Amital, 2002)*

Su desacuerdo con la visión histórica de Kook sobre el proceso de redención del pueblo judío en el inicio del s. XX sin conocer la destrucción de la Shoá se vincula perfectamente con la siguiente cita de Amital, de la charla antes mencionada e impartida en el día de ayuno:

*“Nunca ha habido tal destrucción para el pueblo de Israel. ¿Acaso esta destrucción tiene lugar en el proceso de la redención?! Ver el proceso de redención como un proceso continuo que sigue y continúa, se considera como ignorar la Shoá” (Amital, 2014 c.).*

Amital subraya que es imposible de aceptar que un fenómeno tan destructivo como lo fue la Shoá sea un eslabón en la cadena de los sucesos históricos que conforman el proceso de la redención del pueblo. Si bien la mirada del rabino Kook -como la de muchos otros rabinos- ve a la Shoá como otro de los eventos trágicos en la historia del pueblo judío e, incluso, como el más trágico de todos, aún es considerado como uno más de diversos eventos difíciles y el rabino Amital se niega en absoluto ver este fenómeno como un evento trágico más en la misma secuencia que el resto de la historia del pueblo, considerándolo inclusive como más grave que la destrucción de ambos templos y la expulsión al largo exilio.

Como se verá a continuación -en la parte dedicada a las posturas teológicas sobre la creación del estado de Israel- una posible y significativa diferencia entre las visiones de Tzvi Hachohen Kook y Amital puede verse en la siguiente pregunta: ¿qué peso se debe dar en la interpretación teológica del proceso Divino de la redención, a los hechos históricos reales contemporáneos?

Si bien Kook opta por una visión más mística -que destaca el proceso en una mirada general desde arriba, sin referirse a diferentes detalles históricos-, Amital defiende una mirada realista y sobria y no está dispuesto a ignorar la consideración de diversos eventos actuales, menos aun cuando se trata de un suceso tan significativo como la Shoá. Obviamente, en el fondo de la discusión entre Amital y

Tzvi Yehudá Kook, está la tendencia de Amital de no aceptar ninguna afirmación absoluta y definitiva, especialmente si se trata de explicar el conjunto de consideraciones de la providencia divina.

En este sentido, Amital ha dicho que todo lo que aceptó decir sobre la Shoá debe entenderse como, por un lado, reacción a las afirmaciones tan absolutas y concluyentes de Tzvi Yehudá Kook, quien interpreto la Shoá como la definitiva señal de Dios de que era el final del exilio; por el otro, una reacción a las palabras de Yoel Teitelbaum de Satmar, quien vio a la Shoá como castigo Divino de Dios por lo que él considera que el pecado del sionismo.

Más adelante, volveremos a tratar ambos ideólogos, opuestos en sus ideas sobre el fenómeno histórico de la creación del estado judío, así también como la reacción de Amital a sus posturas.

## 6. Seis Enfoques Teológicos de Amital frente el Fenómeno de la Shoá

Como se mencionó anteriormente, Amital prefirió no hacer declaraciones teológicas incuestionables sobre la Shoá, siendo la mayoría de sus intervenciones sobre el tema una reacción en contra tales declaraciones hechas por otros. Después de analizar las diversas razones por las cuales Amital rechaza los diversos enfoques sugeridos por otros pensadores ortodoxos, analizaremos a continuación seis diferentes enfoques que si ha aceptado decir acerca de la Shoá, y luego después presentaremos los puntos de crítica sobre cada uno de estos enfoques. El título propuesto para cada uno de los enfoques, es realmente una cita prominente que usó varias veces en sus distintas conversaciones y que expresa lo significativo que era en su cosmovisión .

### 6.1 "Purifica nuestro Corazón para Servirte con Sinceridad" - El Servicio al Eterno Después de la Shoá

Uno de los conceptos más básicos en la ortodoxia judía es- "Avodat Hashem", que su traducción literal es: "El servicio a Dios". Este concepto es absolutamente fundamental, ya que conlleva la principal motivación del hombre de fe durante toda su vida, desde que abre sus ojos en la mañana hasta que los cierra en la noche: ¿Cómo realizar la voluntad del Todopoderoso?!

Antes de cada acción, palabra o pensamiento que la persona religiosa ortodoxa desea realizar, tiene que pensar si es lo correcto ante la voluntad Divina. Este concepto se refleja en varios textos judaicos sagrados, como por ejemplo en las tres siguientes citas que aparecen en la Biblia y en el Talmud:

1. *"Y será que si aceptar vais a aceptar los Mandamientos - lo que Yo os ordeno a vosotros hoy-: para amar a Adonai vuestro D's., y para servirLo con todo vuestro corazón y con todo vuestro ser"* (Deuteronomio 11:13)
2. *"Al Señor he puesto siempre delante de mí"* (Salmos 16:8)

3. *“Sé fuerte como un leopardo, liviano como un águila, corre como un ciervo y valiente como un león para hacer la voluntad de tu padre que está en el cielo”* (Pirkei Avot, 5:20).

Un interrogante que ha preocupado a muchos rabinos y líderes ortodoxos en todas las generaciones sobre este significativo concepto es: *¿cuál es la manera más adecuada de llegar a tal nivel espiritual de lograr vivir la vida con tal conciencia constante de servicio Divino?* Amital argumenta que después de la Shoá esta pregunta debe de ser examinada de una manera completamente diferente, tal como lo sostuvo en una de sus más importantes y significativas charlas sobre la fe después de la Shoá:

*“Otro punto en el que deseo analizar está relacionado con el fundamento de del servicio de Dios en el tiempo actual. El autor del libro “Los deberes del Corazón” (Rabbenu Bajiyá Ibn Paquda) Desarrolló el fundamento del servicio al Creador sobre el reconocimiento de la bondad. Por lo tanto, el capítulo sobre la unidad de Dios y el capítulo de la observación preceden al capítulo del servicio a Dios. En el capítulo de la observación Rabbenu Bajiyá detalla sobre la necesidad de observar los actos de benevolencia de Dios. Según él, el servicio a Dios se debe a la creencia en su singularidad y por el reconocimiento de su bondad. De hecho, varios predicadores y rabinos en la actualidad todavía presentan el sentimiento de la gratitud como el fundamento del servicio a Dios. Así, por ejemplo, dijo el rabino Dessler antes de la Shoá (Mijtav Meeliah, 1:50). La pregunta, obviamente, es: ¿Acaso después de la terrible destrucción que ocurrió al pueblo judío en la Shoá, todavía es posible decir que nuestro servicio a Dios se basa en el sentimiento de la gratitud?”* (Amital, 2014 c.)

Amital menciona en la cita a la obra medieval “Los deberes de los corazones” de Ibn Paquda que como ha escrito el Dr. Joaquín Lomba Fuentes, de la universidad de Zaragoza, su gran importancia en el pensamiento judío es que:

*“Es un exponente clave de la tradición ética y de la espiritualidad judía... que presenta un sistema deductivo de la vida espiritual, tal como podremos verlo al esquematizar el contenido de Los Deberes de Los Corazones”* (Fuentes, 1994, p. 69).

Según Amital, uno de los mensajes principales de esta obra que ha influenciado significativamente al pensamiento judío era el fundamentar la fe en Dios, y basar el deber de servirlo en el sentido general de gratitud por toda la realidad existente. Este mensaje aparece principalmente en el segundo capítulo, que es redactada en las palabras del Dr. Fuentes en la siguiente manera:

*“Solo hay una manera de conocer a Dios: reflexionando en las huellas que su Sabiduría ha dejado en la creación. Subraya en este capítulo la delicadeza con que Dios nos cuida en todo momento citando estos versículos de la Biblia que repite, por cierto, en otros muchos sitios: «¿No me vertiste como leche?, ¿no me cuajaste como queso?»* (Job, 10, 10-12). Y, para

*explicar el reconocimiento que debemos al esmero que pone Dios en nuestro gobierno, hace la comparación de un hombre que acogió primero a un niño recién nacido en el desierto para cuidarlo durante toda su vida y luego a otro que era ya adulto y que había caído prisionero en manos de un enemigo. El primero, como estaba acostumbrado desde niño a esos cuidados no era tan consciente ni estaba tan agradecido como el segundo que conoció previamente la presión, la falta de libertad, el hambre y la miseria. Así es el hombre en medio de la creación: está tan habituado a sus maravillas que apenas si es consciente de ellas olvidándose de la grandeza y generosidad de Dios que se las dio". (ibid., p.72).*

Fuentes en este párrafo, describe la razón de ser de la fe basada en la gratitud, tal como se expresa en el libro de Ibn Paquda y que de hecho también se encuentra en muchos otros escritos de pensadores medievales, que enfatizaron la forma de alcanzar la fe en el Creador basada en la observación de la realidad con una visión de bondad y plenitud que existe en ella, y el reconocimiento de que debemos agradecer a quien lo ha creado.

Amital argumenta que si la realidad con todo lo que sucede en ella, es realmente el criterio por el cual debemos alcanzar la fe en el Creador y estar agradecidos por ello, entonces es imposible ignorar los peores acontecimientos que sucedieron en la realidad y hacer una mentira en nuestras almas. También en este caso, el comparte con sus oyentes una experiencia religiosa personal agregando sus implicaciones teológicas, y así dice:

*"En Yom Kipur después de la guerra, nos reunimos para orar en uno de los sótanos. No puedo describir la agitación emocional que experimenté en ese momento en su totalidad, pero algo de ella intentaré de transmitir. Yo era joven. No tuve hijos. Hubo judíos que perdieron padres, cónyuges, hermanos y hermanas. Ellos oraron, y yo con ellos. ¿Acaso se basaba su servicio a Dios en la gratitud del Creador? ¿Es posible que un judío que ha perdido a su esposa e hijos sea capaz de servir a Dios sobre la base del sentimiento de la gratitud? ¿Puede un judío cuyo trabajo era sacar los cuerpos quemados de los hornos de Auschwitz trabajar servir a Dios cuando el reconocimiento subyacente del servicio es la gratitud? En ninguna circunstancia, ¡no!*

*Dice el Talmud en el tratado de Yoma pág. 69: Rabí Elazar dijo: "Por el conocimiento del Creador que es pura verdad, por lo tanto, no lo han desengañado". El servicio a Dios debe construirse sobre la verdad, no sobre la falsedad y la adulación. Lo mismo ocurre en nuestro caso. Nuestro servicio al Eterno no puede basarse en la gratitud en un periodo en que la mayor destrucción en la historia del pueblo judío ha ocurrido. El autor de los deberes del corazón propone en el décimo capítulo otra vía en el servicio a Dios: "Como se dijo de uno de los piadosos que se despertaba por la noche y decía: "Mi Dios, me has dejado muerto de hambre y desnudo, y en la oscuridad de la noche me has sentado, y tu fuerza y grandeza me has enseñado. Si me quemaras en el fuego aumentare mi amor y alegría hacia Ti. Semejantemente a lo que dijo Job: "aunque me matare, en Él confiaré; Y sobre este asunto insinuó el sabio al decir "Como manojo de mirra es mi amado, que reposa en mi pecho" y explicaron nuestros sabios que aun cuando me angustia y me amarga-aun así, ¡en su pecho reposare!" Rabbenu Bajiyá basa el amor a Dios no en el sentimiento de gratitud, sino que por una creencia que existe y se mantiene incluso en un tiempo de ocultación del rostro Divino. La Mishná en el tratado de Sota dice: "En este mismo día explico el rabino Yeoshua hijo de Horcanus: No*

*servió Job a Dios sino que por el amor, como está escrito “aunque me matare, en Él confiaré” Es decir, que es imposible decir que el significado del versículo es como está escrito, "Aunque me matare", si me matan, ya no desearé al Creador. Ya que, si el Creador no se escapa, ¿a quién nos queda escapar? La respuesta es clara: ¡Hemos huido de ti- hacia ti!” (Amital, 2014 c.)*

Amital argumenta que este mensaje de Ibn Paquda ya no puede ser relevante después de la Shoá, ya que podría ser interpretado como una gran deshonestidad y falsedad y por lo tanto es mucho más adecuado y relevante basar el servicio a Dios en un sentimiento de fe absoluto e incondicional. Como se explicará más adelante, la lucha por la verdad y la honestidad religiosa absoluta es una de las piedras angulares de la concepción general de Amital. Sin duda, expresarse en contra de una de las posturas teológicas más básicas y antiguas en el pensamiento judío, como es la postura de Ibn Paquda, no es algo simple y fácil ya que requiere mucho coraje y una profunda persuasión interior; Esto, es otra prueba de cuan ve Amital la Shoá como algo tan desequilibrante teológicamente, que justifica inclusive realizar un cambio significativo en los fundamentos del pensamiento judío clásico.

En este punto también se refleja el hecho de lo existencial que era en su percepción y ser, cuando como prueba de la irrelevancia de la postura de Ibn Paquda, Amital compartió la tan única y singular experiencia que tuvo durante aquella oración en el más santo día del calendario judío, durante la Shoá.

En otra ocasión, repitió y clarificó Amital su postura al enfoque de Ibn Paquda de la siguiente manera:

*“Después de que el pueblo de Israel haya sido expuesto a un mal tan enorme, será hipocresía y adulación fundar el servicio al Creador sobre la base de la gratitud. Por supuesto, el Creador se debe agradecer en todo momento y estar agradecido por toda la bondad que ha recompensado con nosotros, sin embargo, debe recordarse que esta no es la razón por la que lo servimos. Lo servimos por la verdad, porque eso es lo que debemos de hacer. Job dice en uno de sus discursos: “He aquí, aunque me matare, en Él confiaré... pues el hipócrita no puede llegar a Su presencia” (Job 13,15-16). Job anuncia que deseaba a Dios incluso si lo matara. Por lo tanto, su servicio al Creador no se basa en que el Creador haga con el acto de benevolencia. Al Creador no le gustan los halagos, y a aquel que le va mal y aun así sirve al Creador por la falsa razón que Él ha sido bueno con él, lo impregna. La gente llegó en la Shoá a un estado de falta de miedo a la muerte, al igual que Job, y por lo tanto basar su fe en que el Creador los ha beneficiado es irrelevante” (Amital, 2014 f.).*

En este comentario, Amital aclara que es obviamente necesario sentir agradecimiento a Dios por todo lo que existe y por todo lo que tenemos; sin embargo, este agradecimiento no puede servir como fundamento de nuestra fe, ya que probablemente existen momentos en que la persona no siente que puede estar agradecida, como lo han sentido quienes experimentaron los horrores de la Shoá.



Una de las frases, extraídas del rezo, que se repetía frecuentemente en las charlas de Amital durante los años en que dirigió su Yeshivá era:

*“Purifica nuestro corazón para servirte con sinceridad”* (Sidur-Libro de rezo de Shabat y fiestas).

Amital compuso esta frase y solía bailar con devoción y entusiasmo junto a sus discípulos todos los sábados por la noche, después de las oraciones. En su libro “Mas la tierra les dio a los hijos de hombre” explica Amital la gran importancia de esta oración:

*“La naturalidad tiene un valor no solamente como un contraste a la observancia como resultado de una obligación, sino que como un contraste a la observancia artificial. La importancia del servicio Divino con naturalidad está incluida en nuestra petición en el rezo "Purifica nuestro corazón para servirte con sinceridad". En lo artificial existe el defecto de un servicio con "sinceridad". El significado de esta petición es que exista una coincidencia entre el cumplimiento de los perceptos con el estado interno de amor y temor a Dios, y la voluntad de estar cerca de Él, sin que exista una desproporción entre la cantidad de las acciones y su valor interno. Este rezo no viene a complementar la falta en la observancia del servicio Divino, sino en su aspecto espiritual... Obviamente la búsqueda de la sinceridad es una aspiración, y también sin la carga interna existe un valor en el cumplimiento de los perceptos como tal, sin embargo, la aspiración es que haya un respaldo espiritual en las acciones. Lo mismo se puede decir sobre la sinceridad, la importancia en actuar de una manera autentica, sin actuaciones, disfraces y poses. Este tema es importante especialmente en relación con la influencia educativa que concierne padres y maestros. Niños no siempre saben cómo expresar la crítica, sin embargo, pueden sentir si las palabras de sus padres son sinceras o si son una actuación. Uno de los principales problemas en educación es que los padres exigen de sus hijos normas de comportamiento que ellos mismos no cumplen. Esta sinceridad tiene una grande fuerza que puede obtener una influencia educativa muy grande”* (Amital,2005, p. 71-74).

Para Amital, es esencial que haya una absoluta igualdad entre lo que la persona expresa exteriormente en su servicio a Dios, y lo que siente interiormente. Su gran énfasis en la sinceridad y la autenticidad absoluta en el servicio a Dios es un motivo central de su visión religiosa, tal como lo indica esta última cita y se enlaza perfectamente con su enfoque posterior de la Shoá, de que no hay más lugar para basar el servicio a Dios en la gratitud, ya que esto podría adolecer de cierta falta de verdad y sinceridad.

Amital ha citado en sus pláticas las palabras de Job, que, como se ha mencionado anteriormente, refleja quizás mejor que cualquier otro ejemplo de la Biblia el sentimiento de varios sobrevivientes de la Shoá que experimentaron en sus terribles sufrimientos: una absoluta incomprensión de su situación y de la gran injusticia por parte de Dios que permitió que lo peor que podía sucederles, en efecto, ocurrió.

El versículo de Job que Amital decide citar – “*Aunque me matara, en Él confiaré*” (Job 13, 15)- contiene en la primera parte las palabras que indudablemente expresan y reflejan con mayor precisión y exactitud los sentimientos de toda persona de fe que no la perdió durante la Shoá. En la segunda parte, las palabras de Job enfatizan el hecho que es necesario acercarse a Dios con absoluta y total honestidad, ya que obviamente Dios sabe lo que la persona de veras siente en su interior y si le es difícil y complejo agradecer a Dios.

Por lo tanto, la definitiva conclusión de Amital es que, después de la Shoá, la teología judía debe guiarse sólo en el puro, poderoso y honesto sentimiento humano de fe y no por consideraciones externas como el beneficio y el agradecimiento. La primera cita de Amital mencionada al principio de este apartado cierra con las palabras: “*La respuesta es clara: ¡Hemos huido de ti- hacia ti!*”. En otra ocasión, utilizó Amital las mismas palabras para subrayar que su fe es absolutamente incondicional, de manera tal que, en momentos de graves dudas, simplemente siente la necesidad de escaparse y que, al final de cuentas, también como resultado de esta huida termina encontrándose con su creador:

*“Hay instantes de merced en los que me digo que la fe que tengo es muy clara, y hay instantes que como si fuera que me escapo de El hacia Él, sin embargo, sigo preguntándome “¿por qué, pues, contemplas a los pérfidos, y guardas silencio mientras el inicuo se traga al que es más justo que él” (Javakuk 1:13)” (Maya, 2005 p. 13).*

Esta cita es otro gran ejemplo de cómo la teología de Amital y su credo vienen de un lugar muy honesto, auténtico y existencial. Al guiar a sus seguidores sobre cómo servir a Dios en esta época, después de la Shoá, Amital comparte sus más personales y sinceros sentimientos y, de hecho, se convierte de esta manera en un modelo a seguir y un ejemplo personal. Al tratar de dar expresión racional al empeño en servir a Dios y amarlo a pesar de todo, propone la paradójica fórmula de “*Hemos escapado de Ti – hacia Ti*”. A medida que se aleja, descubre que cualquier otra alternativa es más difícil y menos racional. El escape de Ti hacia Ti se convierte en la única opción para la persona creyente, a pesar de su paradoja. No se tiene la capacidad real de reconstruir su mundo interior, la esperanza, la oportunidad de un mundo mejor, la oportunidad de un mundo humano más moral, sin aferrarse a Dios:

*“Si Tu ley no hubiese sido mis delicias, ya ha mucho que hubiera perecido en mi aflicción” (Salmos 119:92).*

Amital concluye este punto con las siguientes palabras:

*“¿Dice la congregación de Israel: ¿Cómo he podido resistir sin Dios? ¿Como puede una persona resistir sin el Todopoderoso? Precisamente porque tuvo tal experiencia. ¡Sin Dios, el hombre no tiene capacidad para hacer frente”! (Amital, 2014 c.)*

## **6.2 “La Shoá - la más Grande Profanación del Nombre Divino que ha Ocurrido en la Historia” y su Implicación**

Existe un vínculo muy estrecho entre el tema anterior del servicio al Eterno y los temas a tratar en los siguientes apartados. El vínculo con este tema está en el hecho que uno de los deberes más importantes y centrales del servidor de Dios es santificar y engrandecer Su nombre ante los ojos de las otras personas. Por el otro lado, una de las prohibiciones más inapelables de la religión judía es causar la profanación de Su nombre, como está escrito en el siguiente versículo: “y no profanarás el nombre de tu Dios. Yo soy Adonai” (Levítico 18:21).

Los deberes de la santificación del nombre de Dios y la prohibición de Su profanación, han sido muy centrales en la visión religiosa y educativa de Amital tal como se refleja en los varios discursos, pláticas, artículos y conversaciones en las que estos dos perceptos son mencionados. En su libro “*Mas la tierra les dio a los hijos del hombre*”, Amital dedica un capítulo a estos significativos motivos en el pensamiento judío.

El principal argumento de este apartado es que existe un fuerte vínculo entre la centralidad de estos perceptos a la visión teológica general de Amital con respecto al fenómeno de la Shoá. Para reflejar su centralidad, se presentarán a continuación algunos de los textos judaicos antiguos y clásicos en los que aparecen estos dos perceptos.

Ya se ha mencionado anteriormente la siguiente cita de Maimónides sobre estos dos perceptos:

*“Todos los que pertenecen a la casa de Israel tienen como precepto santificar el gran Nombre, pues está escrito: “Y seré santificado entre los hijos de Israel”, y tienen prohibido profanarlo, pues está escrito: “No profanaréis mi santo Nombre” (Levítico 32: 32). (Ben Maimón, 1960, Yesodei HaTorá, cap. 5).*

En su libro “*Mas la tierra les dio a los hijos del hombre*” al inicio del capítulo sobre el deber de la santificación del nombre de Dios y la prohibición de su profanación, Amital cita lo que dicen los sabios del Talmud en el tratado de Yoma y que de hecho es la base de la cita de Maimónides:

*“Quien profana el nombre de Dios (“Jilul Hashem”) no se le otorga ni la fuerza de la Teshuva (arrepentimiento) para suspender el castigo, ni la de Yom Kipur (Día del Perdón) para perdonar, ni tampoco la fuerza del sufrimiento para limpiarse, solamente con la fuerza*

*de las tres juntas se puede suspender el castigo, pero solamente la muerte es la que puede limpiarla, tal como está escrito: " Pero el Eterno de los ejércitos me reveló al oído: "Ciertamente esta iniquidad no les será perdonada hasta que mueran." (Isaías 22:14). (Talmud, Tratado de Yoma,86).*

A continuación, el Talmud define que se considera Santificar el nombre de Dios (“Kidush Hashem”) y que se considera como su profanación (“Jilul Hashem”):

*"Dijo el rabino Abaye: Como han estudiado el versículo "Amarás al Eterno tu Dios" (Deuteronomio 6,5) que sea el nombre de Dios amado a través de ti (de las siguientes acciones): Lectura, Aprendizaje, Servir a los Talmidei Jajamim (Eruditos de la Torá), tratar a las personas de manera agradable, Que es lo que gente dice sobre el: Afortunado es su padre que le ha enseñado la Torá, Afortunado es su maestro que le ha enseñado Torá. Ay de aquellos que no han aprendido la Torá, porque observen a fulano que, si la ha estudiado, cuan apreciada es su conducta, y cuan rectos son sus acciones. Sobre él dice el versículo: "Y el Eterno me ha dicho: Tu eres mi siervo, Israel y en ti me glorificare" (Isaías 49,3).*

*Sin embargo, quien Lee, Estudia y Sirve a los eruditos de la Torá, pero no se conduce honestamente en sus negocios y no habla agradablemente con las personas, Que dice la gente sobre él: Ay de fulano que estudio Torá, Ay de su padre que le ha enseñado Torá, Ay de su maestro que le ha enseñado Torá, este fulano que estudio Torá: ¡Observen cuan incorrectas son sus acciones y cuan desagradables son sus caminos! Sobre él dice el versículo:*

*"Y cuando lleguen las naciones al lugar donde se han ido, profanaran mi sagrado nombre, diciéndoles: Este es el pueblo del Eterno que de su tierra han sido expulsados" (Ezequiel 36,20). Basándose en este párrafo del talmud, detalla Maimónides diferentes ejemplos que clarifican a que se refiere exactamente en El precepto de santificación del nombre de Dios: "Asimismo si el erudito ha sido escrupuloso en su conducta, amable en su conversación, sociable, agradable, absteniéndose de ofender a sus ofensores, honrando aun a quienes lo han tratado sin respeto y comerciando con fe...de manera que gane la admiración de los demás, que todos lo quieran y anhelan sus actos, he aquí que santifica el Nombre de Dios; acerca de él fue dicho: "Él me dijo: Tú eres mi siervo, Israel, en quien me glorificaré" (Isaías. 59:3)". (Ibid.,11).*

El énfasis de este precepto, según los ejemplos que trae el Talmud y Maimónides, recae sobre que el comportamiento ejemplar de la persona que es considerada como servidora de Dios, causará que la gente lo aprecie mucho y, por lo tanto, también a la religión y al Dios en los que cree. Maimónides también detalla los ejemplos de la profanación del nombre de Dios, que causan precisamente la impresión opuesta a lo descrito en el párrafo anterior:

*"Hay otras cosas que están comprendidas en el término: profanación del Nombre de Dios, tal es el caso de cuando un gran erudito de la Torá, famoso por su espiritualidad, realiza actos que despiertan [sospechas y] comentarios negativos entre la gente, aunque (los actos realizados) no sean transgresiones, profana el Nombre de Dios. Por ejemplo, comprar algo sin abonarlo inmediatamente, siendo que posee el dinero y posterga el pago cada vez que le es requerido o que se extralimite en lujuria o que su diálogo con sus semejantes no es en forma agradable y su rostro hacia los demás no es amable sino enojoso y nervioso, o actitudes*

*semejantes, todo acorde a la grandeza del sabio, es preciso que sea puntilloso sobre sí mismo y que se comporte en forma más estricta que lo normal". (Ibid.)*

La profanación del Nombre Divino ocurre, por ejemplo, cuando una persona que es considerada un representante auténtico de la religión judía se comporta de una manera que contradice completamente el código religioso y moral de la religión que representa.

El resultado del mal comportamiento de esa persona -que es percibida por otros como representativa de la fe judía- es el desprecio y la ridiculización de la religión misma y por lo tanto también la del Dios adorado por su fe. La gravedad del pecado de profanar el Nombre Divino se demuestra en que los sabios han relacionado el siguiente versículo del profeta Isaías, sobre este específico pecado:

*"De cierto que esta iniquidad no os será nunca perdonada, hasta que muráis, dice el Señor, Dios de los ejércitos" (Isaías 22,14).*

Amital enfatiza en su libro la gran responsabilidad que tienen los judíos observantes ante quienes se han alejado del camino de la Torá y sus perceptos, como aparece en el siguiente párrafo:

*"Y Kidush Hashem (El santificar el nombre de Dios) es justamente lo opuesto, cuando a través de sus acciones es amado el nombre de Dios. Nuestros sabios nos enseñan que el nombre de Dios es amado no a través de artículos, discusiones o sermones, sino que principalmente a través de ser un ejemplo por seguir en el aspecto ético y humano, que promueve una relación positiva de la sociedad. Un deber especial recae sobre los que estudian Torá, de promover el amor al nombre de Dios y lo que representa con todos los seres humanos" (Amital, 2005, p. 116).*

Como se verá más adelante, el comportamiento ético y humano como modelo ejemplar a seguir era uno de los mensajes centrales de Amital a sus estudiantes. A continuación, en este capítulo del libro, cita Amital al rabino Kook y luego explica el significado en sus palabras:

*"El Rabino Kook escribió (Eder Hayakar, 37):"La herejía ética o moral (que se presenta como por razonamiento) es siempre el fundamento de la herejía que aparenta ser por una razón científica pero que no tiene ningún fundamento propio. Por lo tanto, cuanto más mejoren sus acciones y sus cualidades las personas observantes de la Torá y que poseen la fe Divina, así se disminuirá la herejía moral". Según la opinión del Rabino Kook la herejía surge siempre por el comportamiento inmoral de aquellos que supuestamente representan la fe. En general, el movimiento de la herejía en el mundo surgió como resultado de la crítica contra las personas de fe, e inclusive en el pueblo de Israel la herejía surgió no por la crítica hacia Dios, sino por la crítica en contra de las personas creyentes en Él. Esta crítica es la que causó la pérdida de la fe. Por lo tanto, según el Rabino Kook la manera de enfrentar la herejía es a través de Kidush Hashem:"Y no tuvo ningún lugar la realidad de la Herejía charlatana que se*

*dispersa en el mundo. Aparentemente esta (herejía) ha presentado argumentos morales por causa de un liderazgo inapropiado que se ha visto de algunos observantes de la Torá y de la fe. La causa fundamental de todo el alboroto que trae el mal al mundo a través de las malas ideas es el pecado de Jilul Hashem-la profanación del nombre Divino, y en gran contraste esta la fuerza del Kidush Hashem-Su santificación, cuando es causada por un erudito de la Torá que negocia en la calle respetuosamente y dialoga con las personas amablemente. Porque solamente con la conducta buena y moral, las buenas acciones y los buenos modales, cuando aparecen a través de los observantes de la Torá y los justos temerosos de Dios, es la garantía más precisa para eliminar la herejía moral errónea” ( Ibid.).*

Amital argumenta que de la misma manera que estos dos perceptos -la obligación de santificar el nombre de Dios y la prohibición de no profanarlo- recaen sobre el individuo que sirve a Dios, también recaen sobre el pueblo como colectivo. Mas arriba (en la parte dedicada a la reacción de Amital al enfoque que ve la Shoá como oportunidad de santificación del nombre Dios), se ha demostrado cómo Amital rechaza categóricamente esta lectura, enfatizando que es todo lo contrario, ya que la Shoá ha producido el más grande profanamiento de Su nombre en la historia. En este contexto Se ha citado las siguientes palabras del profeta Ezequiel:

*“19 y los dispersé entre las naciones, y fueron esparcidos entre las tierras; conforme a su proceder y conforme a sus malas obras los juzgué. 20 Y cuando llegaron a las naciones adonde fueron, profanaron Mi santo Nombre, cuando de ellos se decía: ¡Pueblo del Señor son éstos, que de la tierra de Él han salido!” (Ezequiel 36:19-20).*

Amital menciona este versículo también en su libro *Mas la tierra les ha dado a los hijos de los hombres*, en el capítulo cuyo tema es el deber de santificación del nombre de Dios, para analizar el impacto sobre las naciones en general, después de lo ocurrido en la Shoá y así dice:

*“Como relacionado a quien profana el nombre de Dios. Este versículo que aparece en Ezequiel 36 en el contexto de una profecía de reproche en contra de aquellos exiliados de Israel que han causado la profanación del nombre Divino ante los ojos de las naciones: El gran comentarista medieval, Rabi Shlomo Itsjak (Rashi,1040-1150) en su comentario en el tratado de Yoma explica: “Esto es lo que se refiere a la profanación del nombre Divino, cuando alguien importante comete un pecado y le ocurre algo grave, las personas dirán: “Quele han ayudado, observen como todos los piadosos y justos están sufriendo” tal como está escrito” profanarán mi sagrado nombre”. ¿Cómo es que lo profanarán? En que las naciones entre donde está el pueblo exiliado dirán “observen a este pueblo de Dios, que ni Él puede salvarlos del exilio”, y de este modo es profanado su nombre”. Rashi entonces ve esto como una gran profanación universal, que el simple hecho de que el pueblo está en el exilio y El Todopoderoso no interviene, es una gran profanación del nombre de Dios”. (Amital,2005 p.118).*

Amital cita el comentario de Rashi sobre el versículo de Ezequiel, que interpreta de qué manera exactamente se profana el nombre de Dios. Es importante recordar que Rashi vivió en los tiempos de la Primera Cruzada, cuando poblaciones judías enteras fueron destruidas y quemadas (entre Francia y Alemania de aquel entonces) y que él mismo experimentó personalmente la grave situación de los judíos en aquellos días. Puede que, incluso, haya escuchado relatos en primera persona de algunos de los habitantes de esos lugares, vecinos de los perseguidos judíos, diciendo aquellas palabras que cita en su comentario: *“Observen a este pueblo de Dios, ¡que ni Él puede salvarlos del exilio”!*

Claramente, lo que Amital está sugiriendo es que si lo que Rashi ha vivido en su tiempo, -hace más de novecientos años atrás- es considerado como profanación del nombre de Dios, seguramente lo ocurrido durante la Shoá puede considerarse causa de una reacción similar por parte de las naciones sobre la incapacidad de Dios de salvar a su pueblo de las manos de los nazis y sus ayudantes. De hecho, esto es precisamente lo que argumenta Amital, en el siguiente párrafo de su libro:

*“Estas palabras fueron dichas, tal como hemos escrito antes de la Shoá, que ha sido la más grande profanación del nombre Divino que ha ocurrido en la historia. Con más razón estas palabras son muy significativas después de la Shoá. El hecho que este fenómeno que no ha ocurrido a ninguna otra nación en el mundo excepto al pueblo de Dios, tal como lo señaló el profeta Ezequiel, ha causado una terrible profanación del nombre de Dios”* (Ibid., p.116).

En este párrafo, repite Amital lo que ha dicho en varias otras ocasiones, tal como se dijo. Parece esencial el hecho que Amital decide incorporar el fenómeno de la Shoá, como la más grande profanación del nombre de Dios, dentro del capítulo de su libro que trata del deber del judío ortodoxo observante de santificar el nombre de Dios. El mensaje de esta incorporación quizás insinúa que, según Amital, después de la Shoá, este deber religioso se hace mucho más sustancial y significativo.

Cada oportunidad que tenga cualquier judío en los años posteriores a la Shoá, de engrandecer el nombre de Dios ante los ojos de aquellos que no son judíos o aquellos judíos que están lejos del camino de la Torá, reduce un poco más la gran profanación del nombre de Dios causada en aquel entonces.

La idea central de este enfoque de Amital es que, dado que la Shoá causó una profanación tan grande del nombre del Dios de Israel en el mundo a los ojos de las naciones gentiles, el pueblo judío tiene la obligación de tratar de equilibrar esta impresión negativa creada sobre Dios, asegurando que cada judío se comporte moral y apropiadamente. Cuando las naciones del mundo vean el comportamiento positivo y ejemplar del pueblo judío, provocarán el hecho de que las naciones del mundo honrarán y venerarán al Dios de Israel, es decir, aumentarán la santificación de Su nombre en el mundo.

. Esto se refleja en las siguientes palabras:

*“Precisamente por esta razón, el deber de santificar el nombre de Dios en nuestra generación tiene un significado especial... Por esta razón, en el transcurso de los años en diferentes oportunidades, vi mi deber de clamar en contra de la profanación del nombre de Dios, y esta era la única razón por la cual vi la necesidad de expresar mi protesta de manera pública. La manera de enfrentar la profanación del nombre Divino es a través de santificar su nombre tal como dice el Talmud, y esto en dos aspectos: Primeramente, en el nivel personal cada uno puede actuar, así como cuando está estudiando en la Yeshivá o después de haber terminado sus estudios en ella. El segundo aspecto, es el nacional”.* (Ibid., p.119).

En este párrafo se comprueba cómo Amital considera una obligación personal aumentar la impresión positiva del mundo sobre el judaísmo, Dios y Su Torá.

Sobre el aspecto nacional de la santificación del nombre de Dios al que se refiere aquí Amital se tratará más adelante en la investigación, en el capítulo dedicado a su enfoque sobre la creación del estado de Israel.

### **6.3 “El pequeño de Yehudá”- Conciencia de una Vida con Misión**

En las dos últimas partes, se ha demostrado como la Shoá influyó sobre Amital en su visión propia de su vocación y misión en su vida en dos principales aspectos: cómo servir a Dios de la manera más pura y auténtica y cómo promover y aumentar la santificación de Su nombre. Uno de los fenómenos que se encuentran entre varios de los sobrevivientes de la Shoá, es la inquietud por la pregunta de por qué ellos lograron sobrevivir, mientras la gran mayoría de quienes los rodeaban en sus vidas perecieron.

Amital también comparte esta inquietud, como se refleja en sus siguientes palabras:

*“A lo largo de los años, me ha molestado un pensamiento terrible: millones de personas fueron asesinadas en la Shoá. Yo me salvé. ¿Acaso me salvé, porque Dios me ha señalado y rescatado de la Shoá, o que quizás fue un tiempo de ocultamiento del rostro Divino, y sobre tiempos como este está escrito: “ y os encaminareis conmigo con obstinación: Me encaminaré Yo también con vosotros con obstinación” (Levítico 26,21), y como explica Najmánides este versículo: Los dejaré en manos de la casualidad, y quizás el Santo Bendito decidió dejar a su pueblo en manos de la casualidad, y como parte de esta casualidad yo he sido salvado, y esto también es el resultado de ese ocultamiento del rostro Divino? Si hubiera sabido que es lo que El Todopoderoso requiere de mí, me habría impuesto una gran y pesada carga. Por un lado, es dudoso que pudiera soportarla, pero, por otro lado, daría cada fortuna del mundo por el hecho de que el Todopoderoso me ha enviado su gracia, hacia mí, personalmente.*

*Y todavía me molestan esas dudas. Y debido a esto, no tengo las agallas para hacer un día de fiesta por mi salvación. Seguramente este es un cálculo del Eterno, pero este problema me molesta. Por lo tanto, adjunto mi rescate al día en que emigre a Israel. Y aun así, siento*



*que me pone una carga encima... Soy un hombre simple y pequeño, pero cuando sobreviví, sentí que debería tener doble poder para suplir a aquellos que no llegaron a venir aquí. Esto me dio el coraje para hacer cosas que, naturalmente, están por encima de mi capacidad personal".* (Amital, 2014 c.).

En esta emotiva charla, Amital se revela, nuevaente, como una persona muy honesta y auténtica, al compartir sus más sinceros y personales sentimientos humanos y religiosos. Estas dudas que Amital comparte sobre la pregunta existencial de porque precisamente él ha quedado con vida, son muy frecuentes entre varios de los rabinos sobrevivientes de la Shoá. (Farbstein, n.d). Por cierto, esta pregunta también se planteó entre sobrevivientes no ortodoxos. Ya se ha mencionado la posición de Emil Fackenheim sobre el mandamiento 614 de la generación que sobrevivió la Shoá, que ordena mantener el judaísmo y el pueblo judío con vida también como obligación con aquellos que no sobrevivieron, así como no otorgar a los nazis una victoria póstuma.

Otro sobreviviente de la Shoá muy famoso y no ortodoxo que ha enfatizado fuertemente el mensaje de vivir una vida de mayor significado precisamente durante y después de la Shoá, fue el psicólogo Viktor Frankl (1905-1997) que ha dedicado al tema su libro "*El hombre en busca del sentido*" (1964). Sin embargo, la diferencia está en que, a aquellos con fe en Dios, interpretan su salvación en varios de los casos como una asignación Divina de una misión sagrada misión y un compromiso de mayor responsabilidad. Obviamente, la pregunta más significativa por parte de esos es cual sería ese compromiso o misión que debieran tomar sobre sí por el resto de sus vidas.

La conciencia de Amital, sobre la importancia de brindar un sentido significativo al hecho de haber sobrevivido, se refleja también en su decisión de cambiar su apellido al llegar a la tierra de Israel de 'Klein' a 'Amital,' basándose en el versículo de Miqueas:

*"Y estará el resto de Jacob (Pueblo de Israel) en medio de muchos pueblos, como rocío del Eterno"* (Miqueas, 5: 6).

En el mismo capítulo de Miqueas, dice el profeta en el primer versículo las siguientes palabras:

*"Mas tú, (de) BethLéhem Efráta, quien habría de ser el pequeño entre los príncipes de Yehudá, de ti saldrá para Mí quien será caudillo en Israel, y su procedencia es de antaño, de la antigüedad"* (Miqueas, 5:1).

Amital, ha utilizado, refiriéndose a sí mismo, en diversas ocasiones la expresión "*El pequeño de Yehudá*"-por el hecho que Yehudá era su primer nombre, como también el lugar geográfico en donde sirvió la gran mayoría de su vida, encabezando su Yeshivá que está ubicada en las montañas de Yehudá, muy cerca de Belén y Efrata. Tal conciencia de ser un joven sobreviviente con la sagrada misión de servir como voz moral a los otros sobrevivientes y de aquellos que no sobrevivieron ha

causado estas palabras en una entrevista de un reportero de uno de los principales periódicos de Israel, después de ser nombrado como ministro:

*“Soy un refugiado de la Shoá y sentí la necesidad de decir lo que he dicho, por el hecho que representaba a un gran público que está por desaparecerse” (Amital,1995 a.).*

A diferencia de la cita anterior, en la que Amital comparte sus dudas sobre la pregunta si hay alguna implicación práctica en haber sobrevivido la Shoá, en esta entrevista él declara que siente la responsabilidad de hacer oír las voces de quienes que no lo pueden hacer.

Otra manera en que se refleja la conciencia de brindar sentido a ser sobreviviente de la Shoá puede verse en la preocupación y la sensibilidad por la vida de otras personas. Schweid, en su libro *Wrestling Until Day-Break*, describe este fenómeno de este modo:

*“Una de las preguntas en surgir es: cuál es la fuente del reconocimiento que la memoria de la Shoá arroja una deuda o deber sobre los sobrevivientes, ¿y sus hijos después de ellos que también son considerados sobrevivientes? Aparentemente, la primera respuesta contiene una gran intensidad emocional que consiste en un impulso natural -tanto individual como colectiva- para defender, para resistir, para enfrentar la amenaza que representa, para salvar vidas. Mientras se sienta el peligro mismo, o cualquier cazador se sienta claramente conmovido por las consecuencias que en sí mismas conllevan la carga de una amenaza paralizante, este impulso adquiere un grado de necesidad y urgencia suprema, y dentro de una cultura que santifica la vida como valor, que es al mismo tiempo religioso y moral para proteger su vida y la de sus compañeros, el afán de defensa y rescate adquiere el carácter de un percepto. Sobre el fundamento del recuerdo de la Shoá, reconocen todos aquellos que son identificados como judíos, que la responsabilidad de su existencia como pueblo supera todos los contrastes y divisiones entre ellos en todos los demás temas que dan forma a su identidad” (Schweid,1994,p.163-164).*

Schweid menciona aquí dos temas que caracterizan a los sobrevivientes de la Shoá: el deber del apego a la vida -tanto la propia como la de los demás- y su dedicación a enfatizar el denominador común de todos los que forman parte del pueblo judío y promover su unión a pesar de las muchas diferencias ideológicas que existen en su seno. Ambos aspectos se distinguen claramente en la visión de Amital, tal como se reflejan en sus enfoques y en sus acciones. Amital decidió establecer un nuevo partido político, Meimad, cuyo énfasis ideológico recae precisamente sobre estos dos aspectos:

1. Su posición de que la santidad de la vida es más valiosa de que la santidad de la tierra, aun cuando se trata de la Tierra Santa y, por lo tanto, la disposición a acordar compromisos territoriales.
2. Promover la unión y el dialogo dentro de la sociedad israelí y el pueblo judío.

En este primer aspecto, Amital mostraba una posición singular, muy diferente de la de la gran mayoría de los rabinos y líderes del sionismo ortodoxo, quienes se opusieron categóricamente a la

posibilidad de renunciar a territorios de Tierra Santa a cambio de acuerdos de paz. En una de sus charlas, en las que compartió con sus estudiantes su visión política sobre el conflicto árabe-israelí, dijo lo siguiente:

*“Si existe la posibilidad de una verdadera paz con los árabes, y como resultado habrá una posibilidad de un gran movimiento de inmigración, la pregunta será si preferir más judíos en la tierra de Israel en menos a Tierra Santa bajo el gobierno judío, o menos judíos en la tierra de Israel y más tierra santa bajo el gobierno judío, preferiremos optar por la primera opción. Veo la importancia de esta declaración no por el lado de su actualidad, y no como política sino como educativa, y por lo tanto no la veo como un mensaje político sino educativo. Creo que ha llegado el momento, y espero que no sea demasiado tarde, para que tal declaración se haga de manera pública... En caso de que el judaísmo sionista religioso es consciente de su destino histórico en este momento difícil, entonces debe cambiar de dirección y de táctica. Debe declarar que nos hemos vuelto hacia la paz...una paz que eliminará el miedo a los horrores de la guerra. Por tal paz estaremos dispuestos firmar concesiones incluyendo un compromiso territorial...Nada debe preocuparnos más que el miedo a otra guerra. Una guerra que traerá consigo Dios no quiera más víctimas y una gran comunidad defamilias en duelo. Cada cadáver causa un daño interno en un amplio radio de la población israelí. Cada guerra refuerza la gran pregunta sobre la que no pueden encontrar una respuestay es “¿Ha de devorar la espada para siempre?” Hablaremos de la paz como un valor judío según la Torá. Esto es importante para nosotros moral, nacional y pragmáticamente dentro del pueblo judío y dentro de la comunidad internacional. Sujetaremos nuestra espada bien engrasada, pero la sujetaremos en su vaina y no la usaremos salvo en momentos de verdaderanecesidad, cuando las otras opciones no existirán.” (Amital,2001).*

En esta declaración, Amital define su postura dejando en claro que, entre los tres valores principales de lo ortodoxia sionista - la Tierra de Israel, la Torá de Israel y el pueblo de Israel- el más importante y valioso es el pueblo. Por lo tanto, en cuando haya un conflicto entre el valor de la tierra y el valor de la vida, según Amital, es necesario ceder el territorio para evitar la pérdida de vidas. Es muy probable, que una de los raíces de esta postura se vincule con la teoría del prof. Schweid sobre las implicaciones psicológicas que caracterizan a los sobrevivientes de la Shoá del compromiso personal de hacer todo lo posible para evitar la pérdida de más vidas. De hecho, esta postura de Amital, se ha manifestado de manera muy notoria durante aquellas veces que su Yeshivá perdió algunos de sus estudiantes en las guerras o en diversas operaciones militares.

Amital está absolutamente consciente del hecho que su visión única y diferente de la de los líderes espirituales del sionismo ortodoxo, acerca del temor a la guerra y sus consecuencias, está, en realidad, vinculado a la realidad de haber sobrevivido la Shoá, tal como lo expresa en la siguiente cita:

*“Pero a un judío que pasó por la Shoá, a un judío que pasó por cinco guerras; le está permitido temer de otra guerra. Todo el ejército tiene miedo. Se invierte miles de millones por miedo a la guerra, para que no prevalezcan los fundamentalistas, para que no logren*

*apoderarse de Egipto o Siria y conspirar. ¡Así que hay un judío que tiene miedo, hay un rabino que piensa diferente!” (Amital, 1993 c.)*

En esta cita podemos ver cómo Amital era consciente de que efectivamente pensaba diferente de la mayoría de los rabinos, entre otras cosas, como resultado del hecho que ha sido un sobreviviente de la Shoá como también de las otras guerras del estado de Israel.

Es importante comprender que, en la sociedad rabínica ortodoxa, no es algo muy común ir ideológicamente contra la corriente principal de la gran mayoría de los rabinos. Esto requiere mucha valentía y coraje como también un fuerte sentimiento de autoconfianza.

En una cita mencionada anteriormente, Amital comparte su sensación de que haber sido elegido como uno de los sobrevivientes de la Shoá es lo que le dio esa fuerza y autoconfianza para decir cosas que no siempre son aceptadas por la mayoría.

El segundo aspecto mencionado en el análisis de Schweid es la dedicación de los sobrevivientes a enfatizar el denominador común de todos los integrantes del pueblo judío y promover su unión.

Indudablemente, éste era el punto culminante de todas sus actividades públicas, de las que su mayor expresión fue ser nombrado ministro después del asesinato del primer ministro Rabin, precisamente para contribuir a la gran necesidad de conciliar los diferentes grupos que forman la sociedad del estado de Israel y promover la unión del pueblo judío.

Antes de la inauguración de la Yeshivá, se le pregunto al joven rabino Amital cuál será su singularidad en comparación a otras Yeshivot, y explico, utilizando un famoso relato jasídico, que la educación significa estar constantemente alerta y atento a las necesidades de la sociedad, inclusive durante el estudio. Su devoción al servicio de la sociedad forma parte, a su entender, parte del servicio a Dios, tal como explica en el siguiente párrafo:

*“El Rambam habló fuertemente en contra de la indiferencia hacia lo que está pasando en la sociedad. Según el Rambam, el significado del Aliento Divino es el sentimiento de responsabilidad hacia la sociedad. Nuestros sabios también condenaron fuertemente quien ignora la situación del público, Por ejemplo, el Talmud en Tratado de Taanit (11:1) dice: “Nuestros sabios enseñan: Cuando el pueblo de Israel está inmerso en dolor y uno de ellos se aparta, llegan los dos Ángeles que acompañan al hombre, ponen sus manos sobre su cabeza y dicen: quien se retira del público – no verá el consuelo del público”. La obligación moral del hombre es, por lo tanto, sentirse parte del público y actuar para el bien común. Realmente, el involucrarse en asuntos públicos trae consigo un costo personal. Sin embargo, la perfección del servicio al Eterno no se mide solamente por los logros personales del ser humano. La actividad por el bien común constituye una parte esencial del desarrollo, y un esfuerzo personal que no contiene la contribución al público no podrá llevar al ser humano a su perfección”. (Amital, 2005, p. 122-125).*

Según esta cita, Amital ve en la preocupación por los demás una obligación religiosa que forma parte del servicio a Dios. Y, por cierto, el sentimiento de preocupación por los demás es considerado por él también, como un requisito previo para la importancia de promover la unidad en la sociedad. En la siguiente cita, Amital incorpora lo acontecido en la Shoá como un argumento que fortalece la necesidad de considerar a todos, sin diferencia de ideología, hermanos iguales de la misma familia que es el pueblo judío:

*“En primer lugar, hubo épocas que el odio al pueblo de Israel por las naciones fue precisamente a aquellos judíos observantes de la Torá y de los preceptos, y no hacia aquellos que han aceptado la cultura de las naciones. Esto no es así en nuestra época. El odio es hacia el judío por el simple hecho de ser judío, sin tomar en consideración sus creencias o acciones. Cuando el odio al pueblo de Israel no toma en cuenta sus creencias y acciones, así también el amor al pueblo de Israel debe existir por el simple hecho de que se trata de un judío sin condicionarlo en sus creencias y acciones. No puede ser que fulano sea considerado ante los ojos de los gentiles como judío, y nosotros lo veamos de manera negativa y alejada. ¡En Auschwitz no revisaron los Tzitziot (flecos del Talit-vestimento religioso) de los judíos antes que fueron enviados a las cámaras de gas! ¿Acaso en nuestra generación debemos hacer esto? En segundo lugar, por el hecho que creemos que el estado de Israel es considerado como el refugio de millones de judíos, y que la existencia de estos judíos depende de la tranquilidad del estado judío y en su resistencia frente a tantos enemigos. Debemos saber que este estado no podrá existir sin una relación de hermandad y solidaridad entre todas las partes del pueblo. Solamente a través de ver a cada judío como un hermano, sin tomar en cuenta sus creencias y acciones, podremos mantener nuestro estado. Sin esto, el peligro de la destrucción nos amenazará”.* (Ibid. Pag.141).

Es muy evidente que la experiencia de Amital como sobreviviente de la Shoá forma parte muy esencial de sus argumentos en pro de la promoción de la unidad del pueblo y, sin duda, este también ha sido uno de los aspectos que vio y enfatizó como una sagrada misión de su vida. Con respecto a su mención aquí sobre el lugar del Estado de Israel como un refugio para el pueblo judío, habrá una referencia detallada a este tema en el capítulo 8, que trata del significado del Estado de Israel en su visión.

#### **6.4 “Has de Hacer lo Recto y lo Bueno a Ojos de Dios” - La Ética y la Moralidad**

Una de las cuestiones analizadas por varios pensadores judíos religiosos en los últimos siglos es si existe una moralidad humana natural objetiva y si, en caso de que la respuesta sea positiva, ésta se ajusta a la voluntad Divina y a la visión de la Torá. Por ejemplo, según el gran líder espiritual de los ultraortodoxos de las últimas décadas, Rabí Abraham Yeshaya Karelitz (conocido como el Jazón Ish, 1878-1953), la inclinación al mal ha sido una parte integral de la naturaleza humana desde el

pecado de Adán. A partir de ese pecado, hubo una transformación en la naturaleza humana y, desde entonces, esa inclinación se convirtió en parte de esa naturaleza. Por lo tanto, el hombre no puede redimirse sin la gracia de Dios revelada al estudiar la Torá. El mal instinto atenta contra el juicio racional del hombre. El instinto engaña a la mente al transmitirle información falsa a través de las sensaciones del cuerpo, el deseo y la imaginación. Como resultado, Karelitz no legitima que un judío confíe en su propio juicio y describe una estrategia para que la persona haga frente a su mal instinto a través de una ayuda que sea externa a la persona, como lo es la protección espiritual de la Tora. Como se verá a continuación, el rabino Kook pensaba todo lo contrario de Karelitz, afirmando que hay en el ser humano una moral natural que no necesariamente depende del estudio de la Torá y del cumplimiento de sus preceptos. Sin duda, que las acciones inhumanas de los nazis y sus ayudantes en la Shoá hayan surgido de una sociedad y una cultura muy avanzadas como lo era la Alemania de comienzo del s.XX acentúa aún más esta pregunta. Como se señaló anteriormente, Amital comentó al poeta y líder partisano Abba Kovner que el fenómeno de la Shoá supone una dificultad mayor para quienes depositan su confianza en el hombre que aquellos para quienes la depositan en Dios. Se podría deducir de esto que quizás Amital en realidad no sostiene que hay una moralidad natural humana en la que se pueda confiar. Sin embargo, él ha apoyado de manera absoluta la posición de Kook, como se refleja en la siguiente cita de su libro *Mas la tierra...*, en el inicio del capítulo “La moralidad natural”:

*“La existencia de moralidad natural en el mundo y en el hombre. Dios ha creado al hombre "en la imagen de Dios" (Génesis 1:27), y lo ha dotado con sensibilidad ética y con una conciencia moral natural. Esta sensibilidad caracteriza al hombre desde la creación del mundo, inclusive antes cuando no vino por una orden Divina directa. Dios se dirige al hombre a través de la conciencia y la ética. Así se infiere del Talmud en el tratado de Eruvin pág. 100: Dijo Rabí Yojanan: Si no se hubiera entregado la Torá hubiéramos aprendido el recato de los gatos, la prohibición de robar de las hormigas y la prohibición del adulterio de las palomas, Los modales de los gallos. Esto es porque estos preceptos reflejan la moralidad natural que es exigido de cada ser humano” (Amital, 2005, p. 25).*

Amital enfatiza que, evidentemente, en el ser humano existe una moralidad natural, que no necesariamente se relaciona con la entrega de la Torá. La pregunta entonces sería, si la Torá y sus preceptos son la expresión de la voluntad Divina y Su código moral sobre cómo debe comportarse el ser humano ¿cuál es la relación entre la moralidad natural y la moralidad Divina tal como se refleja en la Torá?

Amital, que conocía bien la postura de Karelitz y sus diversos seguidores quienes sostenían que el único código moral válido es el de la Torá, se refiere a esta problemática de la siguiente manera:

*“Existe una teoría difundida que opina que después de la entrega de la Torá la moralidad natural perdió su vigencia y no existe ninguna otra cosa en este mundo que nos obliga excepto la Torá. Según esta opinión el dar alguna importancia a la moralidad natural disminuye la importancia de la Torá, por dar otra fuente de origen a los preceptos que no sea la Torá. Según esta opinión que supuestamente tiene celo al honor de la Torá, se crea una desconexión entre Dios el creador del hombre, a Dios el que entrega la Torá, como si fuera que lo que implanto Dios en el corazón del ser humano no le pertenece” (Ibid.).*

Amital reconoce aquí la principal motivación de aquellos que descalifican la confianza en la moralidad personal natural, como “el celo al honor de la Torá”. Sin embargo, su argumento básico hacia este celo es que la misma entidad Divina que entregó al mundo Su Torá, es la que implanto en el ser humano su razonamiento y su código moral y ético, por lo tanto, es apropiado confiar en ellos también.

A continuación, en su libro, Amital se basa en las palabras de Maimónides que consideran la búsqueda de explicaciones racionales a los preceptos de la Torá como algo que disminuye Su Divinidad y Su grandeza:

*“Sobre esta opinión es muy adecuado lo que dice el Maimónides en su libro "Guía de los Perplejos" (tercera parte cap.31): " Hay personas que, no acertando fácilmente a descubrir la razón de algún precepto, tienen a bien afirmar que todos los demás preceptos y prohibiciones carecen de fundamento racional. Esas personas de débil entendimiento imaginan que el hombre es más perfecto, que el Creador; porque el hombre dice y hace lo que su razón le aconseja, mientras que Dios nos ordena practicar lo inútil y nos prohíbe obrar acciones inocentes lejos de nosotros semejante necesidad". Maimónides habla de las personas que les es difícil de explicar las razones de los preceptos, y prefieren que los preceptos no tengan una explicación lógica. La explicación que da Maimónides a esta opinión es que, según ellos, cada cosa que tenga una explicación lógica - es considerado como algo humano, y por lo tanto no Divino. Así también en nuestro tema - hay quienes prefieren que todo sea solamente de la Torá, sin considerar ninguna importancia al razonamiento humano”.* (Ibid.)

Amital utiliza las reservas de Maimónides sobre aquellos que prefieren no encontrar explicaciones lógicas para los mandamientos de la Torá, con el fin de fundamentar sus reservas sobre aquellos que creen que en los seres humanos no existe una moralidad natural, y que creen que solo existe la moralidad de la Torá.

En ambos casos, según Amital, si bien la motivación primaria es engrandecer al nombre de Dios y Su Torá, el resultado de hecho es absolutamente opuesto. Para fundamentar aún más esta posición suya, Amital cita también las siguientes palabras del rabino Kook:

*“Si estuviese el temor al cielo en tal estado que, sin su influencia sobre la vida, la vida se inclinaría más a hacer el bien, realizando así el beneficio al individuo y a la comunidad, y*

*por la influencia de este temor al cielo se disminuye esta energía positiva, este temor al cielo es un temor inválido” (Kook, 2014, 3:11)*

De modo que, incluso después de la entrega de la Torá, la moral natural mantiene su importancia como guía del ser humano en todas sus acciones. En otro lugar escribe el Rav Kook:

*“La moralidad en su naturaleza, con toda su profundidad majestuosa y su fuerza firme, debe asentar se en el alma y servir como un substrato a las grandes influencias que trae la fuerza de la Torá. Cada elemento de Torá debe ser precedido por "Derej Eretz"-comportamiento ético. Si es algo que el razonamiento y la rectitud natural lo aceptan, tiene que pasar por el camino recto, la inclinación del corazón y la aceptación de la voluntad pura que está implantada en el hombre, como el asalto, el adulterio y el recato, de la hormiga, la paloma y el gato, y más aún del reconocimiento interno del mismo ser humano y su sentido espiritual. La inclinación natural del corazón existe también en los animales. Se deduce de esto que un pecado que contiene también una deficiencia moral es más grave por el hecho que demuestra la corrupción ética y la falta del sentimiento natural que cada ser humano debe tener” (Ibid., p. 28-29).*

Los párrafos que cita Amital de Kook afirman que la moralidad natural es, inclusive, más valiosa y adecuada que el temor a Dios y a la Torá, ya que, a veces, ambos valores pueden entrar en conflicto y, si esto ocurre, según Amital, existe algo defectuoso en aquel sentimiento de temor que contradice al código moral natural. Cabe destacar que, mientras Karlitz enfatizaba la problemática de la subjetividad que existe en la moralidad humana natural, Amital enfatiza que esta subjetividad suele ocurrir precisamente en el sentimiento del temor a Dios.

Uno de los versículos bíblicos más citados por Amital en sus charlas es:

*“Has de hacer lo recto y lo bueno a los ojos de Adonai” (Deuteronomio 6:18).*

Estas palabras Divinas son, según Amital, la más fuerte evidencia de que el hombre debe de regirse según su instinto moral y ético natural, tal como lo explica en su libro:

*“¿Como se puede saber que es "lo recto y bueno"? Obviamente, la moralidad natural y el sentimiento humano son las fuentes de la definición de lo recto y bueno. Después de la decisión moral natural sobre que un cierto hecho es recto y bueno, se convierte entonces en un percepto (Ibid., p. 30)”.*

Amital reconoce la importancia de aclarar y enfatizar que a veces puede ocurrir que tal o cual percepto de la Torá nos parezca contrario a nuestra sensibilidad moral y ética y, por eso, es muy importante aprender lo escrito en la Torá a través de los comentarios iluminadores de la Torá oral que nos ayudan a comprender mejor lo que se refiere la Torá. Asimismo, subraya que hay prohibiciones que no aparecen en la Torá porque son obvias y evidentes de por sí y se basan en la moralidad natural,



como, por ejemplo, la de comer carne humana prohibición que, incluso en los momentos más de hambre más extrema, judíos evitaron transgredir. Aunque Amital no menciona la Shoá como ejemplo de esos momentos difíciles, es muy probable que el tema estuviera presente como trasfondo.

La conclusión obvia de todo lo anterior es, por lo tanto, que Amital propugna la concepción que existe la moralidad natural en el hombre. Aparentemente esta concepción ha recibido un gran golpe ante todo lo ocurrido en la Shoá, como el mismo ha dicho a su compañero, Abba Kovner, sobre la gran problemática de seguir teniendo fe en el ser humano después de aquel entonces; Así también ha dicho en una de sus platicadas citadas anteriormente estar

*“orgulloso de pertenecer a los asesinados y no a los asesinos”.*

Es posible que la comprensión de Amital sobre la moralidad natural del ser humano por lo ocurrido en la Shoá es que, si debe de estar vinculada cien por ciento con la Torá Divina y que no puede sostenerse por sí sola, y de hecho las últimas palabras en el capítulo que trata de la moralidad natural son:

*“Entonces hemos aprendido, que la moralidad natural tiene parte en las cosas que se exige del hombre, para completar y satisfacer la voluntad del Quien entrego la Torá, Que Sus caminos son caminos de dulzura, y todos Sus senderos son de paz” (Ibid., p. 40).*

El gran énfasis que opto Amital de poner en el tema de la moralidad como uno de sus ejes centrales, quizás forman parte de su reacción a la gran falta de moral y ética durante la Shoá, y la necesidad de probar al mundo entero que la moralidad y la ética del pueblo asesinado es mucho más estable y sólido ya que se asienta sobre bases sólidas y firmes.

Como se verá más adelante, esta visión se expresa de manera muy fuerte en su expectativa por el comportamiento ético y moral del joven estado judío, que debe de servir de guía iluminadora a todas las naciones, cumpliendo así el gran designio Divino que fuera expresado por el profeta:

*“pues Yo te pondré por luz de las naciones” (Isaías ,49:6).*

Este propósito de alumbrar el camino a las naciones puede realizarse sólo por medio de una conducta correcta y justa y se adapta en perfecta armonía al propósito de santificar el nombre de Dios.

## **6.5 “Vi Claramente la Mano de Dios en la Shoá”**

Ya se mencionó que Amital percibió la presencia Divina en la Shoá, tal como se refleja en la siguiente frase, antes citada:

*“Vi la Mano de Dios claramente en la Shoá, simplemente no entendí su significado. Era tan obvio, tan anormal, tan antinatural, tan ilógico. ¿Es eso comprensible? En todo vi la mano de Dios. No era natural, es inhumano. Vi la mano de Dios, pero no entendí su significado”.*

Con estas palabras, Amital refuta la postura que excluye el involucramiento de Dios en este suceso. Además de su experiencia existencial personal, Amital también se basa en un argumento teológico y racional que sostiene que es imposible excluir a Dios de cualquier suceso que ocurra, ya que Su presencia es absoluta y total en cualquier lugar y en cada instante de la realidad de la vida, tal como dice el versículo “¡Toda la tierra está llena de Su gloria!” (Isaías 6:3). Una de las posibles implicaciones teológicas ortodoxas de esta postura de Amital es la elevación del clamor hacia Dios de cómo ha podido permitir que algo así ocurra. Por un lado, Amital enfatiza que la Shoá no ha disminuido en nada su gran fe en Dios y en su Providencia continua. Por otro lado, siente que debe de expresar su gran dolor, su agonía e inclusive su decepción por el involucramiento de Dios en un fenómeno tan terrible e inexplicable, tal como se refleja en sus propias palabras:

*“Como dijo antes Elie Wiesel, no hay nada en el mundo que pueda justificar la muerte de cientos de miles de niños, asesinados y quemados. ¡No hay nada en el mundo que lo justifique!... Maimónides dice que habrá una respuesta a cada pregunta, ¡pero no hay respuesta a esa pregunta! ¡Quiero que el Rambam sepa que hemos experimentado dificultades tales que no tienen respuesta, no hay respuesta!” (Amital, 2002).*

Evidentemente, el clamor a Dios ante la gran injusticia de las horribles e inexplicables atrocidades de la Shoá es mucho más fuerte y conmovedor cuando se trata de un rabino sobreviviente que no está dispuesto, por un lado, perder su fe y, por el otro, sí aceptar serenamente la realidad de este singular y destructivo fenómeno. Para aquellos pensadores ortodoxos que prefirieron sacar a Dios de la ecuación de la Shoá, su conflicto teológico quizás se haya resuelto; sin embargo -y quizás al mismo tiempo- también se arruina una parte muy significativa, auténtica y sincera en su relación con Dios. Puede que el origen de la necesidad de Amital de expresar el clamor ante la injusticia celestial, esté en lo que aprendió el primer patriarca -tal como leemos en el libro de Génesis capítulo 18.- cuando Abraham discute con Dios para intentar de prevenir la destrucción de Sodoma y Gomorra. Este relato se inicia cuando Dios decide compartir Su plan de destrucción:

*“Y Adonai dijo: ¿Acaso habré de ocultar Yo de Abraham lo que Yo estoy por hacer? Pues yo le he escogido - para que prescriba a sus hijos y a su descendencia en pos de él para que observen la senda de Adonai: Al practicar justicia y derecho” (Génesis, 18:17-19).*

En los siguientes versículos, se describe cómo Abraham discute con Dios, intentando salvar las vidas de los inocentes, tal como aparece en el siguiente versículo:

*“Acercóse Abraham y dijo: ¿Acaso habrás de aniquilar al justo junto al impío? Sacrilegio sería ante Ti, el hacer tal cosa: matar al justo junto al impío. ¿Y será el justo como el impío? ¡Sacrilegio sería ante Ti! ¡El Juez de toda la tierra no habrá de hacer justicia! (Ibid.,23-25).*

Según los sabios del Midrash, este relato ha sido una de las diez pruebas de Abraham, para ver cómo reaccionaría al enterarse de esta gran destrucción. En uno de sus comentarios sobre la Torá, Amital menciona la comparación que existe en las fuentes clásicas entre la reacción de Noé y la de Abraham, cuando los dos se enteraron del plan de Dios, y así escribe:

*“Noé y Abraham desarrollaron una relación opuesta con su entorno. Mientras Noé se aísla de sus contemporáneos, Abraham busca contactar a la multitud compartiendo el mensaje de Dios. La segunda diferencia se destaca al comparar eventos paralelos en las vidas de Noé y Abraham. Tanto antes de Noé como antes de Abraham, Dios presentó la maldad de sus contemporáneos y la palabra de destrucción condenada a ellos. Pero mientras Abraham pide y ora por la gente de su generación, Noé guarda silencio y realiza lo que Dios le dijo. Noé se retiró de su generación, se encontró aislado en un arca y no escuchó la voz del llanto de un bebé. Una persona tiene que desarrollar y corregir el mundo, pero solo después de que la persona se haga responsable de su entorno y del mundo. El comienzo de la nación de Israel es de Abraham, no de Noé. Los hijos de Abraham deben sentir afinidad y conexión a su alrededor, y tratar de mejorar y perfeccionar el mundo entero” (Amital,2018).*

Ya mencionamos cuán importante y significativo era para Amital promover la justicia y la ética en el mundo, tal como se refleja en la personalidad de Abraham, cuya principal cualidad como la describe Dios mismo era *“que prescriba a sus hijos y a su descendencia en pos de él para que observen la senda de Adonai: Al practicar justicia y derecho”*. Abraham es el ejemplo que seguir por aquellos que se declaran fieles absolutos a Dios y su camino y, al mismo tiempo, sienten también una gran fidelidad por promover la justicia en el mundo. El mensaje de esta prueba de Abraham es que quien de veras busca promover la justicia en el mundo, lo hará inclusive en ocasiones en que se trata en confrontar al propio creador. Si el patriarca Abraham tuvo la valentía de preguntarle a Dios donde está la justicia Divina en el caso de la destrucción de dos ciudades enteras que estaban llena de malvados e

inicos, como lo eran Sodoma y Gomorra, con más razón aún debe confrontarse lo en el caso de la destrucción de miles de comunidades por toda Europa y la matanza de millones de judíos.

Un famoso ejemplo de una confrontación hecha abiertamente frente a Dios por Su injusticia reflejada durante la Shoá, a través de una persona ortodoxa que no ha perdido su fe, se encuentra en la obra de Tzvi Kolitz “Yosel Rakover Apela a dios” (1946). Zvi Kolitz, un joven periodista judío, público esta obra en septiembre de 1946 en el diario judío Jiddischen Tsaitung de Buenos Aires, Argentina. A continuación, algunas citas de esta obra literaria, que al parecer concuerda bastante con esta postura de Amital:

*“Yo, Yosel, hijo de David Rakover de Tarnopol...No puedo decir después de todo lo que he soportado que mi relación con Dios no haya cambiado, sin embargo, sí puedo decir que mi fe no se ha tambaleado ni una sola pizca... Por eso el hombre de fe debe observar estos sucesos como parte de la gran sabiduría del Omnipotente. Comparado a esta, la importancia de las tragedias humanas es bastante insignificante. Esto no significa que los judíos religiosos deban aceptar el veredicto y decir que todo aquello por lo que se los castiga sea correcto. Esto sería una profanación de Dios, y una profanación de sí mismos... Estoy orgulloso de ser judío, no por despecho del mundo a causa de su conducta hacia nosotros, sino justamente por ello. Me hubiera avergonzado pertenecer a esa gente que crió y educó a esas malvadas criaturas como las que ahora nos atormentan. Estoy orgulloso de ser judío porque es muy difícil serlo. Creo que ser judío significa ser un combatiente, nadar eternamente contra la corriente de la corrupción y la maldad de los hombres. El judío, es un héroe atormentado, un mártir...” (Kolitz,2018).*

En esta primera parte de la cita, aparece el motivo que Amital también mencionó en diversos lugares sobre su preferencia y orgullo de pertenecer al lado de los perseguidos y asesinados y no al lado cruel e inhumano de los opresores y asesinos. Pero la mayor parte de este texto está dirigido a Dios y Su lugar en estos tiempos de horror en los que Su pueblo sufre, como se muestra a continuación:

*“Pero Dios, te hago una pregunta que me consume: ¿Qué más ha de sucederle a los hijos de Israel para que Tú te muestres ante nosotros nuevamente? Siento que tengo que hablarte abiertamente. Ahora, más que en cualquier momento de toda nuestra historia repleta de interminables sufrimientos, humillaciones y degradaciones. ¿Tenemos nosotros, ahora que somos pisoteados como gusanos, sepultados y quemados vivos, degradados, humillados y destrozados a millones, el derecho de saber cuánto tiempo durará tu paciencia? Otra cosa quisiera añadir, y perdóname por hacerlo: No tires demasiado de las riendas, podrían romperse. La prueba a la que Tú nos has sometido es tan difícil, tan dura y amarga, que te pido que perdones a aquellos de los nuestros que se han vuelto en contra de ti...” (Ibid.).*

El escritor se dirige directamente a su Dios y le recuerda que hay un límite a la capacidad del hombre para soportar su sufrimiento, y por lo tanto hay lugar para el perdón para aquellos que han perdido la fe en El. Más adelante, podemos ver cómo, en una formulación literaria y conmovedora, el texto describe la dirección del pensamiento que también aparece en

las citas de Amital sobre el fortalecimiento de la fe precisamente frente al desastre y el sufrimiento, como mencionó en el contexto de la prueba de Job:

*“Te cuento esto porque creo en ti más que nunca. Sé ahora que tú eres mi Dios. Tú posiblemente no puedes ser su Dios porque sus espantosos actos son la expresión de una viciosa ausencia de la divinidad. Pero si tú no te muestras ante mí como mi Dios, entonces ¿De quién eres Dios? ¿De los asesinos? Si aquellos que me odian son tan oscuros y perversos, entonces, yo debo ser el que constantemente lleva consigo algo de tú luz y de tú bondad... En muy poco tiempo estaré con mi esposa y mis niños y los millones de mi gente que han perecido, en un mundo donde todo es bueno, en el que no hay dudas, en el que Dios reina soberanamente. Muero en paz, pero no contento, apaleado, pero no lleno de desesperación. Muero creyendo en Dios. Lo seguí cuando él me apartó de Sí... ”. (Ibid.)*

Las últimas palabras de hecho se corresponden con la redacción que Amital mencionó en varios lugares de "Estoy huyendo de Ti-Hacia Ti", que, como se mencionó, está inspirada en el Midrash sobre la historia de Job. Es interesante que el escritor elija terminar sus comentarios con una historia jasídica, (como siempre solía hacer Amital), cuando la historia se relaciona con la disputa de un creyente hacia su Dios durante su escape de la Inquisición en España, y así escribe:

*“Mi rebbe solía contar la historia de un judío que escapó con su esposa y sus hijos de la Inquisición española. En un pequeño barco llegó finalmente a una isla rocosa. El mar estaba embravecido y el clima era horrible. Un relámpago fulguró y mató a su esposa. Una terrible ola arrojó a su hijo al mar. Sólo, desnudo, descalzo, asustado y aterrado, llegó hasta la isla. Con sus últimas fuerzas volvió sus ojos al cielo y dijo: "Señor del universo, escapé hasta aquí para poder servirte sin obstáculos, para cumplir tus mandamientos y santificar Tú nombre. Pero Tú haces todo lo posible para empujarme a abandonar mi religión. Si piensas que triunfarás a la hora de apartarme de la recta senda, declaro ante ti, mí Dios y Dios de mis padres, que ello nunca sucederá. Puedes deprimirme, puedes llevarte lo mejor de mí. Puedes castigarme hasta la muerte. Yo siempre confiaré en ti. Seguiré siendo judío, y nada en el mundo me hará cambiar”. Estas son también mis últimas palabras. Nada cambiará. Tú lo has hecho todo para que yo te niegue, para que yo no confíe en ti. Pero muero tal como he vivido, con una fe férrea en ti. ¡Shemá Israel Hashem Elokeinu Hashem Ejad! ¡Oye Israel, Dios es nuestro Señor! ¡Dios es uno!” (Kolitz,2018).*

Aunque este diálogo de Rakover con Dios que escribió el autor Kolitz es imaginario, **representa en realidad los pensamientos de varios de los sobrevivientes ortodoxos que mantuvieron su fe, así como quizás el de Amital.** De hecho, El filósofo francés Emmanuel Levinas ha escrito sobre esta obra de Kolitz el siguiente comentario:

*“Recientemente leí un texto a la vez hermoso y real, real como sólo una ficción puede ser. Un autor desconocido lo ha publicado... El texto se presenta con el sello del saber judío, sutil pero confiadamente escondido y expresa una profunda y auténtica experiencia de una vida espiritual...Un imaginario literario, por supuesto, pero una imaginación en el que todos los supervivientes nos identificamos por su sensación de mareo” (ibíd., p. 67).*

En el texto de Kolitz, aparece una muy clara fe en la presencia de Dios durante la Shoá. En este sentido, se puede ver una fuerte semejanza a la posición de Amital que como se ha mencionado anteriormente, ve en este ilógico e inexplicable acontecimiento histórico, la más fuerte prueba que se trata de una interferencia Divina y no de un suceso histórico natural, tal como lo ha expresado en sus palabras:

*“Lo que sucedió allí fue tan abismal, tan anormal, que no tiene sentido, así que pude ver en ella solo algo metafísico, alguna mano de Dios. Y vi claramente la mano de Dios. Pero no entendí el significado de esta mano. Me pregunté en aquel entonces y todavía me pregunto”* (Maya, 2015, p.13).

Amital está hablando del hecho que Dios le habló directamente, pero sin palabras. Quiere decir que los hechos que experimentó son lo que vio con sus propios ojos y que de ellos se pudo escuchar un sonido o mensaje Divino que no se pudo entender. Sus palabras expresan una dialéctica entre la certeza aguda de la presencia Divina, por un lado, y la incompreensión y la falta de sentido, por el otro; expresan una dialéctica entre la fuerte sensación de la presencia Divina y la incapacidad de comprender su significado y sentido. Parece que la inhabilidad de comprender la revelación de la mano de Dios no es un asunto subjetivo, sino que es de la esencia misma de la Shoá, que no representa para Amital una ausencia o distancia Divina, sino más bien una paradójica presencia Divina, más allá de cualquier significado o comprensión. Para él, la fe en la mano de Dios revelada durante la Shoá y la incapacidad de comprender semejante revelación son dos caras de la misma moneda. También en este enfoque de Amital sobre la Shoá, se reflejan dos de los componentes centrales de su visión sobre el tema: la mixtura de su experiencia personal con su postura teológica y la complejidad de su punto de vista que consiste en mensajes que son mensajes inconsistentes e incluso contradictorios

## **6.6 “Veo el Impacto de la Shoá en Todo”**

El sexto enfoque de Amital ante el fenómeno de la Shoá se centraliza en la importancia de mantener constantemente este inigualable, horroroso e histórico suceso en la conciencia la humanidad. Este enfoque se refleja claramente en la siguiente cita:

*“La Shoá ha penetrado profundamente en la conciencia del pueblo, incluso si no siempre está consciente de ello. Veo el impacto de la Shoá en todo: en el intento de escaparse del judaísmo, en el regreso hacia él, en el extremismo político de la derecha y de la izquierda”.* (Amital 2022, p.185).

Este enfoque se refleja también en una de sus respuestas en la entrevista que le realizaron en Yad Vashem, el centro conmemorativo mundial de la Shoá:

*“La Shoá tiene implicaciones para toda nuestra vida. Todo en este país tiene que ver con la Shoá, todo está inconscientemente influenciado por la Shoá. Juega un papel importante en nuestras vidas en Israel: todo el miedo a la existencia, a la supervivencia”* (Amital, n.d).

Una de las misiones emprendidas por Amital como rabino, líder educativo y sobreviviente de la Shoá, fue lidiar con el fenómeno del gran silencio en el seno de la sociedad religiosa y ultraortodoxa en todo lo relacionado con la Shoá. Este silencio era principalmente resultado de la gran perplejidad causada por la Shoá en todos aquellos que se consideran como creyentes fieles a Dios y a su eterno pacto con el pueblo judío. La legitimidad religiosa de mantenerse en silencio ante tragedias inexplicables se puede encontrar en el siguiente acontecimiento bíblico que aparece en el libro del Levítico, donde se relata la muerte de los dos hijos del gran sacerdote Aharón (que era también el hermano de Moisés):

*“1 Tomaron los hijos de Aharón, Nadáb y Abihú- cada cual su incensario y pusieron en ellos fuego sobre el cual colocaron el incienso y ofrecieron ante Adonai fuego profano, lo que Él no les había prescrito. 2. Empero, salió un fuego de ante Adonai y los consumió y ellos murieron ante Adonai. 3 dijo Moshé a Aharón: "Esto es lo que había hablado Adonai, diciendo: Entre los que están cercanos a Mí. Seré santificado y ante todo el pueblo Seré honrado; más Aharón permaneció en silencio”* (Levítico, 10:1-3).

El silencio de Aharón frente a la muerte inexplicable de sus hijos durante su sagrado servicio en el tabernáculo es considerado como una confrontación noble y digna para la persona de fe y como un ejemplo a seguir. El hecho que esta sea la confrontación ejemplar en un suceso trágico ocurrido a dos individuos considerados personas justas como lo eran los dos hijos de Aharón explica la razón por la cual varios en la corriente ortodoxa decidieron seguir este ejemplo de mantener el silencio en relación con los millones de judíos que fueron asesinados por la máquina de exterminio nazi. Amital menciona en la siguiente cita el fenómeno de evitar hablar o evitar cualquier conversación a cerca de la Shoá:

*“Desafortunadamente, estamos presenciando el proceso de exclusión de la Shoá de la conciencia religiosa. Es difícil lidiar con la Shoá. Una de las formas en que varias personas lidian con esto es la supresión de la Shoá, su eliminación y su desaparición de la conciencia. No necesariamente en el sentido histórico, sino en el sentido religioso y espiritual. No estoy hablando sobre el fenómeno de la negación de la Shoá por los negadores de la Shoá y los que desean que sea olvidada, sino sobre el reducimiento y la eliminación de la Shoá de la conciencia pública y religiosa, consciente o inconscientemente”*. (Amital, 2014b).

Tal como se refleja en esta cita, Amital es muy consciente del hecho que la gran dificultad teológica y psicológica de confrontar el fenómeno de la Shoá -y precisamente por aquellos que son fieles con su credo y fe en Dios- es la principal razón de su preferencia por evadir el tema e inclusive ignorarlo. Para Amital, esta postura se asemeja y puede inclusive ser comparada con la terrible postura de la negación de la Shoá. Como educador que logró sobrevivir la Shoá también en el aspecto espiritual y religioso, sintió una gran responsabilidad personal de mantener presente constantemente el tema de la Shoá y sus derivaciones en la conciencia general y en el discurso público. Como se refleja en la siguiente cita, él espera de la población ortodoxa que encuentren el modo de discutir sobre el tema con nuevos enfoques que promuevan el crecimiento espiritual, personal y nacional de esta generación:

*“Sé que la Shoá se dirige no solo a esta generación, sino también a las generaciones futuras. Pero también me gustaría ver una reacción judía en esta generación. Crecimos en este periodo, y creemos tal como aparece en el jasidismo, que habla mucho sobre el hecho de que cada generación, cada persona tiene un rol especial. Mi prueba de fe es diferente a la prueba de fe de Maimónides, y el afrontamiento y la búsqueda - ese es realmente mi dificultad, aunque - sé que no podre llegar a una respuesta conclusiva, pero constantemente sigo buscando: ¿qué es lo que el Todopoderoso quiso de nosotros? ¿Dónde me equivoco? ¿Qué puedo hacer? Las búsquedas me dan y me permiten vivir con este problema. Si no seguiré buscando, si no hare frente, este acontecimiento será olvidado. Este evento no debe permanecer solamente como un evento experiencial. Debería de ocupar todas las fuerzas intelectuales. Este afrontamiento es parte de mí. Y debería ser la reacción inicial general que correspondería tras la Shoá” (Maya 2005, p.36).*

La expectativa de Amital es que la Shoá no origine un silencio intelectual en esta generación, sino todo lo contrario. El rol de la generación post-Shoá ortodoxa es dedicar sus esfuerzos y habilidades intelectuales a confrontar intensa y continuamente con este evento único. Esta expectativa aparece de manera muy implícita en una de sus respuestas a la entrevista mencionada anteriormente que otorgo a Yad Vashem:

*“La Shoá también debería haber preocupado a los judíos religiosos y éste debería haber sido el principal problema con el que deberían lidiar. Hay un judaísmo hoy en día donde no hablamos de la Shoá, huimos de la Shoá. No se vive La Shoá, no se internaliza” (Amital, n.d).*

Al igual que con muchas otras áreas, no solo habló de ello, sino que lo aplicó personalmente y, como líder espiritual y educador importante que sobrevivió al infierno de la Shoá, se encargó de tratar el tema de manera pública y constante. Un ejemplo que refleja este aspecto en la misión y visión educativa de Amital se puede encontrar en su relación con las festividades en general y en los días de



perdón y misericordia en particular (Los cuarenta días desde el mes de Elul -último mes del calendario judío, hasta Yom Kipur- Dia del Perdón). El rabino Yehudá Gilad, uno de sus alumnos más destacados, casado con una de sus hijas, describe como sintió especialmente, en aquellos días de perdón, el impacto de la Shoá en el comportamiento y palabras de su suegro:

*“Las historias personales del rabino Amital como refugiado de la Shoá que vio la mano de Dios sobre su pueblo durante los días infernales, se revelan aquí y allá en las conversaciones a medida que se desperdician en sus reflexiones de aquellos días, y en sus intuiciones contemporáneas. Como una de sus pláticas, el rabino Amital dice sobre el verso "Dios está cerca de los quebrantados de corazón", que "Toda la nación de Israel después de la Shoá está en términos de quebrantados de corazón". Los tiempos de la redención también se reflejaron en su corazón, sin tapar el abismo abierto por la Shoá. El Holocausto y el surgimiento de Israel, los dos eventos más dramáticos de nuestra historia desde la destrucción del Templo, resuenan notablemente en la cosmovisión del rabino Amital, tanto como un individuo privado con un alma sensible, sobreviviente del gran "incendio", y también como un líder, educador y hombre de espíritu con agudos sentidos históricos. Parece que la expresión más clara de esto está en su búsqueda constante de un mundo religioso complejo. El profundo pedido del rabino Amital por la simplicidad en la posición del hombre con su creador está lejos de ser un simplismo religioso superficial. Después de la Shoá que le sucedió a nuestro pueblo en la última generación, cualquier intento simplista de comprender los caminos de la providencia suprema en el mundo es una pretensión inútil y peligrosa. Sobre su sentimiento en esos días terribles, el rabino escribió: "Vi ante mis ojos la mano de Dios, pero no entendí su significado". Porque esta experiencia compleja, de estar frente al secreto de su presencia en la fe y en el estupor al mismo tiempo, se sintió bien en las conversaciones de los días de perdón del rabino Amital en sus palabras, silencios y lo que hay entre ellos” (Amital,2015, p.344).*

Como indica el último párrafo, el sedimento dejado por la Shoá en Amital se podía ver y sentir incluso cuando él no hablaba de ello explícitamente. Inclusive su perspectiva política, que abogaba por la disposición de concesiones territoriales dolorosas, se interpretó como un impacto directo del hecho de ser un sobreviviente de la Shoá. Es importante de señalar en este contexto que esta postura de Amital, de mantener constantemente la Shoá en la conciencia pública no legitimiza de ninguna manera el uso del fenómeno de la Shoá, o de sus conceptos o asociaciones en referencia o comparación a ningún otro tema o campo, como se enfatiza en sus siguientes dos citas:

*a. “Al parecer, cuando se utilizan expresiones como "Auschwitz", "Majdanek", "Nazis", y así sucesivamente, con referencia a otros fenómenos, por más graves que sean, estodisminuye el fenómeno de la Shoá. Si hoy en día, se utiliza expresiones pertenecientes al fenómeno de la Shoá para describir fenómenos terroristas, en las generaciones futuras sólo los historiadores sabrán distinguir entre la Shoá del resto de las guerras de Israel. Por lo*

*tanto, cuando los judíos usan las expresiones del tema de la Shoá, empequeñecen la Shoá, incluso si su intención es buena.” (Amital, 2014b );*

*b. “Mira lo que está sucediendo en el mundo cultural, tratan de explicar que somos como los nazis. Esto también muestra que no saben cómo afrontar la Shoá y buscan limpiar sus conciencias. Está indebido decir que Israel se comporta como los nazis. Toda esta comparación no tiene ninguna base lógica. Lo que duele es que también hay judíos que tratan de ser universales y hablan de esa manera también” (Amital, n.d.).*

Al mismo tiempo que Amital promueve la necesidad de mantener constantemente el tema de la Shoá tanto en la conciencia como en el discurso público, requiere también que no sea a través de su proyección y comparación en referencia a otros eventos de la historia para no perjudicar o disminuir su singularidad.

### **6.7 Síntesis del Enfoque Teológico de Amital Frente el Fenómeno de la Shoá**

Antes de abordar la reflexión crítica al enfoque de Amital frente el fenómeno de la Shoá, es importante y necesario tratar de ofrecer un resumen exhaustivo y comprensible de los principales elementos subyacentes a su singular enfoque. Esta es una tarea desafiante, entre otras cosas, porque como dijimos, Amital se expresa varias veces en forma de breves aforismos. Para encontrar el elemento unificador que sostenga enfoque de Amital sobre el tema, se recomienda utilizar la propuesta del profesor Shalom Rosenberg en su artículo “La Shoá- Lecciones, Explicación y Significado” que aborda las diferentes reacciones filosóficas frente el fenómeno de la Shoá (Rosenberg, 2019). En este artículo, Rosenberg explica los graves problemas que existen en los intentos de ofrecer explicaciones o lecciones con respecto a este inigualable fenómeno, al que se refiere como un agujero negro en el pensamiento judío (Rosenberg, 2023).

Una de las principales cuestiones que presenta es si acaso se puede obtenerse un mensaje racional sobre el fenómeno de la Shoá. En relación con el intento de explicar el fenómeno, con el concepto del agujero negro que absorbe toda luz y no la deja salir se refiere al hecho de que no existe explicación teológica sobre la Shoá, tampoco explicación científica ni histórica, ya que la Shoá es considerada un fenómeno único. Rosenberg enfatiza que esto no es así sólo desde un punto de vista judío, sino también desde un punto de vista humano incluso según el pensamiento y filosofía posmoderna ya que como dice Amital no se trata solamente de nuestras dudas sobre el lugar de Dios, sino también de la gran caída del ser humano. También hay un gran problema en tratar de aprender lecciones de este fenómeno único, ya que aprender la lección suele ser muy subjetivo y depende de la posición de cada uno.

De esta manera, en lugar de que la Shoá sea una fuente de unidad para la humanidad, se convierte en algo que aumenta aún más las diferencias de opinión. A menudo, Amital se ha pronunciado en contra del intento de comparar varios fenómenos actuales con lo que sucedió en la Shoá. Incluso vio en esto un gran peligro, ya que puede asemejarse mucho al fenómeno de la negación de la Shoá. La principal objeción de Amital a todos los métodos y enfoques de los diversos pensadores ya mencionados, se expresa la descalificación de todo intento de explicar u ofrecer lecciones para el fenómeno de la Shoá. Por lo tanto, queda apenas la vía de la búsqueda de significado. Como ya se dijo, Amital se ha planteado cuál es el significado de su salvación y qué debe hacer con su sobrevivencia.

Para Rosenberg hay distintas reacciones posibles de los sobrevivientes. La primera es que la Shoá enseñó algo significativo sobre el deber de vivir, ya que quizás una de las opciones más sencillas era suicidarse activa o pasivamente

El verdadero valor de este mandamiento es amar la vida (aunque es realmente muy difícil llamar “vida” a lo sucedido ahí; y quizás, este punto de vista es el principal mensaje de la película "La vida es bella" de Benigni). Otra reacción posible es el nihilismo, que básicamente significa perder todo significado y la abolición de todo valor, de modo que todo resulta permitido. Una tercera opción es la culpa, que caracteriza a muchos sobrevivientes, quienes se sintieron culpables por permanecer con vida. Y aquí surge el enfoque de Amital, que afirma que hay aún otra opción y que es posible un acercamiento diferente: el sentido de misión que, al parecer, es el que lo ha guiado. La sensación de que existe algo que debe hacer y que, ciertamente, Dios lo exige lleva a la conciencia de una misión y de una acción. La pregunta que debería plantearse, según Amital es ¿acaso existe un mandamiento religioso que se deriva de la Shoá? Se trata de buscar un significado totalmente diferente a “por qué estamos aquí y cuál es nuestro estatuto en el universo” que, como él ha mencionado, cuestión que el vio su construcción, en su destrucción y en su reconstrucción.

En este contexto, Amital prefiere aferrarse a la cosmovisión de Abraham Isaac Hacoen Kook quien, con mucho optimismo, creyó en la posibilidad de un progreso de redención en la historia, de modo que, así como existe la redención para el hombre, pueda haber una gran oportunidad para la humanidad. Esta postura optimista llega a pesar de la gran decepción de la humanidad, que Amital enfatizó al decir que la cuestión de la fe después de la Shoá es más difícil para aquellos que prefieren depositar su confianza en el hombre en vez de en Dios. En esta trama, Amital destaca de que el hecho mismo que nuestro pueblo fuera elegido para ser perseguido por el absoluto mal satánico es, de hecho, una prueba de que el pueblo judío fue elegido como representante en este mundo como todo lo que se opone por principio al Mal. Amital expuso esta idea muy agudamente al señalar que nunca se

pronunció tanto la la bendición “Que no me hizo gentil” como en aquellos días y que agradece a Dios de pertenecer al bando de los asesinados y no al de los asesinos.

Para Amital, ésta es quizás la distinción más importante de todas en cuanto al significado atribuible a la Shoá: pertenecer al lado de aquellos que representan la moral y la justicia y actuar activa y prácticamente para santificar el nombre de Dios en el mundo. Sin duda, una de las características más notables de Amital era su sensibilidad moral y su sensibilidad humana. Estas eran producto del sentido que eligió dar al hecho de ser sobreviviente de la Shoá, como parte importante y significativa de su misión y propósito en el mundo como rabino y educador. Aparentemente la decisión de Amital de tratar sólo con la búsqueda del significado de la Shoá y no con la lección o las explicaciones derivadas de ésta también lo llevó a declarar que encuentra la dimensión de la Shoá en todo. Esta declaración también está relacionada con su llamado y aliento para estudiar y tratar el tema en forma consistente e incesante, en parte por la crítica hacia quienes prefirieron evitar el tema por los severos desafíos teológicos que entraña.

No hay duda de que la Shoá estuvo muy presente también en el trasfondo de sus referencias a los eventos de la actualidad, así como a sus decisiones políticas y públicas. Pero, al mismo tiempo, en este contexto es importante señalar que, de todos los testimonios recogidos de su familia y alumnos (y como yo personalmente puedo también atestiguar), el gran trauma de la Shoá no era algo que se sintiera en su vida cotidiana. Al fin de cuentas, Amital era un hombre con una gran alegría de vivir y un notable sentido del humor. Sus familiares y amigos más cercanos han testimoniado que, a lo largo de los años, no abundó en historias, experiencias y pensamientos relacionados con la Shoá. Todos señalaban que, en las únicas situaciones en las que era posible percibir cuán arraigada estaba en él la experiencia de la Shoá, era cuando conducía los rezos durante los días del perdón y la misericordia, en Rosh Hashaná y especialmente en Yom Kipur. En estas emotivas plegarias que Amital conducía, la Shoá estaba muy presente como una reverencia por su adoración auténtica y sincera de Dios, expresando sus más íntimos y sinceros sentimientos. El solía llorar especialmente en aquellos pasajes que mencionaban la especial y íntima relación y el amor entre Dios y Su pueblo elegido. En esos momentos conmovedores, mostraba ante quienes participaban de los rezos la gran dificultad que sintió al rezar durante la Shoá, cuando millones de judíos eran asesinados, incluyendo su propia familia.

En el judaísmo, la oración se define como “El servicio del corazón” y, de hecho, en las melodías especiales que incorporó Amital durante la oración, se podía percibir la melancolía, el clamor de un gran anhelo y un sincero y genuino deseo de comprender dónde estaba en aquel entonces ese amor de Dios a Israel, del que se habla tanto. Es muy posible que la vida a la sombra de la falta de capacidad y voluntad de encontrar respuestas al fenómeno de la Shoá se encuentre en el fondo de uno de los rasgos

que más caracterizaba a Amital: Su sinceridad y autenticidad, incluso en el campo de la filosofía y en el liderazgo religioso de acuerdo con la Torá y sus mandamientos. Su autenticidad y sinceridad se expresaban, entre otras cosas, en el hecho de que no estaba dispuesto a decir cosas que no sintiera, sólo para cumplir su deber como rabino y educador. Así también se reflejaba en su coraje y honestidad al ofrecer pensamientos originales e independientes y dejar bastantes cosas bajo signos de interrogación o con la respuesta de no tener respuesta, ya que el tema a discutir necesitaría más estudio y análisis. Amital se aferra todo lo posible a la fe en Dios de manera existencial, sin pretender siquiera intentar comprender. Este tipo único de fe que caracteriza a Amital fue definido por el rabino Yoel Ben Nun, uno de sus conocidos más prominentes y quien lo persuadió de dirigir la Yeshivá, de la siguiente manera:

*“En el rabino Amital se revelan a la vez otros dos opuestos de la fe, que también se fundamentan de la Biblia: por un lado, el clamor de Habacuc y Jeremías (y Job y en SALMOS), frente el suceso de los inicuos (aunque sean temporales), y, por otro lado, aceptación del decreto Divino con sumisión y sin comprender. Y así Rabí Amital se levanta con toda la fuerza de su fe, y lanza el grito de contradicción abismal que brota del rezo del Kadish (Plegaria de consagración y alabanza, recitada sólo en ocasiones especiales en la sinagoga, casas de duelo o ceremonias de entierro general) por las víctimas de la Shoá. Aquí está el gemido existencial que hurgaba en los hornos de la Shoá en un sentido nuevo y antiguo, una fe tenue de los frutos de las paradojas en él, una fe que se eleva más allá de todas las contradicciones y paradojas, un gemido existencial como un gemido bíblico que es lo contrario del sentido de pérdida, privación y desesperación ~ Una fuerte determinación de preservar al pueblo judío y su judaísmo” (Bin Nun,2005, p.238-241).*

El enfoque teológico único de Amital, diferente del de otros pensadores ortodoxos, está por lo tanto arraigado en la combinación de los diversos elementos antes mencionados: la opinión de que la mano de Dios apareció en la Shoá de manera inequívoca y conspicua; la falta de voluntad para encontrar en este fenómeno cualquier explicación o lección de cualquier tipo y en cambio, promover la búsqueda y creación de significado a su sobrevivencia a través de una vida con una profunda conciencia de misión personal, centrada principalmente en promover el tema de la justicia y la moralidad a la luz de la Torá; el reconocimiento de que este evento individual que definió como la mayor profanación del nombre de Dios en la historia humana, está muy presente en todos los aspectos de su vida personal y en la vida de la nación. Para él, a pesar de las grandes cuestiones de fe, la Shoá no socava los fundamentos de su gran fe existencial y firme que, desde aquel entonces, ya no puede basarse en el simple y puro sentimiento de gratitud.

En cambio, Amital llama a optar por una conciencia religiosa honesta, basada en un servicio a Dios auténtico y recto, incluso a costa de una vida que incluye muchas dudas, contradicciones y signos de interrogación. Como se verá más adelante, la doctrina de Amital sobre la Shoá está

inextricablemente ligada a su doctrina sobre el establecimiento del Estado judío y, por lo tanto, lo que se ha presentado hasta ahora no está completo.

Después de examinar su enfoque sobre el Estado de Israel, se presentará una imagen más acabada de sus enseñanzas teológicas y de su significativa contribución a la configuración de la identidad judía sionista ortodoxa moderna. Pero, antes de pasar al examen teológico del establecimiento del Estado de Israel, he aquí una serie de referencias críticas a su enfoque teológico sobre el fenómeno de la Shoá.

## 6.8 Reflexión Crítica sobre la Postura de Amital Frente el Fenómeno de la Shoá

La falta de una obra estructurada y sistemática de Amital sobre la Shoá, como también sobre otros temas históricos, refleja algo muy característico de su personalidad y su cosmovisión teológica en general. Al igual que con otros temas históricos y religiosos que forman parte de su biografía, Amital no se refiere al la Shoá de manera teórica y filosófica que a veces veces exige distanciarse totalmente para observar cosas objetiva y neutralmente. En este aspecto, Amital es completamente consciente de que su postura, en realidad, también es producto directo de lo que él ha vivenciado y experimentado en su vida, como se refleja en su siguiente cita:

*“Mi barba aún no se ha blanqueado, y he visto a lo largo de mi vida, como dicen nuestros Sabios, un mundo construido, un mundo destruido y un mundo reconstruido. Vi a los judíos siendo llevados a Auschwitz, vi a los judíos bailando en la creación del estado, vi una procesión de la victoria después de la Guerra de los Seis Días, pasé con soldados a través del Canal de Suez. Pasé por un periodo muy largo en un periodo de tiempo muy corto. Es difícil creer que una persona en un corto período de tiempo en su vida pase por tantos cambios”* (Amital, 2014d).

Estas palabras de Amital, que sirvieron como título tanto del simposio televisado mencionado en la introducción, como del libro de Moshe Maya sobre su postura en cuanto a la Shoá, se basan en el siguiente midrash que aparece al comienzo de la historia de Noé:

*“Estos son los eventos de Noaj: Noaj era hombre justo, íntegro había sido en sus generaciones, con Elohim se encaminó Noaj. Tres veces en el versículo aparece Noe ¿Por qué? Es uno de los tres que vieron tres mundos: Noé, Daniel y Job. Noé vio el mundo en su asentamiento y lo vio en su destrucción y regresó y lo vio en su asentamiento. Daniel vio el edificio del Primer Templo y lo vio destruido, y regresó y lo vio construido en el edificio del Segundo Templo. Job vio la construcción de su casa y su destrucción y regresó y vio su reconstrucción”* (Midrash Tanjuma,5:1).

Según el mencionado Midrash, que menciona a Noé, Daniel y Job que tuvieron el privilegio de ver un mundo construido, destruido y reconstruido, Amital agrega también a los sobrevivientes de La

Shoá que tuvieron el privilegio de ver después de la destrucción, la construcción del nuevo estado judío. Amital es muy consciente de su función de educador y varias veces elige transmitir sus posturas y enfoques de manera que hagan la impresión educativa deseada a sus oyentes. Por eso, sus perspectivas sobre los acontecimientos de la realidad, tal como elige compartirlas, son producto de la combinación de su experiencia personal, religiosa y existencialista con su perspectiva educativa. En sus referencias a las diversas propuestas teológicas dentro de la ortodoxia, se destaca la desaprobación de Amital y su fuerte crítica al simple hecho de intentar de encontrar una explicación racional al fenómeno de la Shoá. En cierto modo según Amital, cualquier intento de compartir cierta declaración que sea absoluta y positiva empujará la magnitud e incomprensibilidad del fenómeno de la Shoá. Amital conocía, sin duda, las diferentes posturas teológicas de otros pensadores ortodoxos, tal como se refleja en su siguiente cita:

*“Todo lo que he dicho sobre la Shoá, lo he dicho solamente como oposición a dos rabinos: El rabino de Satmar (Yoel Teitelbaum, 1888-1979) y el rabino Tzvi Yehudá Kook (1891-1982)”* (Granot, 2013, p.103).

Satmar se considera como la más radical y fundamentalista corriente jasídica que ve la Shoá como un castigo Divino por el pecado del sionismo; por el otro lado, Tzvi Yehudá Kook ha sido el líder espiritual del sionismo ortodoxo que vio la Shoá como una operación de cirugía Divina necesaria para culminar la época de la vida judía en el exilio, iniciando así la época mesiánica de la última redención. Al mencionar ambas posiciones opuestas como su única justificación de expresarse, teológicamente, acerca de la Shoá, y para poder clarificar su oposición a ambos enfoques, Amital insinúa que, en realidad, le sería mucho mejor la opción de no hacer ninguna declaración absoluta sobre el tema. Esta es quizás la principal razón por la que Amital se opone a cada uno de los enfoques de los otros pensadores ortodoxos. Él no acepta la idea de que alguien pueda proponer alguna explicación lógica a lo sucedido en la Shoá; según él, la pretensión de explicar racionalmente la Shoá conlleva en sí cierto defecto a nivel de la religiosidad de la persona, como se refleja en su siguiente cita:

*“Aún más grave, sin embargo, es la desaparición de la Shoá de la conciencia religiosa. Nos quedamos en silencio ante la Shoá y no hay respuesta en nuestra boca... Aquellos que no han eliminado la Shoá de su conciencia religiosa nunca dirán: "Tengo una respuesta”* (Amital, 2014b).

Al mismo tiempo, Amital sostiene que el tema de la Shoá debe ser discutido constantemente también en sus aspectos religioso y teológico. Estos dos puntos de vista que Amital sustenta al mismo tiempo, -es decir, por un lado, que debemos evitar proponer explicaciones religiosas-teológicas a la

Shoá y, por el otro, lado la importancia de involucrar constantemente nuestro pensamiento religioso en el tema- parece una fuerte contradicción y una grave inconsistencia lógica. En diversas cuestiones sobre las que Amital expresa su opinión, se pueden encontrar cuestiones inconsistentes y, a veces, hasta contradictorios, como resultado de la inclusión de su experiencia personal junto con los mensajes educativos que busca transmitir a sus oyentes. Esta combinación dificulta presentar una cosmovisión filosófica y teológica completa, estructurada y coherente de su pensamiento. Es posible que, por ello, no exista casi ninguna referencia directa a su filosofía en la literatura académica sobre la reacción teológica de la ortodoxia judía frente a la Shoá (que fue presentada, en gran parte, anteriormente).

En una conversación en video que Granot sostuvo con Yehudá Gilad, el yerno de Amital ambos discuten esta dificultad para abordar el enfoque de Amital. En opinión de Gilad, existe una fuerte ambigüedad en la postura de Amital en cuanto al silencio sobre la Shoá. Si la Shoá sigue siendo un signo de interrogación, ¿cómo constituye materia prima para todo su pensamiento y personalidad y para todas sus concepciones historiosóficas y teológicas? Puede que aquí encontremos algo de la actitud ultraortodoxa de no lidiar con eso debido al temor de que las respuestas sean mucho peores que las preguntas y, por lo tanto, es mejor simplemente no preguntar.

Otra posible manera de abordar esta dificultad tiene que ver con que Amital estaba muy apegado a su naturaleza y carácter, de modo que su posición religiosa era muy auténtica y, por lo tanto, no estaba dispuesto a fingir nada. Y si la Shoá lo reclamaba con fuerza internamente, tenía entonces que relacionarse con eso, incluso si realmente preferiría no hacerlo. De hecho, a fin de cuentas, no se trata de alguna filosofía teórica, sino de algo muy existencial y, por lo tanto, imposible de rehuir. A diferencia de una preocupación filosófica, fría y alejada, que uno puede decidir ignorar y no involucrarse cuando no se tienen respuestas, en el caso de la Shoá para hacer frente a su enorme dificultad era verdaderamente parte significativa de su adoración y servicio de Dios (Granot y Gilad, 2020). Un ejemplo de esta autenticidad en su visión religiosa y en su servicio de Dios se puede encontrar en un diálogo que tuvo con Elie Wiesel en el que dijo audazmente:

*“Aunque Maimónides pudo haber pensado que todo tiene una respuesta, ¡La Shoá no la tiene!”* (Amital, 2011).

El rabino Yaakov Medan, discípulo por excelencia del rabino Amital y quien lo reemplazó en la dirección de la *Yeshivá*, señala que hay una ascefuerte contradicción en el enfoque de Amital, que por un lado aboga por la necesidad de ver la mano de Dios en todos los acontecimientos históricos, y por el otro lado, se abstiene de hacerlo en su enfoque teológico frente el tema de la Shoá. Medan cita



las siguientes palabras de Amital en su libro *'Desde las profundidades hacia las ascenciones*, en el que sostiene la obligación de aclarar el significado teológico de los eventos:

*“Debemos ver la mano del Señor que guía los corazones de los reyes, ministros y señores en la planificación de la guerra, así como debemos ver la mano del Señor en el campo de batalla. Necesitamos ver la mano del Señor en las diversas situaciones políticas en los países que nos rodean y en los países de las grandes potencias que hicieron que la guerra fuera mucho más fácil para nosotros (Amital, 1973, p.6). Debemos ver esto bajo una luz judía, bajo una luz bíblica: " Si quisieréis y obedeciereis. de lo mejor de la tierra comeréis, pero si rehusáis y os rebeláis, seréis consumidos a espada; porque la boca del Señor lo ha dicho" (Isaias, 1:19). No hay duda de que Dios hizo lo que hizo por alguna cuenta” (Ibid., p.27).*

Medan enfatiza la gran diferencia que entre la actitud de Amital hacia los eventos contemporáneos y su actitud hacia la aniquilación de los judíos en Europa, que experimentó en su juventud como la pérdida de su familia y en el campo de trabajos forzados, preguntándose por el lugar de Dios en estos eventos. También señala el hecho bien conocido de que Amital descartó cualquier posibilidad de dar una respuesta lógica a la pregunta por el significado de las acciones de Dios durante los días de exterminio. Moshe Maya en su libro sobre Amital se ha referido a esta inconsistencia de Amital, como aparece en su siguiente cita:

*“Rabí Amital no puede y no está dispuesto a dar una explicación sobre la Shoá, y no está dispuesto a colocarlo en ninguna ideología, en ninguna cosmovisión y en ningún continuo causal. Por lo tanto, a lo largo de los años, hay una creciente duda sobre la capacidad de explicar los caminos de Dios en la historia” (Maya, 2005, p.39).*

Medan no acepta esta distinción de Maya y testifica que, como estudiante de Amital durante décadas, no sintió esta desviación en su postura teológica. En su opinión, Amital, en su visión del exterminio en Europa descubre un evento extraordinario, que no da testimonio del liderazgo de Dios en la historia y que debemos seguir esforzándonos por interpretar, interpretando, a su vez, la palabra de Dios en la historia, incluso frente este aterrador evento. El tema de la intervención Divina en los eventos de la Shoá está, por supuesto, también relacionado con el concepto del ocultamiento del rostro Divino, cuyo uso, como se mencionó anteriormente, Amital desaprobaba fuertemente, aunque en diversas citas suyas el concepto aparece. Su oposición a la noción de ocultamiento del rostro Divino puede tener que ver con que, en la Biblia, esto aparece como una forma de castigo y, de hecho, el castigo del cielo es una revelación de la presencia Divina y no su ocultamiento.

Granot señala que el ocultamiento del rostro aparece en la Torá como la última revelación a Moisés y ofrece una explicación de por qué se la dejó para el final. Por un lado, la Torá da una interpretación a todos los acontecimientos, pero hay una cosa que queda para casi el final, ya que debe

quedar algo que no se entiende, una dimensión que nadie puede explicar. Por lo tanto, según Amital quien dice que el ocultamiento del rostro de Dios puede explicar la realidad, no entiende el concepto, ya que en realidad se supone que es algo que no esté en la categoría de una explicación. No se trata de la ausencia de presencia, sino de una presencia que es incomprensible para la definición del lenguaje religioso. La fe no es ni comprensión ni ideología y la incapacidad de comprender no debilita la fe. La trascendencia significa que hay algo más allá, algo que tiene que ver con enfrentarse a lo infinito y que, en todo caso resulta imposible entenderlo y explicarlo todo.

Otro ángulo inconsistente de las observaciones teológicas de Amital de la Shoá es hasta qué punto es nuestro deber tratar de descifrar la intervención de la Providencia Divina en los acontecimientos y qué mensaje debe derivarse de esa intervención Divina en cada acontecimiento histórico. Medan enfatiza que hay una contradicción absoluta en la postura de Amital, cuando se trata del llamado a ver la mano de Dios en la historia. En todo caso es posible y necesario ver y tratar de entender la intervención de la mano de Dios, excepto en relación a la Shoá. Según Medan, esta contradicción es incomprensible filosóficamente y teológicamente, ya que Amital ha llamado a tratar de comprender a partir de los acontecimientos lo que Dios quiere y exige de nosotros, siguiendo así de manera contundente a todos los profetas y sabios de Israel a lo largo de las generaciones. Después de todo, Amital testimonió que, durante el infierno de la Shoá, escuchó a Dios hablándole aunque nada pudo entender. Ante esto, Medan pregunta:

*“¿Acaso no es necesario hacer un esfuerzo sincero para tratar de entender algo de lo que ha escuchado?”* (ibid.).

Amital, como ya se mencionó, reaccionaba fuertemente contra quienes trataban de explicar teológicamente el fenómeno de la Shoá. Sin embargo, todos esos rabinos y pensadores actuaron desde el mismo imperativo que el propio Amital enfatizó, tanto como apropiado para cada persona que cree en la intervención de la providencia Divina en la historia: hacer el máximo esfuerzo por entender lo que Dios nos dice a través de eventos históricos. Incluso el rabino con quien estudio Amital y que fue para él una gran inspiración, Yaakov Moshé Harlap (1882-1951, uno de los más excelsos estudiantes del gran Rabino Kook, rabino del barrio Shaarei Jésed de Jerusalem y director de la gran Yeshivá que fundo Kook, Merkaz Harav), ofreció una serie de posibles explicaciones para ese terrible periodo. A continuación, algunas citas de las diversas referencias del rabino de Amital, sobre la Shoá, que en parte han sido escritas durante los años de la catástrofe:

*“Más bien, incluso el descenso se produce principalmente como consecuencia de la reverencia que es interna al pueblo, que alaba y tiembla poderosamente ante Dios. en semblante Debido a esto, el cuerpo no puede proceder en absoluto. Después del destello del*

*alma, el cuerpo retrocede, dividido y roto. Ciertamente [el alma] no descansará ni se relajará. El periodo de transición de los hijos de Israel es] la llegada del Mesías, [teniendo lugar terribles problemas y una de las más impactantes de la nación. Precisamente a causa de su santidad y porque se volvieron hacia arriba para adherirse a la verdadera devoción del Dios viviente, lo cual hacen en su interior, deambulan en el mar la palabra de Dios en toda su gloria, la profecía y la revelación de la causa final. En verdad, nuestro último consuelo viene cuando sabemos por qué hemos sido apedreados y asesinados. Es porque nuestras almas han sido aniquiladas para ver a nuestro Rey: "Cuando el Señor edifique a Sión, cuando se manifieste en su gloria" [Salmos 102:17]" (Harlap, 2007, p.148-149).*

La comprensión del rabino Harlap de las crisis de su tiempo en general -y la crisis de la Shoá en particular- se deriva de un principio básico, que es que existe una conexión inextricable entre Israel y Dios. En su opinión, lo que parece ser una desconexión y crisis entre Israel y Dios no es una expresión de una desconexión interna (que, como se dijo, es imposible), sino una expresión de la crisis creada por un desajuste entre la fuerza de la conexión interna y la realidad externa que aún no tiene el rango suficiente para contener este poder. Por lo tanto, paradójicamente, las crisis externas pueden surgir precisamente de un rápido aumento en la intensidad de la conexión interna entre Israel y Dios.

Según Harlap, las crisis resultantes de la inmigración interna son muy comunes, especialmente en nuestro tiempo, porque estamos en el período de "Iqbeta De Mashiaj" (Los tiempos del Mesías), en el que la fuerza de la conexión entre las almas de los individuos y Dios aumenta rápidamente y las personas tienen almas particularmente altas ("Almas del Caos"). Harlap explica en su ensayo "El secreto del período de transición" que la muerte en la Shoá surgió de un fuerte deseo interno de los judíos de acercarse a Dios más allá de las limitaciones de la realidad, hasta el punto de ser separados de las ataduras de este mundo y la muerte. El compara esto con el suceso bíblico mencionado anteriormente de las muertes de Nadav y Avihú, los hijos de Aarón, quienes, según la Torá, murieron por su "Proximidad a Dios" y, según los Sabios del Midrash, la intención del versículo es que murieron precisamente por la magnitud de su anhelo de acercarse a Dios, que estaba más allá de la medida que este mundo podría contener. En este contexto de la muerte de los hijos de Aarón, como ya se dijo, la respuesta de Aarón fue un poderoso silencio. Harlap habla de este elemento de silencio como muy relevante para los horrores y el sufrimiento durante la Shoá también, como se refleja en sus siguientes palabras:

*“De manera similar, se interpreta que la aparición del Mesías tiene el aspecto del silencio. Por nuestra parte, debemos sentir, en cada actividad y conflicto, que solo el poder de Dios está obrando dentro de nosotros y nos está despertando. Los grandes de las generaciones están llamados a trabajar por esta unidad [de nombres]. Deben silenciar todos los deseos y sentidos dentro de ellos mismos para que esta sabiduría surta efecto dentro de ellos. Ellos, entonces, extenderán este poder también a todos los que trabajan en el campo de la redención, para que también ellos sientan que el poder de Dios obra en ellos. Por su parte, los grandes*

*permanecen silenciosos y quietos. En todos los diferentes sufrimientos soportados, los profanos estallaron, se amotinaron y circularon la pregunta: "¿Dónde está su Dios [Salmos 79:10]? Incitaron dificultades y diversas herejías. Pero los justos se sentaron y callaron. Aceptaron sobre sí los sufrimientos en silencio. Así silenciaron todas las bocas que hablaban de rebelión. La fe que está en el corazón de los justos se esparce y trae consuelo a la multitud y el nombre del cielo es elogiado y elevado por ellos. (Ibid., p.150)*

Como ya se dijo, Amital fue muy influenciado por Harlap y es posible que estas palabras de su rabino con respecto a la importancia del silencio y el aumento de la fe -en lugar de tratar la cuestión de dónde estaba Dios en la Shoá- tuvieran una fuerte influencia en Amital. Pero, por otro lado, Harlap si ha tratado de ofrecer diferentes explicaciones de lo sucedido en la Shoá, como, por ejemplo, la siguiente explicación -diferente- que propone, tal como aparece en las siguiente dos citas:

- A. *"El mandamiento "Amar al Señor con tu corazón y con toda tu alma, aunque te quite el alma" (T. Berakhot 61) debe cumplirse en el momento actual. No sólo individualmente, sino también colectivamente, porque si el alma de toda la nación fuera a ser probada, el amor de Dios no se detendría. Este es el contenido del sacrificio de Isaac. Se les llama patriarcas porque sus vidas fueron vidas de paternidad (en el sentido colectivo de toda la nación). Cuando Isaac aceptó el riesgo de su vida, lo hizo en nombre de toda la nación. Durante el inicio de la llegada del mesías, esta prueba se realizará colectivamente. Sin embargo, el amor [por Dios] no se debilita en lo más mínimo, al contrario, se hace más y más fuerte. (Ibid., p.150)*
- B. *Veremos a nuestros ojos que valió la pena soportar todos los sufrimientos tan fieros y amargos, aunque sólo fuera para alcanzar una delicia y santidad excelsas y gloriosas por aquellos consuelos. Cuán sublime y placentero será ese tiempo, cuando oiremos a Dios diciéndonos consoladoramente: "Mi pueblo". Cada individuo en Israel llegará a ser una nación y una nación de Dios. A través de esto Dios destila, refina y purifica cada individuo como el oro se destila y la plata se purifica. Ser calificado, de tal manera que cada individuo se convierta [como] una nación santa en la Tierra Santa, y solo por esto el juicio debe verse como grande... Ahora ha llegado el momento de que cada individuo sea probado y de elevarlo a una nación que sea fiel a Dios. Felices los que, a pesar de todo, desvían la atención de su individualidad y que intuyen y sienten la comunidad entera. Son sensibles y anhelan compartir los problemas de la comunidad, y se sacrifican para salvar a su comunidad y para acelerar la liberación salvífica y el refugio para los cuerpos, espíritus y almas. [La salvación] derramará el rocío de reviva sobre la comunidad, la luz refrescante sobre la Torá y los preceptos, acercando la comunidad a la Divinidad que llora and suspira por las desgracias de la comunidad... La fuerza sagrada que se revela donde cada individuo judío asume la mención de nación. En verdad, cada uno se expandió en una multitud, donde la fuerza colectiva del pueblo de Israel nunca fue menor de 600,000. El caótico vacío avanza fuerza sagrada. Cada individuo que como la pira, que fue asesinado, muerto de hambre, asfixiado quemado, que subió al altar [de Isaac], b una nación, un pueblo entero. Las almas del reino del vacío caótico son muy grandes, un universo entero apenas puede contenerlas en un ascenso al cielo. Son de un Dios [reino] en el que ni siquiera entran los ángeles ministrantes [ver B. T. Nedarim 32]. El caos avanzó la reparación (tikún) con gran mediación, y he aquí que ya estamos en el umbral de la redención (ibid., p. 151).*

Harlap define aquí la incompatibilidad espiritual subyacente a la crisis de la Shoá de manera un poco diferente. En su opinión, el aumento en el rango de las Almas de Israel durante el período de "Los Días del Mesías" se refleja, entre otras cosas, en el hecho que existe un vínculo natural más fuerte entre el judío individual y la congregación de Israel. Según esta explicación, de acuerdo con el fortalecimiento del vínculo natural entre el individuo y la sociedad, también aumentó el requisito moral de cada judío de abolir su voluntad ante la voluntad general, requisito que llevó a que, durante el período de redención, el grado de ley fuera más válido para cualquiera que no cancelara su deseo por el todo. En este sentido, hay un cierto elemento en la Shoá que reúne a quienes no son dignos de redención ni de castigo. De acuerdo con esto, para prevenir más desastres similares en el futuro, es deber del judío individual cancelar tanto como sea posible sus propios deseos, a favor de la voluntad del pueblo en general. Harlap enumera tres maneras de hacerlo: silencio, aceptación de la angustia con amor y devoción y cumplimiento de los mandamientos por su propio bien sin ningún interés privado.

Estas explicaciones, propuestas por quien aparentemente tuvo gran influencia en Amital, son un ejemplo sorprendente de que hay un cierto problema en la forma en que Amital eligió criticar -de forma tan conmovedora- a los rabinos y pensadores que trataron de encontrar explicaciones teológicas para la Shoá. A fin de cuentas, aunque según Amital, uno no debe preocuparse dar explicación, eso es, sin embargo, algo que lo nutre en términos de fe y en su servicio a Dios. De cualquier modo, es interesante que Amital no se haya referido en ninguna parte a estas respuestas teológicas de quien fue su maestro y del que tanto aprendió.

Otro punto en la filosofía de Amital después de la Shoá - difícil de aceptar para muchos dentro de la ortodoxia judía- es la opinión de que no hay más lugar a la idea de servir a Dios a través de la gratitud. En opinión de Medan, Amital se concentró en la tragedia de las decenas de miles de israelíes como individuos, que habían sufrido un golpe más allá de lo concebible, y especialmente de los niños que todavía no habían conocido el sabor del pecado; ése fue el camino que eligió para que la terrible injusticia causada a las decenas de miles de víctimas no fuera amortiguada u oscurecida por discusiones generales en torno a la relación de Dios con Su pueblo Israel. Además de Medan, otro estudiante de Amital, el rabino y filósofo Michael Abraham, plantea en sus siguientes observaciones la dificultad teológica que surge de este enfoque de su maestro y rabino:

*“Sin embargo parece que generalmente se acepta que es obligatorio reconocer el favor de Dios, incluso si esta no es la única base para el servicio de Dios. Y aquí las palabras del rabino Amital no solo niegan la posibilidad de basar el servicio de Dios en la gratitud, sino también la posibilidad misma de reconocer un favor a Dios. Esta es, por supuesto, una conclusión más difícil que la expresada en sus comentarios, y también mucho más problemática. ¿Estamos exentos de la*

*obligación de reconocer la gratitud a Dios? No está claro si el rabino Amital tiene la intención de eximir a una persona únicamente por dificultad mental o si hay un argumento de principios aquí: a la luz de estos eventos, Dios ya no "merece" nuestra gratitud." (Abraham, 2009).*

Para resolver esta dificultad, Abraham propone el concepto de gratitud filosófica, que de hecho es un estado mental fijo que no depende de ningún otro factor.

Para resolver esta dificultad, Abraham propone el concepto de gratitud filosófica, que de hecho es un estado mental fijo que no depende de ningún otro factor. También hay una gran dificultad para entender la afirmación de Amital de que es imposible servir a Dios después de la Shoá por gratitud, ya que esto realmente no encaja con su personalidad alegre y enérgica que se expresó en muchas conversaciones en las que enfatizó la necesidad de estar agradecido por todo lo que hay. Esto se reflejaba muy fuerte en sus pláticas del Día de la Independencia y el Día de la Liberación de Jerusalem en las que hablaba de la necesidad de incluir en el rezo la porción de alabanza titulada "Halel", como expresión de gran gratitud.

Granot propone distinguir entre la dimensión teológica y la dimensión existencial, lo que significa que ciertamente debe haber gratitud, pero no que no es razón para adorar a Dios. En su opinión, en el servicio a Dios deben tomarse en cuenta incluso a quienes no pueden y no tienen la oportunidad de conocer el bien. Sin embargo, esto realmente no debe incidir, ya que servimos a Dios tanto en el Bien como en el Mal. La palabra Bien dirigida a Dios debe trascender lo que siento y recibo en un momento dado, por lo tanto, la gratitud es un componente suyo.

Otra dificultad planteada por Medan a partir de las ideas de Amital sobre la Shoá, es que parece asumir que la aniquilación masiva y cruel fue un evento que no podría haberse previsto. Si hubiéramos asumido que las campanas estaban sonando y las sirenas estaban tocando la bocina mientras todavía era posible salvar a las decenas de miles de judíos en Europa, nos resultaría difícil "culpar" a Dios que no nos había salvado cuando llegó la catástrofe, ya que él fue quien hizo sonar todas las alarmas para permitir nuestro rescate. Según Medan, suponiendo que Dios advirtió una y otra vez antes de la cruel y terrible destrucción, resulta difícil aceptar la afirmación de que Sus acciones son ocultas e incomprensibles para nosotros. En este contexto, es apropiado mencionar las palabras del historiador Dinur (1884-1973):

*“¿Acaso este mal vino repentinamente sobre nosotros? No nos sentamos durante generaciones sobre volcanes que se encuentran en su humo, y cada vez que la tierra tiembla debajo de nosotros y los volcanes emiten su lava que nos consume, nos quedamos confusos y asombrados, porque hemos cerrado los ojos de ver, y a menudo hemos proclamado en voz alta, que los volcanes se han extinguido hace mucho tiempo, que no hay humo saliendo de*

*ellos, sino nieblas matutinas se extienden sobre ellos y no hay peligro en absoluto ... ¿Acaso no ha grabado la mano de Dios en letras de fuego y sangre en las tablas de nuestras paredes durante sesenta años o más?!” (Dinur,1958, p.119).*

En estas observaciones, Dinur expresa la opinión de varios historiadores que sostienen que la inscripción de la aniquilación de los judíos de Europa fue escrita en la pared muchos años antes de que ocurriera. Este hecho, por supuesto, también tiene un significado teológico, ya que se puede argumentar que Dios envió muchas advertencias al pueblo de Israel para que abandonara el continente que representaba una amenaza existencial real, lo antes posible. Amital, como se señaló, no ve tal argumento teológico como un factor que disminuya la responsabilidad de la Providencia divina por la destrucción de las comunidades judías durante la Shoá.

Otro ejemplo de inconsistencia y contradicción se puede encontrar en sus referencias sobre la naturalidad de la ética y la moral del ser humano y su relación con la Torá divina; Por un lado, Amital argumenta que, en la esencia natural del ser humano, están instituidos la ética y la moralidad sin que sea necesario el ajuste y el apoyo de los preceptos Divinos de la Torá, y por el otro lado en diferentes referencias enfatiza la necesidad de los preceptos de la Torá para alinear al hombre y guiarlo en el camino de la moralidad y la rectitud.

Parece necesario tratar de encontrar un hilo conductor entre todas las dificultades y explicaciones posibles que se han planteado hasta ahora con respecto al enfoque de Amital frente el fenómeno de la Shoá. En mi opinión, este hilo conductor tiene que ver con la compleja interpretación del concepto de fe como se refleja en el enfoque de Amital. Utilizaré el análisis del concepto de fe tal como aparece en el libro del Prof. Shweid “To Declare That God is Upright”. En este libro, Shweid analiza la esencia de la fe en Dios y la teodicea, su origen y los valores subyacentes según la biblia, y según el afrontamiento de los sabios con las situaciones de "santificación del nombre de Dios", en la filosofía medieval y durante la transición a la nueva era.

A continuación, algunas de las citas que me parecen muy relevantes para comprender la complejidad en el concepto de la fe tal como surge del enfoque de Amital frente el fenómeno de la Shoá.

*“Si queremos comprender la esencia de la justicia de Dios, las formas adecuadas de lidiar con el pasado y el presente, debemos abrir una discusión sobre la esencia de la fe dentro del amplio marco históric-o... Destacaremos una vez más el carácter histórico de la presentación de la cuestión: "Cualquier teoría tópica que trate de la cuestión de la justicia de Dios es una perspectiva que trata el problema a través de su historia”. (Shweid,1994, p.42).*

Esta declaración de Shweid aclara la necesidad de que el hombre de fe examine constantemente los eventos históricos y observe en ellos como la mano de Dios, como Amital realmente exigió hacer. Pero como se notará en las siguientes citas, esta tarea no es nada simple, ya que puede plantear muchos interrogantes difíciles al creyente con los que tendrá que lidiar activa, valiente y directamente.

*“La fe se ve en el contexto de estas cosas como un compromiso mental, emocional y de comportamiento, que salva la brecha visible y conocida... Miremos detenidamente el significado de estas palabras para determinar su precisión: se da a entender de ellas que la fe no es solo un tipo de expectativa, basada en mirar la realidad y un sentido de derecho, sino que en el proceso también es un tipo de actividad humana. El mismo tipo de actividad humana, que Dios el Creador se propone, que tiene derecho a exigir de su creación humana. Su propósito es superar la brecha existente entre la mala voluntad del hombre y las acciones resultantes. Si es así, la fe no se ve como una expectativa pasiva...La fe misma tiene como objetivo corregir y completar en lo posible las deficiencias de la creación. Ella se esfuerza por crear la perfección deseada fuera de ella y en sí misma. Sin embargo, no hace falta decir que el creyente lleva en su corazón la expectativa de lograr un logro existente en el entorno de vida natural y humano en el que está activo...” (Ibid., p.19).*

En los diversos puntos que Shweid plantea aquí, en mi opinión, podemos ver una explicación que encaja y tiene sentido para la gran mayoría de las referencias de Amital acerca de la Shoá y los problemas reflejados en ellas. Como se mencionó anteriormente, la contradicción entre por un lado el llamado de Amital a no dejar descansar de tratar el tema del fenómeno de la Shoá, y, por otro lado, el rechazo que atribuye a cualquiera que intente encontrar un compromiso y una explicación de lo sucedido es el resultado de un gran conflicto que existe entre su lado racional y su lado emocional. Como argumenta Shweid, la persona creyente no puede dejar de lidiar activa y constantemente con las dificultades de la fe en ella, especialmente frente a los graves acontecimientos personales y nacionales en los que el mal se manifiesta en toda su intensidad. Shweid continúa analizando de manera impresionante el proceso por el que pasa el creyente para hacer frente a las grandes brechas que pueden surgir en su nivel de fe frente a la dura realidad en la que se encuentra, afirmando que este proceso en sí, es lo que finalmente da la fuerza y la capacidad de la persona creyente y sufriente para soportar esta difícil lucha con dignidad, y así es como sigue describiéndolo:

*“La percepción de la fe profundiza así la comprensión de las fuentes de su validez y de los factores que pueden socavarla: por un lado, es claro que la fe como forma de actividad constitutiva, dirigida y moldeadora tiene su propia interioridad. Se sostiene y "prueba" su verdad por su propia actividad. En otras palabras: el creyente puede dar validez de verdad a su creencia... Ella se esfuerza por cerrar la brecha en sus propios recursos. Y encontró, por lo tanto, que una respuesta filosófica y visionaria, capaz de restaurar el núcleo de la fe en un*



*justo liderazgo divino en la historia para su corrección, después de haber sido sacudidos durante un encuentro con dimensiones del mal que no se observaron al principio, debe ser compatible con el sufrimiento insólito, no sólo en cuanto a asegurar una compensación adecuada de la injusticia sentida en el castigo, sino también en cuanto a la justificación del propio mal al descubrirse la necesidad moral que en él había originariamente, o una causa de bien propio. Sólo si el creyente encuentra un punto de vista que le permita un conocimiento más profundo, que pueda equilibrar el intento de desafiar la justicia de Dios con el poder de una verdad que repite y defiende la justicia aún más firmemente, el problema se resolverá” (Ibid.).*

Esta descripción deja claro el alto nivel de motivación del hombre de fe que sufre para encontrar respuestas satisfactorias a sus dificultades de fe. De esta manera, uno puede entender por qué tantos pensadores creyentes y rabinos han tratado de dar diferentes explicaciones al fenómeno de la Shoá, con toda la gran dificultad de hacerlo. Ya Moisés, el Señor de todos los profetas, trató de entender la cuestión de la teodicea y la providencia divina mientras estaba de pie en el Monte Horev antes de recibir las tablas, y por eso dijo:

*“Y ahora, si he hallado gracia en Tus ojos, hazme conocer, Te ruego, Tus caminos” (Éxodos, 33:13).*

Explican los sabios del Talmud que lo que quiso Moisés entender en realidad es porque hay en el mundo justos que sufren (Tratado de Berajot, 7). En este sentido, las fuertes reservas de Amital sobre aquellos rabinos e intelectuales que, sin embargo, intentaron dar explicaciones a la Shoá están menos en línea con la tradición y con el rasgo humano y tan natural de la persona creyente, tal como Shweid presentó en su libro. Pero como Shweid señala a continuación, también existe un grave riesgo en este proceso que vale la pena considerar:

*“Esa brecha que se suponía que debía desaparecer de un solo golpe, solo se ensancha de un período a otro mientras se descubren nuevas dimensiones del mal...Desde este punto de vista, la gran pregunta es: ¿Cuál es la magnitud del shock, el dolor y la desilusión que el creyente puede soportar? Sobre la base de las pruebas de la vida, las noticias y los mensajes educativos que formaron su fe... es decir, la cuestión de si aceptará y soportará los desastres personales y nacionales que le sobrevengan como pruebas, o si los verá como una refutación, que debe afrontarse sólo con el descubrimiento de alguna verdad nueva...Dependerá en una medida decisiva de la diferencia entre la magnitud del sufrimiento y la desilusión, para los que está preparado de antemano, en base a las pruebas de su vida anterior, y la magnitud del sufrimiento y la desilusión del desastre que se avecina” (Ibid., p. 20).*

Es posible que la respuesta a aquellas reservas de Amital frente los varios intentos de encontrar explicaciones teológicas al fenómeno de la Shoá, se encuentre en esta descripción de Schweid, de la cual Amital era consciente; el gran peligro de tratar de hacer frente a la dificultad de la fe radica en el hecho de que es posible que después de que el hombre haya tratado con éxito una dificultad, pueda

encontrarse más tarde en el transcurso de la historia, enfrentando un fenómeno tan grande del mal, que no pueda asumir ninguna explicación que lo serene. De hecho, se trata de un infinito movimiento teológico filosófico circular que parte de la necesidad mental interna de lidiar con las dificultades de la fe aun cuando se sabe que acechan en el peligro de no encontrar una respuesta satisfactoria.

La dificultad y el temor antes mencionados requieren de la persona que cree un gran coraje y una dolorosa voluntad de saber que hay una gran posibilidad de que no pueda alcanzar una fe pacífica y establecida. De esta manera, se aplica la definición misma del concepto de fe descrito por Schweid, según el cual es de hecho una acción activa consistente y continua, tal como se refleja en la manera que Amital adoptó en su visión y en su filosofía.

Puede que existan otras diversas inconsistencias en las referencias teológicas de Amital frente al fenómeno de la Shoá, como por ejemplo la pregunta si existe alguna relación teológica entre la Shoá y la creación del estado de Israel, tema que se analizará en amplitud y profundidad en los siguientes capítulos.

## **7. La Discusión Teológica sobre la Creación del Estado de Israel y los Diferentes Enfoques en la Ortodoxia Judía**

Antes de analizar la postura singular de Amital con respecto al tema de la creación del Estado Judío en mayo de 1948, apenas tres años después del fin de la Shoá, es necesario conocer las principales posturas que existen dentro del marco de la ortodoxia judía contemporánea. Obviamente, la discusión acerca de las posiciones del liderazgo rabínico frente la existencia de un Estado Judío soberano e independiente en la Tierra Santa incluye una mezcla de enfoques teológicos con enfoques políticos. Sobre la relación entre ambos enfoques, escribe el filósofo alemán Jacob Taubs:

*“Es importante recordar el origen político de la teología para poder comprender que su relación con la teoría política no es insignificante, sino que es fundamental a ambas. De hecho, no hay teología que sea irrelevante para el orden social. Incluso una teología que pretende ser completamente apolítica, una teología en la que lo Divino es "desemejante" al hombre y al mundo, no está libre de repercusiones políticas. Así como no hay teología que carezca de implicaciones políticas, tampoco hay teoría política que no se base en supuestos teológicos”* (Taubs, 2011, p.91).

El hecho histórico de la creación del Estado de Israel , puede servir como un evento ejemplar a la observación de Taubs sobre el enfoque teológico que seguramente existe detrás del enfoque político, incluso a aquellos que no se consideran como ortodoxos y creyentes; el fenómeno de que un pueblo regresa a su tierra después de dos mil años de exilio y establece su estado allí, realizando todas

sus plegarias y esperanzas durante este largo periodo, es único en las crónicas de la historia de la humanidad.

El proceso de formación de este fenómeno histórico está descrito en la declaración de independencia del Estado de Israel, leída por David Ben Gurión el 14 de mayo de 1948, en el Museo de Tel Aviv:

*“La Tierra de Israel es la cuna del pueblo judío. Aquí forjó su identidad espiritual, religiosa y nacional. Aquí logró su independencia y creó una cultura cargada de significado nacional y universal. Aquí escribió la Biblia y la dio al mundo. Exiliado de Palestina, el pueblo judío mantuvo su lealtad a ella en todos los países donde permaneció en la diáspora, sin cesar de orar y anhelar el retorno y la reivindicación de su libertad como nación. Impulsados por esta conexión histórica, los judíos lucharon durante siglos por retornar a la tierra de sus ancestros y recobrar su categoría de Estado. En décadas recientes, regresaron en masa. Dieron nueva vida al desierto, revivieron el idioma, construyeron ciudades y pueblos y establecieron una comunidad pujante y en constante crecimiento, con su propia vida económica y cultural”* (Declaración de la independencia del Estado de Israel, n.d.).

Esta descripción expresa la visión de los fundadores del Estado Judío, que el hecho del establecimiento del nuevo país forma parte como un eslabón en la cadena histórica del vínculo que existe entre el pueblo judío y su tierra y patria desde el periodo bíblico, a través del largo periodo del exilio, hasta las grandes olas de inmigración y regreso a la Tierra Santa en los siglos XIX y XX. A continuación de la declaración, se mencionan también los siguientes puntos clave que permitieron que este anhelo de miles de años del pueblo judío de poder regresar y reconstruir su independencia y soberanía en su tierra, se transforme en realidad:

*“En el año 1897, inspirado en la visión de Theodor Herzl sobre el Estado Judío, el primer congreso sionista proclamó el derecho del pueblo judío de revivir su carácter nacional en su propio país. Este derecho fue reconocido por la Declaración Balfour el 2 de noviembre de 1917 y ratificado por el Mandato de la Sociedad de las Naciones, que expresó el reconocimiento internacional explícito a la conexión histórica del pueblo judío con Palestina y su derecho a constituir nuevamente su hogar nacional.*

*El holocausto nazi, que sepultó a millones de judíos en Europa, demostró una vez más la necesidad urgente de restablecer el Estado Judío. Al abrir las puertas al pueblo judío, este quedaría en condiciones de igualdad en la familia de las naciones y se solucionaría el problema de la condición de apátridas de los judíos. Los sobrevivientes de la catástrofe europea, así como los judíos de otras tierras, han proclamado su derecho a una vida digna, a la libertad y al trabajo y, sin inmutarse por los peligros, los sufrimientos y los obstáculos, se han esforzado incansablemente por entrar a Palestina. Durante la Segunda Guerra Mundial, el pueblo judío en Palestina contribuyó plenamente en la lucha de las naciones defensoras de la libertad en contra de la maldad nazi. El 29 de noviembre de 1947, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó una resolución a favor del establecimiento de un Estado Judío independiente en Palestina, e hizo un llamamiento a los habitantes del país a tomar las medidas necesarias de su parte para poner en marcha el plan. El reconocimiento por parte de las Naciones Unidas del derecho del pueblo judío a establecer un estado independiente no podrá ser revocado. Además, el pueblo judío tiene un derecho*

*manifiesto a constituirse en nación, como todas las demás naciones, en su propio Estado soberano. Por consiguiente, nosotros, los miembros del Consejo Nacional, en representación de la comunidad judía en Palestina y el movimiento sionista mundial, estamos reunidos aquí en sesión solemne en el día de la finalización del Mandato Británico sobre Palestina y, en virtud del derecho natural e histórico del pueblo judío y de la resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas, proclamamos el establecimiento del Estado Judío en Palestina, que llevará el nombre de Israel". (Ibid.)*

Entre los puntos clave mencionados, están los esfuerzos del sionismo político de Hertzl en finales del siglo XIX, que uno de sus frutos era el reconocimiento de la declaración británica de Balfour, el fenómeno de la Shoá que ha comprobado a la opinión pública internacional la necesidad de que el pueblo judío realice su derecho de obtener un Estado independiente en la tierra santa como se ha afirmado en la resolución de la ONU en noviembre de 1947. La inclusión de la Shoá en la proclamación sirve sólo como una explicación racional de la necesidad de encontrar un hogar nacional para el pueblo judío. El tema de la relación entre el fenómeno de la Shoá y la creación del Estado Judío se analizará en los siguientes capítulos de esta investigación.

Esta proclamación que incluye la descripción histórica de la formación del nuevo Estado Judío fue formulada y firmada por los líderes sionistas de la época que pertenecían a diferentes corrientes del judaísmo. El énfasis de la declaración está en el aspecto histórico del acontecimiento, sin envolver los aspectos teológicos, filosóficos y religiosos de tal excepcional fenómeno. Es importante resaltar, que la gran mayoría del liderazgo sionista que fundó el Estado de Israel, eran en su mayoría personas que no eran religiosas, ni personas de credo y fe en Dios y en Su supervisión. De hecho, hubo una gran discusión entre estos líderes si mencionar en el texto de la declaración el nombre de Dios, hasta que llegaron a un compromiso acordado según el cual se utilizará la terminología "Tzur Israel-La roca de Israel" en vez de Dios, y que aparecerá apenas una vez a lo largo de toda la declaración (Jewish History,n.d.).

El hecho de que la gran mayoría del liderazgo sionista pertenecía a la corriente laica que se ha alejado de la religión y de la tradición judía ortodoxa clásica, causo mucha inquietud e incomodidad dentro de la corriente ultraortodoxa en el proceso de formulación de la posición teológica con relación a la creación del Estado de Israel. Ya en el año 1900, publicó el manifiesto rabínico anti sionista llamado "Or LaYesharim"- "La luz de los rectos" que sirve como base a la gran mayoría de los movimientos ultraortodoxos anti sionistas hasta el día de hoy (Levy D, 1995, Israel). Como se presentó anteriormente, el jasidismo de Satmar lidio la postura teológica más radical de la resistencia contra el sionismo cuyos líderes eran judíos que se han alejado de la religión y la fe. El rabino de Satmar como muchos otros líderes rabínicos de la corriente ultraortodoxa se opusieron al hecho de que los judíos realicen acciones políticas activas para apresurar la independencia del pueblo judío y su soberanía

sobre la tierra antes de la llegada del Masías. Un artículo de investigación que examina la respuesta ultraortodoxa al establecimiento del Estado de Israel dice lo siguiente:

*“Los miembros de la comunidad ultraortodoxa, se opusieron enérgicamente al establecimiento de un Estado Judío. Más allá de consideraciones prácticas, como el temor de que un Estado dirigido por personas laicas socave los fundamentos de la religión... El establecimiento de un Estado Judío fue visto como una violación del juramento que prohíbe al pueblo de Israel "subir el muro", es decir, actuar para llevar adelante la redención, así como una violación del juramento que prohíbe "provocar a las naciones del mundo", por lo tanto, ellos creían que el establecimiento de un Estado Judío simbolizaba la pérdida de fe en el poder de Dios para redimir a su pueblo y era una grave herejía en él” (Kratz ,2017).*

Sin embargo, la organización sionista incluyó miembros que pertenecían a la corriente ortodoxa y que apoyaron el proceso de tomar las riendas del destino del pueblo judío y promover su derecho de crear un hogar nacional para el pueblo judío en la Tierra de Israel. De hecho, los precursores del sionismo fueron rabinos ortodoxos como el rabino Kalisher de Alemania, que en el año 1836 propuso a la familia Rotchild comprar la Tierra de Israel del entonces gobernador egipcio, y el rabino Alkalai de Serbia que en el año 1843 escribió el libro “Minjat Yehudá” en el cual busca aprovechar el despertar que tuvo lugar en el mundo judío en la dirección del retorno a Sión y el asentamiento de la Tierra de Israel (Salmon Y,1998).

Como se mencionó anteriormente el rabino Abraham Isaac Hacoheh Kook, líder espiritual del sionismo ortodoxo que ha apoyado categóricamente y teológicamente las acciones de Hertzl y del sionismo político, al ver estas acciones y sus resultados reflejados en las olas de inmigraciones de decenas de miles de judíos que regresaron a la Tierra de Israel, como la realización de las profecías de los diversos profetas bíblicos, como escribió en su libro “Orot”:

*“Al principio de la fundación de esta nación, que ha sabido reconocer y definir la idea de la existencia Divina clara y pura en tiempos que la idolatría impura y salvaje gobernaba fuertemente, se reveló la aspiración de formar una sociedad grande de personas que “observen la senda de Dios al practicar justicia y derecho”. Para lograr el éxito es necesario, precisamente, que esta sociedad obtenga un estado político y social como un trono de un reinado nacional, que sea elevado ante la cultura humana, “Un pueblo sabio e inteligente, la nación grande”, y la idea Divina es la que gobierna al pueblo y a la tierra con su esplendor y luz.” (Kook,1920, p.104).*

Aunque el rabino Kook no logró ver realizado su anhelo, ya que murió trece años antes de la creación del Estado de Israel, sus discípulos y seguidores asistieron e inclusive firmaron la conmovedora declaración de la independencia, como los rabinos Maimón (1875-1962), Gold (1889-1956), Shapira (1902-1970), y Verhaftig (1906-2002).

Indudablemente, el representante principal de la ortodoxia sionista desde la creación del Estado de Israel ha sido el hijo único de Abraham Isaac Hacoheh Kook, el rabino Tzvi Yehudá Hacoheh Kook,

que definió toda esta época como el inicio de la redención. Se puede decir que los principales puntos de contención en el debate teológico que se creó dentro de las corrientes ortodoxas en su referencia al establecimiento del Estado de Israel se concentran en las preguntas “si acaso la providencia Divina está involucrada en este evento” y “si Dios lo ve positiva o negativamente”. Se pueden clasificar las diversas posturas teológicas acerca de la creación del Estado de Israel dentro del marco ortodoxo, en tres categorías: **líderes rabínicos que se opusieron a este suceso político por razones teológicas, otros que eran más pragmáticos ya que no ven en este suceso ningún enfoque teológico, y aquellos que expresaron su fuerte apoyo a la creación del Estado y su existencia, principalmente por razones teológicas.** A continuación, se analizarán en detalle ejemplos de estas principales posturas teológicas que aparecen en la ortodoxia judía frente la creación del Estado de Israel y su relación con el fenómeno de la Shoá, como antecedente al análisis de la postura de Amital acerca de este tema.

En mi opinión, es de suma importancia en términos de relevancia contemporánea presentar las diferentes opiniones dentro de la corriente ortodoxa con respecto al significado del Estado de Israel y el afrontamiento de Amital con estos enfoques, ya que el punto de vista de Amital constituye una base fundamental en la configuración de la identidad judía actual.

## 7.1 La Oposición Ultraortodoxa frente la Creación del Estado de Israel

La facción ultraortodoxa radical niega el derecho de la existencia de alguna soberanía judía antes de la venida del Mesías, ya que cualquier aspiración a la soberanía judía antes de la venida del Mesías es una "rebelión contra el reino de los cielos" y contra el castigo del exilio impuesto al pueblo de Israel. Esta postura ortodoxa anti sionista se refleja en una fábula que escribió el rabino Yosef Jaim Zonnenfeld (1849-1932), líder espiritual de la comunidad ultraortodoxa en Jerusalem, y principal opositor al rabino sionista Abraham Isaac Hacoheh Kook, primer gran rabino de Israel:

*“Un rey tenía un único hijo, superior y perfecto en su carácter, y lo quería mucho. Una vez, el hijo cayó gravemente enfermo y yacía en el hospital. Junto a él se sentó su padre con los médicos especialistas vigilando el estado de su enfermedad y atendiendo sus necesidades. ¿Es posible que el hijo pidiera a los médicos que lo envíen a casa? Por supuesto que no, porque el médico le respondería: ‘no queremos mantenerlo en el hospital, y tan pronto como sea posible, lo enviaremos a su casa. Si regresan antes de terminar el tratamiento, es el mayor peligro, un peligro real para su alma.*

*La analogía: Dios nos envió al exilio debido a nuestros pecados, y el exilio es como medicina para nosotros, es nuestro hospital, y no es posible que queramos regresar a la Tierra de Israel antes de que se complete nuestra salud. Dios vela por nosotros, nos cuida y mide todos nuestros problemas con precisión y peso, y cuando llegue el momento y se complete nuestra curación de los pecados. Dios no nos retrasará en el exilio ni un solo*

*momento, ya que Él mismo nos redimirá. Pero si queremos regresar antes de eso, este será el mayor peligro para nosotros, un peligro fatal. Lo que le pedimos a Dios para la redención es sólo de tal manera que nuestra curación se completará”* (Braun, 2015, p.155).

Esta metáfora de Sonnenfeld, está en completa línea con la concepción del rabino de Satmar, Yoel Teitelbaum mencionada anteriormente con respecto a la prohibición de promover cualquier acción que contradiga los juramentos de no desafiar a las naciones y no migrar a Israel todos juntos. El mensaje teológico que Sonnenfeld enfatizó en esta metáfora escrita en los años treinta del siglo anterior, contra la visión del sionismo y sus acciones políticas de aquel entonces, sirvió también como base a la oposición ideológica de la ultra ortodoxia radical frente al plan de la creación del Estado de Israel, tres años después de la Shoá. En una conferencia de rabinos y representantes de las comunidades ultraortodoxas anti sionistas en Estados Unidos en el año de 1958, dijo Teitelbaum:

*“Hoy en día ya es sabido por todos que fue el sionismo el que causó el exterminio de seis millones de judíos, Dios vengará su sangre, no solo por parte de aquellos que envenenaron los corazones de Israel con su vergonzosa herejía en todo lo sagrado de Israel, que, como sabemos, la herejía causa todo el mal, sino principalmente en su método de política e irresponsabilidad, fueron liquidados millones de judíos que, según sus opiniones distorsionadas, creían que solo con la sangre de Israel podían establecer un estado independiente”* (Kratz,2017, p.161).

En este discurso Teitelbaum repite su acusación de que la Shoá fue un castigo Divino por el pecado del sionismo, y agrega en esta ocasión el terrible mensaje que la creación del Estado de Israel forma parte del plan diabólico de los sionistas, que tuvo éxito gracias al exterminio de los seis millones de judíos. Según estas corrientes ultraortodoxas radicales la creación del Estado de Israel y su existencia se considera todavía como parte de la oscuridad de la etapa histórica del exilio del pueblo judío. El hecho de que millones de judíos regresaron a la tierra prometida, no significa que el exilio está por acabarse. Todo lo contrario, estas olas de emigraciones de judíos a Israel reflejan una gran rebelión en contra Dios y su Torá. La oposición del líder de la corriente jasídica radical de Satmar, no se relaciona solamente al hecho de que los principales líderes que promovieron el movimiento sionista y la creación del joven estado, eran personas no religiosas y algunos de ellos inclusive anti religiosas, como expresa Teitelbaum:

*“E incluso si todos los miembros del gobierno fueran claramente amados por Dios, incluso como fueron los rabinos del Talmud, sin embargo, si ellos toman el gobierno y la libertad fueron tomados por su propia cuenta antes de que llegara el momento adecuado, es como acelerar la redención, que es una herejía en la santa Torá y en la fe”.* (Teitelbaum,1959, p.93).

Con estas palabras Teitelbaum aclara que el grado de religiosidad de los líderes sionistas no afecta al hecho indebido de tomar las riendas del destino del pueblo judío antes de la llegada del Mesías. Sin embargo, es muy evidente que el perfil laico de los personajes principales del movimiento sionista que fundaron el Estado de Israel provocó una gran inquietud a los rabinos de los grupos ultraortodoxos anti sionistas.

El rabino Yerajmiel Israel Isaac Domb (1915-2013) comentó:

*“Ahora vinieron las inclusiones de todas las impurezas juntas, la mayor impureza de todas las impurezas; ¡No es que atrae a los judíos a las transgresiones, sino a convertirse en gentiles! Unirse con todas las naciones, con la esencia misma de ser gentil. La impureza sionista con sus metástasis religiosas es la más grande, la más profunda de todas las impurezas que existían en el mundo. Esta impureza está dirigida contra la santidad misma de Israel, contra la esencia, contra el punto interior”*

(Brown, 2015, p. 157).

Estos grupos radicales de la ultra ortodoxia anti sionista no se conformaron con la oposición meramente teórica y filosófica a la existencia del Estado Judío, sino que también actuaron prácticamente contra él, ofreciendo ayuda a los enemigos del Estado y alentándolos a luchar contra él hasta que fuera su eliminación. Según su postura teológica, la eliminación del Estado de Israel sería la señal divina de la redención y de la llegada del Mesías.

'Neturei Karta' es el nombre del grupo activista radical principal dentro de la ultra ortodoxia antisionista, que -en arameo (el lenguaje del Talmud)- significa “los guardianes de la ciudad”, refiriéndose a la ciudad santa de Jerusalén . Esta secta fundamentalista, prohíbe inclusive a sus miembros hablar en hebreo, ya que esto se identifica como parte del plan sionista de regreso de los judíos a su tierra natal y a la renovación de su idioma tras dos mil años de exilio. También prohíben categóricamente la participación en las elecciones parlamentarias israelíes (Kratz,2017, p.156).

Otros ejemplos ilustrativos de la feroz oposición de la comunidad ultraortodoxa “Neturei Karta” son su política de negarse a aceptar fondos del gobierno sionista, incluso si son para mantener sus instituciones educativas; también, su oposición a visitar los lugares sagrados judíos liberados en la Guerra de los Seis Días, como por ejemplo el Muro Occidental, conocido también como el Muro de los Lamentos (Braun,2015, p.157). La razón por la que el liderazgo ultraortodoxo antisionista prohíbe visitar esos sitios sagrados arraiga en la siguiente cita de Taitelbaum:

*“El temor de sentirse atraídos por la herejía es muchas veces mayor, porque los incrédulos se jactan de haber logrado la conquista de los lugares santos con su fuerza y heroísmo y por ellos se renovará la posibilidad de acceder a ellos. No hay duda de que al ir allí se les da un gran refuerzo y los hace seductores, y miles y decenas de miles de personas de Israel se sienten atraídas por las minucias como hemos visto con nuestro propio sentido,*



*por causa de nuestras varias transgresiones. Por lo tanto, ciertamente es apropiado ir a estos lugares hasta que el Señor observe que Su nombre será bendecido sobre nosotros para bien y el poder de la herejía será eliminado de la tierra, y entonces todos ascenderemos a Sión con alegría y en la obra del Templo todos seremos felices pronto en nuestros días, Amén” (Ibid., p. 158).*

El principal argumento ideológico tras las acciones y resoluciones de esta corriente ultraortodoxa, es abstenerse de otorgar cualquier legitimidad a la existencia del Estado de Israel y sus instituciones, porque en su opinión, nació en pecado y su propia existencia obstaculiza la venida del Mesías Redentor. Es preciso señalar que esta posición extrema -que desde un punto de vista práctico aboga por la cooperación con los enemigos del estado judío para promover su eliminación- representa a sólo un pequeño porcentaje del público de la corriente ortodoxa. A quienes optan por este camino les pueden ser atribuidas las siguientes palabras del profeta Isaías sobre la destrucción de Jerusalén y Judá:

*“Tus destructores y los que te asuelan, saldrán de ti” (Isaías 49:17).*

A pesar de la naturaleza extrema de este enfoque fundamentalista, en términos de la conexión entre la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel, este enfoque teológico contiene una gran medida de coherencia y consistencia. Según esta postura, la Shoá fue en realidad un castigo por el pecado del surgimiento del movimiento sionista y, por lo tanto, es lógico ver en la creación del estado judío -que es la realización y concertación práctica de la agenda de este movimiento- el pecado más grave de todos. Por otro lado, la gran problemática teológica de esta postura yace en que no hace referencia a lo que en realidad sucede, ya que el estado judío ha logrado sobrevivir e incluso ganar una serie de guerras difíciles y desarrollarse y prosperar contra viento y marea. El absurdo teológico que queda en evidencia con esta posición es que, precisamente, en los terribles acontecimientos de la Shoá Dios estaba activamente presente, mientras que los éxitos del joven estado judío son resultado de Su ocultamiento y, de hecho, pueden ser considerados como acciones directas del Satanás.

## **7.2 La Postura Pragmática dentro de la Corriente Ultraortodoxa**

En contraste con la ultra ortodoxia extrema y fundamentalista -que ha adoptado la línea de reclusión, y que aspira a la máxima distancia con el mundo no ortodoxo en todas las áreas a través de la construcción de marcos políticos separados- la corriente ultraortodoxa de centro ha adoptado un relativo pragmatismo político, principalmente en torno a sus instituciones educativas y religiosas, consideradas por ellos como "fortalezas de la Torá".

Ya se ha mencionado anteriormente que el principal líder espiritual de la corriente ultraortodoxa en Israel en esa época era el rabino Karelitz, conocido como el Jazón Ish (“Hombre visionario”). Él fue considerado como “El más grande de su generación” del judaísmo ultraortodoxo en Israel y el principal responsable de la alineación de su camino ideológico.

Su argumento básico era que el camino de la separación no tendría éxito en la Tierra de Israel y que el daño que provocaba era mayor a sus beneficios. Entendió que insistir en el principio de la secesión perjudicaría a miles de ultraortodoxos que no podían permitirse establecer “comunidades separadas”, principalmente por razones económicas y sociales. Una y otra vez argumentó repetidamente que “lidiar con los destructores de la religión” no se lograría a través de una secesión política ni a través de actos de fanatismo -que a veces “causan perder en toda la batalla”-, sino a través de acciones prácticas en el ámbito cultural-educativo. Esta postura suya se refleja en sus siguientes palabras:

*“Ya es sabido, que el arma principal contra los destructores son los jóvenes estudiantes y las Yeshivot y las escuelas de Torá, y para esto necesitamos acercar a la gente con el apoyo material y el sesgo de sus corazones para entregar a sus hijos en nuestras manos, y adquirirnos una buena reputación pública. Por lo tanto, cualquier paso de una lucha desfavorable que no esté atado por el camino de la Torá está prohibido por la Torá, y se considera como una acción vergonzosa” (Braun,2015, p.187).*

Esta conciencia se fortaleció después de la Shoá y después del establecimiento del Estado de Israel. El trauma de la "Destrucción", como se llama a la Shoá en el diccionario oficial ultraortodoxo, incluyó la destrucción de los centros de la Torá en Europa y el asesinato de sus grandes eruditos e hizo de la Tierra de Israel el principal refugio donde el "Mundo de la Torá" podía establecerse- El hecho de que los sionistas gobernarán la Tierra de Israel y que pronto ganarían aún más poder gracias al estado que establecieron, solo agudizó la sensación de asedio: "No nos quedó ningún remanente, solo la Torá", escribió Karelitz, "y las *yeshivot* son las “fortalezas de la Torá”.

El significado de la palabra "Torá" es el estudio de la Torá; Esta cita se ha convertido en el slogan del proyecto de rehabilitación de la comunidad ultraortodoxa después de la Shoá. Se sintió como una gran emergencia, cuando el judaísmo ultraortodoxo en su conjunto tuvo que movilizar todos sus recursos para restablecer el mundo de la Torá en el nuevo joven estado, de lo contrario el peligro de su extinción acechaba en su puerta. Los ultraortodoxos pragmáticos no tuvieron más remedio que unirse al nuevo estado para asegurar su apoyo financiero a las instituciones que se estaban estableciendo casi sin base económica, creando así la dependencia material del "mundo de la Torá" del establecimiento secular.

Karelitz no interfirió con este "compromiso" ideológico, ya que él -según su ideología- centró su interés no en el afrontamiento político-organizativo, sino ante todo en el educativo-cultural. La actitud hacia el Estado de Israel por parte del movimiento ultraortodoxo pragmático de centro va desde una actitud neutral fría basada principalmente en intereses materiales hasta una actitud negativa pero limitada. Es importante enfatizar que ya en la década de 1930, antes de la Shoá, Karlitz habló de la necesidad de plantar "el árbol de la Torá" en el desierto del nuevo establecimiento judío en la Tierra Santa. En cambio, ahora, después de la catástrofe, la necesidad de restablecer los centros de la Torá que fueron destruidos ya estaba en la agenda. Esto no implicaba la retórica de la integración en el proyecto sionista, sino más bien el rescate de lo poco que había quedado y que podría ser avasallado -según su opinión- por las ruedas de la revolución sionista. La diferencia entre la corriente ultraortodoxa fundamentalista y la corriente pragmática en su posición frente la creación del estado judío se refleja claramente en una interesante y singular conversación que se realizó entre Karelitz y Teitelbaum en 1952. El rabino de Satmar le pregunto al "Jazon Ish" sobre la instrucción de Maimonides que uno debe huir de un asentamiento cuyas costumbres son malas y cuyo pueblo peca contra la Torá a los desiertos y a las cuevas, ya que ¿qué será de ellos hoy en día, cuando el estado de Israel es liderado por sionistas laicos que no se rigen según las leyes de la Torá? Karelitz le respondió:

*¡Las santas yeshivás son los desiertos y cuevas de nuestra generación!* (Braun,2015, p.195).

Mientras Teitelbaum lideró una línea de completa desconexión del estado y sus instituciones -ya que para él son la encarnación misma del mal-. Karlitz abogó por las instituciones de la Torá dentro del estado que deberían fortalecerse, sosteniendo que todo lo que el estado pudiera dar debería ser explotado para beneficio de esta causa. Otra rama importante dentro de la corriente pragmática de la ultra ortodoxia en su relación teológica con la creación y existencia del estado de Israel es la del rabino Halbershtam y su corte jasídica de Sanz-Klausenburg. Halbershtam, como se ha mencionado anteriormente, perdió en la Shoá a su esposa y sus once hijos; sobrevivió, emigró a los Estados Unidos y comenzó a adoptar, una línea central y moderada: alentó a sus seguidores a emigrar a Israel y, finalmente, en 1960, emigró él mismo. En su primera visita a Israel, en el año 1955 dijo lo siguiente en referencia a los sionistas laicos:

*“Nosotros, los temerosos de Dios, nos dedicamos a la mera categorización, y ellos, los laicos se dedican a acciones prácticas y crean hechos en el terreno. Yo también habría creído en el pasado que ese era nuestro papel. Habría maldecido a los herejes con gran intención... pero en vano, vi que se estaban fortaleciendo, entonces me dije: que no sería mejor que*

*intercambiáramos los roles, es decir que yo construiré el país y ellos, los laicos, serán los que me maldigan”* (Granot, 2012, p. 512).

En estas sinceras palabras, Halbershtam reconoce el éxito del sionismo tal cómo se refleja en la creación del estado de Israel y su desarrollo, insinuando que es mejor estar del lado de la construcción y la prosperidad que en el de la queja y el descontento. Indudablemente, la destrucción de las comunidades judías en Europa durante la Shoá, influyeron en su llamado a los judíos a emigrar a la Tierra Prometida por ser el lugar más seguro para los judíos en aquel entonces. El hecho que los judíos que habitaban en la tierra de Israel durante la Shoá se salvaron de las garras de los nazis, reflejaba la comprensión teológica de Halbershtam: Dios cuida y guarda a los judíos habitan Su tierra.

En una charla, Halbershtam explicó a sus oyentes que el odio hacia los judíos es un hecho irreversible y es parte de la naturaleza y de las leyes de la historia humana. Por lo tanto, el único lugar en que los judíos pueden estar protegidos es en la tierra donde la Providencia Divina es constante a diferencia de la vida en la diáspora, donde rigen las leyes de la historia humana y donde los débiles y los indefensos pueden ser atacados y destruidos. (Ibid., p.517).

Según esta perspectiva teológica de Halbershtam, la Shoá sólo pudo ocurrir fuera de la tierra de Israel y el hecho que millones de judíos emigren a la Tierra Prometida y establezcan ahí su hogar es un hecho positivo que debe ser apoyado. Esta postura de Halbershtam no ignora los eventos históricos - específicamente el significado histórico de la Shoá- al tiempo que no se relaciona teológicamente con el sionismo y su realización histórica, el estado de Israel.

Otro enfoque teológico en la corriente ultraortodoxa pragmática es la del rabino Dessler, que también fue mencionado anteriormente. Según Dessler, es posible explicar teológicamente el hecho histórico de la creación del estado de Israel y su desarrollo, preservando la postura anti sionista que caracteriza a las corrientes ultraortodoxas. Su argumento principal es que, después de la Shoá, Dios quiso iluminar con Su gracia a Su pueblo, de manera que inclusive los rebeldes sionistas que se han rebelado contra Él no lo pudieron impedir, tal cual se refleja en la siguiente cita de su libro:

*“Estamos asombrados por la terrible devastación que ha caído sobre nosotros en nuestra generación, y nos preguntamos, ¿por qué hizo Dios así, cual es la razón de esta rabia Divina? Pero echemos un vistazo. Todo el periodo anterior a la destrucción fue el tiempo de aliviar la esclavitud del exilio sobre el pueblo de Israel. Incluso hace ciento cincuenta años, el pueblo de Israel era excluido y abominable entre los habitantes del mundo, y fue solo en las últimas generaciones que los gentiles comenzaron a aliviar nuestras cargas y comenzaron a igualar nuestros derechos y leyes con las suyas; y así comenzó el periodo de "emancipación". Y en los últimos años, ya han comenzado a hablar sobre la Tierra de Israel y la posibilidad de darnos un lugar para sentarnos y descansar... Está claro que el periodo de emancipación fue convocado por el Eterno para servirnos como preparación para la venida del Mesías, y para este propósito la carga del exilio se alivió sobre nosotros. Para prepararnos para los días mesiánicos se requiere una gran cantidad de trabajo espiritual por*

*nuestra parte para alcanzar el nivel de redención... Encontramos, que esta nueva iluminación y el alivio de nuestra situación han llegado para que podamos usarlos con los propósitos de santidad... Y si, después de la terrible destrucción, llega nuevamente un periodo de gracia, no debemos equivocarnos estúpidamente, sino reconocer las señales de arriba y aferrarnos a la iluminación para lograr un arrepentimiento completo” (Ibid., p.530).*

También en la creación del nuevo estado judío -ocurrída contemporáneamente a la escritura de su libro- Dessler ve un acto de gracia divina después de la Shoá y no el resultado de las acciones del movimiento sionista. Su enfoque está en línea con el enfoque de Karelitz, ya que su conclusión teológica es que se debe responder al hecho histórico de la creación de Israel fundando más yeshivás y centros de Torá y fortalecer el nivel espiritual del pueblo, acercándose más y más a Dios.

El líder espiritual que más influyó sobre la población ultraortodoxa en los primeros años de la existencia del estado de Israel, fue el rabino Eliezer Schach (1898 - 2001), director de la gran Yeshivá de Ponevezh, ubicada en la ciudad ultraortodoxa de Bnei Brak y fundador del partido político Déguel HaTorá, (“La Bandera de la Torá”), representante de los ultraortodoxos en la Knéset, el Parlamento de Israel, muchos de los cuales lo consideraban el Gadol HaDor (“líder religioso supremo de su generación”) y le otorgaban el título honorario de Marán (“nuestro maestro”). En principio, Schach continuó la línea antisionista de Karelitz e inclusive la radicalizó, argumentando que los éxitos, las victorias bélicas la prosperidad del Estado de Israel teológicamente no prueban nada. En uno de sus discursos dijo:

*“Incluso cuando hay un Estado y ha existido durante cinco años o diez años, ¿alguien tiene la certeza de que continuará existiendo para siempre? Ya estamos acostumbrados a este tipo de situaciones, que tuvimos un Estado y fuimos exiliados. Esto no garantiza nuestra existencia, pero sólo debido a nuestra adhesión a la Torá hemos permanecido y seguiremos existiendo” (Braun,2015, p.205).*

Para Schach, el pueblo judío sigue viviendo en estatus de exilio, inclusive en su propia tierra y en su propio estado, por la simple razón de que

*“la venida del Mesías, e incluso el comienzo de la redención, no puede venir por tales vías que no tienen relación ni acceso a la Torá de Israel” (Ibid. p.212).*

En las palabras “Tales vías” Schach se refiere al liderazgo laico israelí y sus instituciones. Sin embargo, Schach, al igual que sus antecesores, era muy pragmático y su principal consideración en cualquier decisión pública era la prosperidad continua del mundo del estudio de la Torá, que es la garantía de la existencia continua del pueblo judío. Por esta razón,

finalmente también aceptó continuar enarbolando la bandera estatal sobre el techo de su yeshivá, Ponevezh, a pesar de que no se identificaba con el mensaje pro-sionista que esto representaba; incluso instruyó al público ultraortodoxo a participar en las elecciones de la Knesset, aceptando también que su partido político se uniera al gobierno. Este complejo pragmatismo de Schach rige a la gran mayoría de la corriente ultraortodoxa en Israel hasta hoy en día. La principal postura de los ultraortodoxos pragmáticos acerca de la posible relación histórica y teológica entre el fenómeno de la Shoá y la creación del estado de Israel reside en que, según ellos, aprovechar esta nueva situación política para poder volver y desarrollar nuevos grandes centros de estudio de Torá en lugar de todos aquellos que fueron eliminados en Europa constituye un deber moral y religioso. El denominador común entre estas dos posturas es que ambas corrientes se ven a sí mismas como pertenecientes al público llamado “Haredim”, es decir, “los temerosos a la palabra de Dios”, que es distinta y se distancia del resto de las diferentes corrientes y grupos que existen dentro del judaísmo. La problemática principal de esta postura está en que se abstiene de enfrentarse teológicamente con los eventos históricos que siguieron a la Shoá por razones de comodidad ideológica. En vez de intentar alguna explicación teológica coherente de la independencia judía en su tierra prometida después de casi dos mil años de vida en la diáspora, junto al fenómeno de las grandes olas de inmigración judía que llegaron de todas las partes del mundo y las inesperables victorias bélicas, esta corriente se mantiene religiosa y filosóficamente indiferente a estos sucesos, buscando solamente cómo aprovechar esta nueva situación judía histórica para promover sus intereses sociales, económicos y espirituales internos.

A diferencia a la postura anteriormente mencionada, esta corriente no ve la creación del estado de Israel como una acción de Satanás, aunque concuerda con que tampoco hay en ella ninguna acción milagrosa de Dios.

### **7.3 La Postura de la Ortodoxia Sionista**

La doctrina del sionismo ortodoxo deriva de las más antiguas fuentes del pensamiento judío que, en esencia, constituye una combinación única de las ideas religiosas y nacional (Tirosch, 1974, p.9). Desde los rabinos Yehuda Halevi y Najmanides en la España de la Edad Media hasta el rabino Kook en el siglo XX, todos los grandes pensadores han visto el judaísmo como una religión que incluye también el enfoque nacional ya que, en cierto momento, el pueblo judío debe retornar a su tierra y establecerse en ella de manera colectiva e independiente. El movimiento político principal del Sionismo ortodoxo, llamado Hamizrahi (abreviatura hebrea de “Mercaz Rujani” - “Centro Espiritual”)

fundo sus principios ideológicos siguiendo a “El Kuzari” de Yehuda Halevi, que relaciona la singularidad espiritual del pueblo elegido con la singularidad espiritual de su Torá y de la Tierra Prometida. Por lo tanto, el lema central de la ortodoxia sionista es: “La tierra de Israel es del pueblo de Israel según la Torá de Israel”. La Torá de Israel, que es su religión, y su nacionalidad, son dos revelaciones de un mismo fenómeno, como lo ha redactado el escritor y rabino sionista, Pines (1843-1913) :

*“El Judaísmo es religiosa-nacional desde el principio de su creación” (Ibid., p.10).*

Yehuda Halevi centró su enfoque filosófico-teológico en que la revelación divina aparece principalmente en los hechos de la historia del pueblo de Israel, tales como el éxodo del pueblo judío de la tierra de Egipto, para asentarse, al fin de cuenta, en la tierra prometida (Halevi,2019, p.4). La religión judía se caracteriza por su enfoque nacional ya que, en su centro, se halla la nación con todas sus necesidades sociales, morales y políticos. La unidad de la nación y el desempeño de sus fortalezas están en la cima de la cosmovisión del judaísmo ortodoxo, la separación entre la idea de la nacionalidad y la religión en el judaísmo es consecuencia directa del exilio (Tirosh,1974, p.14).

Por lo tanto, el movimiento sionista, refleja el despertar nacional del pueblo judío y su anhelo de regresar a su punto de origen, como dice el versículo bíblico que aparece también en la liturgia de los rezos diarios:

*“¡Renueva nuestros días, (para que sean) como de antiguos tiempos!”*  
(Lamentaciones, 5,23).

Los “antiguos tiempos” aquí mencionados refieren -según la exégesis del Midrash- a la época bíblica del rey Solomon, en la que el pueblo judío vivía en su tierra bajo un reinado judío prospero e independiente y cuya capital política y centro religioso era Jerusalén (Midrash Raba, Lamentaciones,5:21).

De hecho, no es ninguna casualidad, que al movimiento que refleja el despertar nacional del pueblo judío eligió ser llamado por uno de los principales nombres bíblicos de Jerusalén: Sión. Como ya dijimos, los precursores del sionismo fueron rabinos ortodoxos considerados como “Mevasrei Tzion” (en traducción del hebreo: “Auguradores de Sión”), entre cuyos integrantes se incluyen -entre otros- los siguientes destacados rabinos y lideres espirituales del siglo XIX: Zvi Kalisher (1795-1874), Yehudá Alkalay , (1798-1878) , Naftalí Zvi Yehuda Berlin (1816-1893),y Shmuel Mohilever (1824-1891).

Basándose en una fusión de la religión y la nacionalidad judías, estos rabinos aspiraron a restaurar no sólo la libertad política judía en la Tierra Prometida, sino también la religión judía a la luz

de la Torá y sus preceptos ya que, para ellos, el judaísmo basado en los preceptos es una condición indispensable para una vida nacional judía completa en su propia patria. El rabino Mohiliver apoyó con entusiasmo el enfoque político y las acciones de Theodor Herzl (1860-1904), fundador del sionismo político moderno y considerado como el padre del estado de los judíos. Este apoyo tuvo lugar a pesar de las críticas que Herzl recibió de varios rabinos en Europa, tanto por ser una persona totalmente secular como por el hecho que el movimiento nacional judío contradecía la creencia en la venida del Mesías. Hertzl invitó al rabino Mohiliver como integrante principal al primer congreso sionista aunque éste, por su edad avanzada y su mala condición física, no pudo asistir. Sin embargo, envió una muy cálida carta de apoyo diciendo:

*“Nuestra fe y esperanza ha sido desde entonces que llegará el Mesías y unirá a los más lejanos del pueblo en la tierra de nuestros patriarcas. Y en lugar de vagar por tierras extranjeras, moviéndonos de un lugar a otro, nos sentaremos en nuestra tierra y nos convertiremos en un pueblo en el pleno sentido de esta palabra, y en lugar de ser una desgracia y una burla a los ojos de las naciones, nos convertiremos en un honor y una gloria para los habitantes del mundo. Esta es nuestra fe y nuestras esperanzas que se derivan de las palabras de nuestros profetas y sabios, a las que se aferra nuestro pueblo”* (Shinover,2018, p.60).

En 1902, en respuesta a la decisión del Quinto Congreso Sionista de considerar la actividad cultural como parte de su programa, los rabinos Reines (1839-1915) y Zeev Yavetz (1874-1924) establecieron la organización Hamizraji.

Hamizraji llevó a cabo su primera convención en 1904 y elaboró la plataforma del movimiento político del sionismo ortodoxo, referida principalmente a la observancia de los preceptos y el retorno a Sión. Como ya dijimos, el más importante e influyente rabino que apoyo al sionismo ortodoxo fue Abraham Itzjak Hacoheh Kook, quien consideró que el asentamiento de los judíos en la Tierra de Israel en esta época es el comienzo de la Redención. El rabino Kook dedicó su libro “Orot” (Hebreo: “Luces”) a profundizar la singular esencia del judaísmo que contiene, al mismo tiempo y de manera inseparable, el aspecto religioso y el nacional.

A continuación, algunas citas del libro “Orot”:

*“La idea Divina ha otorgado al pueblo de Israel las cualidades psicológicas, genealógicas y geográficas que estos han aportado en la utilización de sus propios poderes en las circunstancias que los rodean desde afuera. Y el pueblo de Israel en su elevada clase en la antigua época, en el inicio de su florecimiento y crecimiento, en días de la benevolencia de sus mocedades, el amor de sus esposales, ha logrado llegar con su extraordinario espíritu y su poder de elevación a la fuente de la luz Divina. Su carácter nacional ha plantado en la profundidad de la idea Divina clara con toda la poderosa llama del fuerte amor y la gloriosa y poderosa valentía como de un trueno unido con la fuerte y clara luz como el de un relámpago sellando así su sello de nacionalidad. Y con este tesoro de su idea nacional fue*



*sembrada la idea Divina en su total perfección que ilumina a todo el mundo en su gloria”* (Kook,1920, p.105).

En este libro, Kook argumenta también que todos los sucesos históricos de su época - especialmente el despertar de la aspiración nacional del pueblo judío que anhela y realiza activamente su retorno a su tierra natal- indican que éste es el inicio de la última redención del pueblo de Israel. Para Kook, el surgimiento del movimiento sionista y su gran éxito en atraer las grandes olas de inmigración a Tierra Santa son, en realidad, la realización de las profecías bíblicas que describen la última redención como la reunión de los judíos dispersos retornando a Sión desde los cuatro confines de la tierra. En el funeral de Herzl, el rabino Kook pronunció un elogio en el que describe a Herzl como el primer Mesías que, según la tradición será hijo de José, quien preparó el terreno para la llegada del último Mesías, que será hijo de David.

A diferencia de los rabinos que criticaba a la gran mayoría de los líderes sionistas y sus seguidores por ser herejes que se alejaron del camino de la Torá, el rabino Kook los admiró y apoyó, tal como se refleja en sus palabras:

*“El alma de los pioneros que profanan la santidad del día sábado, por el hecho que se unen con amor a los intereses generales del pueblo de Israel, es más íntegra que el alma de aquellos que cumplen y observan la fe judía, pero que no poseen tal ventaja”* (Shinover,2018, p.69).

A pesar de que Kook murió en 1935, trece años antes de la creación del Estado de Israel, menciona en su libro el futuro estado judío diciendo:

*“El Estado en si no es el mayor regocijo del ser humano. Esto se puede decir sobre un Estado regular. Sin embargo, en un Estado que en su fundamento es ideal y que en su ser está grabado el contenido ideal más elevado, este si es considerado como el más supremo regocijo del ser humano. Este Estado en realidad está en los más altos niveles de regocijo, y este Estado es nuestro Estado, el Estado de Israel, que es la base del trono de Dios en el mundo, que todo lo que desea es que Dios será único y su nombre será único, y este si es el regocijo más elevado”* (Kook,1920, p.160).

En este párrafo, Kook es el primero en utilizar la expresión de “Medinat Israel”- “Estado de Israel”, el rabino Kook, tal como los otros líderes espirituales, fundadores del sionismo ortodoxo mencionados anteriormente, que no llegó a ver la creación del estado judío, tampoco llegó a ver la gran catástrofe de la Shoá, que aniquiló el tercio de la población judía algunos años antes.

Como dijimos, el sucesor del rabino Kook en el liderazgo de la corriente sionista ortodoxa en la tierra de Israel después de su muerte fue su único hijo, el rabino Zvi Yehuda Hacohe Kook, quien

fue testigo de ambos y propuso una conexión causal, histórica y teológica muy fuerte y estrecha entre ellos. Ya hemos analizado en profundidad su posición teológica acerca del fenómeno de la Shoá; a continuación, completaremos este análisis, presentando su enfoque teológico del fenómeno histórico de la creación del Estado de Israel y su relación y proximidad al fenómeno de la Shoá.

Vimos que el rabino Tzvi Yehuda Kook propone que la Shoá fue una especie de operación necesaria en el cuerpo nacional del pueblo judío, cuyo propósito era separar al pueblo judío del exilio y crear las condiciones para su plena redención física y espiritual. Entre la posibilidad tradicional de discutir el tema de la Shoá dentro de las categorías de la teoría de la retribución y la justicia personal y la posibilidad polar de permanecer en silencio con humildad y asombro, oponiéndose a toda explicación, el rabino Tzvi Yehuda Kook propone explicar la Shoá dentro de un sistema descoordinadas historiosóficas, que tiene una posición hacia el significado de la historia en general y hacia el último período histórico en particular y que considera a la Shoá como un evento que encuentrasu significado dentro de la concepción completa de la historia. La mirada del rabino Tzvi Yehuda al interpretar la historia están colmadas de suposiciones historiosóficas y teológicas derivadas de la filosofía de su padre, el rabino Abraham Hacoheh Kook quien vinculó entre el estado judío con nuestra redención completa. Sin embargo, su padre, el rabino Kook murió en 1935 y no se refería Estado de Israel real, sino a uno que componía en su noble visión. Sin embargo, su hijo, aplicó este enfoque al Estado de Israel real, tal como se lee en las palabras de su más famoso discurso, impartido en el día de la independencia de 1967:

*“Hay grandes personas que ven el valor del día de la creación de nuestro Estado desde el lado de la salvación y el rescate que contiene, y, por otro lado, su valor como el comienzo de la redención está dentro de la definición del misterio de Dios y de lo oculto es para nuestro Dios”. Por otro lado, debe mencionarse y aclararse que este no es el caso: los asuntos de redención del pueblo y de nuestro Estado no están "ocultos" en absoluto, sino que revelados y descubiertos” (Kook T. Y., 2015).*

El valor religioso del Estado de Israel en el enfoque del rabino Tzvi Yehuda y sus sucesores se relaciona con su papel en el proceso de redención, ya que el Estado de Israel es un paso en el camino hacia la redención completa. A medida que vaya pasando el tiempo desde el establecimiento del estado judío hasta su consolidación, prosperará y sus triunfos contra viento y marea, parecía en aquel entonces que una observación honesta y genuina de los eventos de la realidad histórica era suficiente para establecer la exactitud de esta teoría de redención.

Tzvi Yehuda, más que cualquier otro rabino, enfatizo el hecho que el día de la independencia del estado judío constituye un día de santidad al igual que las otras fiestas judías mencionadas en la

Torá, en las que se recitan oraciones de alabanza y acción de gracias al Dios Redentor. Tzvi Yehuda explica en el siguiente párrafo el origen de la santidad en este día:

*“Toda la clara validez de la realidad de la santidad que se revela en la observancia del precepto - la santidad es una realidad - y no una paráfrasis emocional-humana. La realidad de la santidad no está determinada por nosotros; así, las cosas se han establecido: ¡esta es la Tierra Santa y este es el pueblo santo! Puesto que lo es, está claro que existe mucha santidad el día en que se estableció el Estado del Pueblo Santo en Tierra Santa. Digo yo: Este es el Estado que los profetas imaginaron. Por supuesto, el Estado no tiene el propósito de la perfección, pero nuestros profetas y los sabios, sus sucesores dijeron, que el Estado sería así: la simiente de Abraham, Isaac y Jacob regresaría y establecería un renacimiento de los asentamientos y un gobierno político independiente” (Ibid.).*

En este párrafo se refleja la definición del día de independencia de Israel (en hebreo “Yom Haatzmaut”) como un día que contiene también un carácter religioso y un significativo mensaje teológico. Uno de sus distinguidos alumnos explica así este mensaje:

*“El Día de la Independencia también es un día especial desde el punto de vista religioso. Su santidad se expresa no solo en la gratitud por los milagros que ocurrieron en la Guerra de Liberación en el Día de la Independencia agradecemos al Santo, bendito sea, que existe en el mundo un Estado que permite al pueblo judío cumplir su destino "un reino de sacerdotes y una nación santa" (Éxodo 19 :6). El Estado de Israel es la expresión de que la tradición judía no es sólo una colección de ideas abstractas, pero un ideal que se puede realizar en la vida terrenal. El ideal judío es tomar el mundo moral y espiritual y llevar una vida plena con él, aquí sobre la tierra. La capacidad de dirigir una realidad estatal que incluye ejército, economía, creación, arte y una vida social vibrante - es la esencia de nuestra alegría en el Día de la Independencia” (Shinover, 2018, p.275).*

La postura de la ortodoxia sionista sobre el carácter religioso del nuevo Estado Judío, tal como se refleja en estas palabras de Londin, se concretizan también en el hecho de la redacción de una plegaria especial y única que se recita cada sábado en varias de las sinagogas de Israel y del mundo, pidiendo la bendición y supervisión divina sobre este Estado. A continuación, citamos la primera frase que abre esta plegaria, redactada cuatro meses después de la creación del Estado, por los rabinos Hertzog y Uziel, que sirvieron como los Grandes Rabinos de Israel en aquel entonces:

*“Padre celestial, Protector y Redentor de Israel, bendice al Estado de Israel, que marca el principio de nuestro renacimiento y redención” (Sidur-libro de plegaria).*

En esta plegaria, la referencia al estado judío como el principio de la redención concuerda con la postura de Tzvi Yehuda, que explica la yuxtaposición histórica entre la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel como la prueba divina eterna de que éste es, de hecho, el comienzo de la redención. Esto se basa, entre otras cosas, en la misma historia talmúdica mencionada arriba, sobre un padre y un

hijo que vieron, en su camino a la gran ciudad, un cementerio que simboliza más que nada su cercanía a su deseado destino.

Otras corrientes ultraortodoxas manifestaron una oposición muy fuerte a considerar al Estado de Israel como el comienzo de la redención, tal como se deduce de las siguientes palabras dichas en el año 1952, por Menachem Mendel Schneerson (1902 – 1994), el rabino del movimiento jasídico de Lubavitch (conocido como Chabad, cuya sede central se encuentra en Brooklyn, Nueva York, y que reúne a decenas de miles de seguidores en los cinco continentes):

*“Dios no lo quiera, el decir tales cosas y además imprimirlas, que la situación en nuestra Tierra Santa en asuntos de judaísmo son signos del comienzo de la redención, y duele el corazón detallar sobre esto, particularmente cuando es conocida por muchos. ¡Y que pronto en nuestros días podamos emerger de la doble oscuridad que ven la oscuridad como luz y la luz como oscuridad, y el Mesías de nuestra justicia nos libere dentro del pueblo de Israel, tanto en el extranjero como en Tierra Santa, que será construida y restaurada, desde el amargo exilio, una redención completa y verdadera!”* (Braun, 2015, p.116).

Después de la Guerra de los Seis Días y la liberación de los lugares sagrados judíos (como el Muro Occidental en Jerusalén), el enfoque del rabino Zvi Yehuda fue aceptado por la gran mayoría del público ortodoxo sionista, incluyendo la postura que promueve establecer asentamientos judíos en todos los territorios que aparecen en la Biblia como parte de la Tierra Prometida y la estricta prohibición religiosa de renunciar a ninguno de estos territorios sagrados. Las dos festividades más recientes en el calendario judío, “Yom Haatzmaut” (día de la independencia de Israel, cuya fecha es el 5 del mes hebreo de Iyar y se festeja desde el año 1949) y “Yom Yerushalaim” (el día de la reunificación de Jerusalén, cuya fecha es el 28 del mes de Iyar y se festeja desde el año 1968), son vistos por la corriente ortodoxa sionista como días de regocijo con un fuerte significado religioso.

Otro gran pensador y líder de esta corriente ya mencionado es el rabino y filósofo Dr. Joseph B. Soloveitchik que actuó como rabino y líder espiritual de la judería estadounidense ortodoxa moderna. Soloveitchik atestigua que pertenecía a un linaje rabínico muy tradicionalista y antisionista. Así explica su decisión de alejarse de esta ideología y apoyar al sionismo ortodoxo:

:

*“La existencia misma del Estado pertenece a la singularidad judía. Desde un punto de vista humano secular, no tiene sentido la idea del Estado de Israel - un pequeño Estado que fue fundado en contra de todas las leyes de la lógica, la historia y la política, y terminó en su propia opinión de existir frente a todos los enemigos. El mundo correctamente no entiende esto, de hecho, sin pensar que está actuando aquí la voz del pacto judío hecho con Abraham, ¡es imposible entender esto! Si ahora me identifico con el Mizrahi (movimiento político principal de la ortodoxia sionista), lo cual es contrario a mi tradición familiar, es sólo, como expliqué antes, que siento que la Providencia ha decidido que está utilizando a los judíos seculares como*

*mensajeros para llevar a cabo sus grandes planes con respecto a la Tierra Santa de Israel. También creo que si no fuera por el Mizrahi no habría lugar para la Torá en Israel ahora. Construí un altar, en el que sacrificué los desvelos, las dudas y los recelos. Sin embargo, los años de la Shoá de Hitler, el establecimiento del Estado y los logros de Mizrahi en la Tierra de Israel me convencieron de la rectitud de su camino (Soloveitchik,2012, p. 25).*

Su apoyo al movimiento sionista en general y al sionismo ortodoxo en particular se basó principalmente en su visión de la realidad histórica que, según él, no puede ser ignorada. De esta realidad cada persona racional puede aprender que, por un lado, la Shoá ratificó la visión de Hertzl sobre el peligro de vida en que están los judíos en la diáspora al vivir rodeados por fuertes olas de antisemitismo; por otro lado, el éxito de la creación del estado de Israel que refleja la expresión de la voluntad Divina se revelada en ello. Esta revelación divina pudo verse, según Soloveitchick, ya en la resolución de la ONU de 1947, que apoya la creación de un estado judío en Tierra Santa, tal como escribe en el siguiente párrafo:

*“En términos de relaciones internacionales, nadie podrá negar que el surgimiento de Israel, en el sentido político fue un hecho casi sobrenatural. Rusia y los países occidentales apoyaron juntos la idea de la fundación del Estado de Israel, que quizás fue la única propuesta en torno a la cual Oriente y Occidente se unieron. Me inclino a creer que la organización de las Naciones Unidas fue creada para este propósito: para cumplir la misión que le asignó la Providencia. No sé a quién vieron los representantes de la prensa ante sus ojos en el trono de la presidencia en aquella fatídica reunión en la que se decidió la fundación del Estado de Israel, pero quien en ese momento su ojo espiritual estaba bien sintonizado, sintió que el verdadero presidente que dirigió fue el Santo, bendito sea” (Soloveitchick,1982, p.78).*

En cierto modo, podemos decir que Soloveitchick continúa la antigua metodología de Yehuda Halevi al basar su fe en la Providencia Divina en Su revelación a través de los acontecimientos históricos que tienen lugar principalmente en la historia de la nación israelí. Según este enfoque, el camino del sionismo resulta correcto en virtud de la decisión de la historia, que es también la voluntad de Dios. Se ha mencionado más arriba, la metáfora que utilizó Soloveitchick de los seis toques en la puerta que ocurrieron desde la oscuridad de la Shoá y que describen la revelación divina de la redención.

Los toques en la puerta son las voces de Dios dirigidas a nuestra conciencia. Los seis toques reflejan los principales hechos históricos como, por ejemplo, las grandes olas de migración judía a la Tierra Prometida desde todas las partes del globo (en hebreo este fenómeno lleva el nombre de “Kibutz Galuyot”, es decir “Recogimiento de la nación desde la diáspora a la tierra prometida”), la creación del Estado de Israel, la capacidad militar de defenderse y vencer inclusive cuando el ejército israelí es mucho más pequeño que el de los enemigos, etc..

Los últimos tres de los seis toques en la puerta, tratan de la contribución del establecimiento del Estado a la preservación de la existencia del pueblo judío. El Estado de Israel es un refugio para los judíos perseguidos; su fundación muestra que los judíos también tienen derecho a la autodefensa y sirve como un escudo contra el peligro de asimilación de los judíos de la diáspora, muchos de los cuales mantienen su identidad judía a través de su identificación con el Estado y la preocupación por su existencia. Cada uno de estos eventos lleva un mensaje y un significado, y todos ellos juntos cristalizan en una orientación teológica clara, por lo que deben ser escuchados. Las decisiones a favor del sionismo y de la creación del Estado de Israel surgieron de escuchar los toques de Dios en la puerta de la historia, de modo que las acciones de Dios en la historia son el origen único y auténtico de la ideología y la teología. En sus diversos escritos, el rabino Soloveitchik expresa su profunda creencia de que la mano de Dios fue revelada en el establecimiento del Estado (Ziegler, 2014). Sin embargo, el hecho de que la mano de Dios esté presente en la resurrección del pueblo judío en su tierra no significa necesariamente que el Estado de Israel represente "el comienzo de nuestra redención" como lo define el rabino Kook. Del mismo modo, el hecho de que el Estado sea una gracia milagrosa del pueblo de Dios no indica necesariamente que tenga valor en sí mismo. La opinión del rabino Soloveitchik es que el Estado de Israel es una oportunidad para preservar su existencia y cumplir su misión. El Estado es un instrumento que sirve (o se supone que sirve) al cumplimiento de los valores más amplios y profundos del pueblo judío y la Torá de Israel y el propósito supremo en la forma de la integración entre ambos pactos: **El pacto de la fatalidad y el pacto del propósito** (mencionados más arriba, en el capítulo que describe su postura frente al fenómeno de la Shoá). Esta integración significa la trascendencia de la nación y el pasaje de ser un pueblo sometido al destino, a una nación santa del propósito.

De hecho, se debe hacer una clara distinción entre el enfoque sionista del rabino Soloveitchik del enfoque del rabino Zvi Yehuda Kook. El rabino Kook ofrece una explicación de la Shoá dentro de un patrón historiosófico integral que observa el proceso de principio a fin. Su mirada profética es completa. Por lo tanto, ve la Shoá como una "operación dolorosa" que tiene un propósito en el marco del proceso que empuja al pueblo de Israel al terreno de su existencia natural: la Tierra de Israel y el Estado de Israel. La mirada profética del rabino Soloveitchik es mucho más modesta. El evita hablar del proceso en su conjunto. No está seguro de lo que crecerá a partir del establecimiento del estado; pero está convencido de que su creación después de la Shoá requiere nuestra respuesta en el presente y de esto deriva su cosmovisión. Quizás la razón por la cual Soloveitchik decidió quedarse en Estados Unidos y no emigrar al estado de Israel esté relacionado con el hecho de que él no vio la creación del estado judío como el comienzo del proceso de redención, tal como fue presentado por el rabino Tzvi

Yehuda Kook y todos sus seguidores. En una carta escrita en 1957, el rabino Soloveitchik presenta su posición en contra de los dos otros dos enfoques encontrados dentro del judaísmo ortodoxo:

*“Estoy de acuerdo con él en que hay una tercera opinión que no corresponde a la opinión de aquellos con ojos que no ven, que niegan, ni a la opinión de los delirios que requieren una obligación absoluta, hasta el punto de identificarse con el propósito supremo de nuestro ser histórico y super-histórico: el Estado. Esta tercera opinión (que es la aceptada en todas partes), me permito adivinar, unirá al Estado y apreciará su resurrección y perseverancia por afecto y adicción, pero no sobreestimaré demasiado la apreciación hasta el punto de glorificación y divinidad”* (Soloveitchick,2011, p.198).

El primer enfoque que Soloveitchick define como *“la opinión de aquellos con ojos que no ven”* trata del enfoque de los ultraortodoxos - conocidos como ya se dijo, como *“Haredim”*- a quienes el rabino Soloveitchik critica por negarse a reconocer el milagro del establecimiento del estado y porque rechazan su significado histórico sin participar activamente de su desarrollo. El otro enfoque definido como los *“Delirios”*, son los discípulos del rabino Kook, que ven al Estado de Israel como entidad de valor espiritual propio y le atribuyen un papel decisivo en el cumplimiento del propósito del pueblo judío.

Cabe señalar que también hay sionistas en la corriente ortodoxa que no ven ningún significado religioso en el estado judío; El filósofo Yesaiahu Leibowitz (1903-1994), considerado como uno de los filósofos ortodoxos contemporáneos más racionalistas, creía que el Estado de Israel de nuestros días no tiene ningún significado religioso y que no tenemos idea de los designios de la Providencia (Leibowitz,1971, p.123).

Hemos detallado y ampliado el enfoque ortodoxo sionista más que los otros enfoques por el simple hecho que Amital forma parte de esta corriente ideológica. Una de las características especiales del yeshivá de Amital es que los principales líderes espirituales, ideólogos y teólogos de esta corriente -Kook y Soloveitchick- cuyo enfoque teológico sobre la creación del estado judío mereció una discusión profunda y exhaustiva, fueron los dos únicos apodados simultáneamente en esta yeshivá, con el título: *“Harav”*- *“El Rabino”*, sin mencionar el nombre particular a modo de honor y distinción.

A continuación, se analizará la singular postura teológica de Amital frente el evento de la creación del Estado de Israel, su estatus religioso y espiritual y la afinidad teológica entre este evento y la Shoá.

## **8. La postura teológica de Amital Frente la Creación del Estado de Israel**

El primer encuentro de Amital con el fenómeno del sionismo fue durante su infancia en Hungría. Aunque su familia no pertenecía a ningún movimiento sionista, abrigaba un espíritu sionista y la Tierra de Israel era parte del aire de la casa. Su abuela Dina habló toda su vida sobre su sueño de hacer una peregrinación a Tierra Santa y estaba claro para el resto de la familia que algún día emigrarían a Israel. La mayoría de los hermanos del padre cumplieron el sueño, emigrando a Israel en la década de 1920.

Amital tenía ocho años cuando sus abuelos emigraron a Israel y menciona en diversas ocasiones cómo recuerda los periódicos en hebreo que le llegaban a su padre todas las semanas desde Israel, periódicos que éste leía con avidez (Reichner, 2008, p.25).

Durante este período, también se le reveló el costado filosófico del sionismo religioso, tal como se señaló anteriormente, cuando se familiarizó con las enseñanzas del rabino Kook. Como dijimos, cuando buscó cómo fortalecerse en los días difíciles de la deportación de su ciudad por los nazis, agregó a su bolsa un folleto sobre las enseñanzas del Rabino Abraham Yitzchak HaCohen Kook y editado por uno de sus discípulos, el Rabino Moshe Zvi Nerya (1913-1995). Entre estas enseñanzas, encontró citas sobre la tierra de Israel que le resultaron iluminadoras. La fortaleza que le transmitieron esas citas del rabino Kook lo llevaron a buscar más escritos del rabino. Encontró la primera parte del libro *Orot HaKodesh* en la biblioteca de uno de los dignatarios de la comunidad. Encontró, luego, el pequeño folleto sobre las enseñanzas del rabino Kook en una de las bibliotecas del movimiento juvenil sionista ortodoxo Bnei Akiva y lo adquirió intercambiándolo por sus otros libros. Como dijimos, a lo largo del difícil período en el campo de trabajos forzados, obtuvo aliento y fortaleza de este folleto (Ibid., p. 91).

Además, como ya mencionamos, decidió cambiar su fecha de cumpleaños por la fecha en que arribó a la Tierra Prometida. Su gran identificación y entusiasmo con los escritos del rabino Kook en general y su enfoque espiritual y religioso del sionismo en particular se derivan principalmente por el vínculo que existe, a su entender, entre la noción de la moralidad universal y el renacimiento de la idea del nacionalismo judío, tal como se refleja en el surgimiento del movimiento sionista en el seno de la historia contemporánea. Esto se manifiesta en una conferencia del año 1985, con motivo del 50 aniversario del fallecimiento del rabino Kook, bajo el título de *“Los fundamentos morales en la visión nacional del rabino Kook”*. En la introducción, Amital dijo lo siguiente:

*“Me gustaría hablar sobre un problema antiguo, que también aparece en la filosofía del Rabino Kook, y trata del lugar, el estatus y peso de los deberes autónomos, los deberes morales que una persona alcanza desde el reconocimiento interior y los dictados de la conciencia. La percepción del rabino Kook sobre este asunto se enumera en sus puntos de vista nacionalistas y sionistas, y especialmente en los fundamentos morales de su filosofía. Como sabemos, los*



*fundamentos de la moralidad son una piedra angular de su concepto nacional. El fundamento del nacionalismo en el pueblo de Israel, según el rabino Kook, se origina en la ambición de Abraham, nuestro padre, de establecer una nación, y que según Maimónides - "que conozca a Dios y lo adore." (Ben Maimón, 2002, 3:51).*

*El deseo de establecer una nación proviene precisamente de una tendencia universal, que se origina en la medida de la bondad, que caracterizó al mundo de Abraham, nuestro padre. Una bondad que tendía a hacer el bien a toda la humanidad. Abraham, nuestro padre, vio el mundo atormentado por una agonía sin fin. Comprendió que habrá esperanza para la humanidad, sólo si se mantiene "El sendero de Dios de hacer caridad y juicio" (Génesis 18:19). Abraham nuestro padre entendió, que la predicación por sí sola no podía llevar a la humanidad al camino de Dios, por lo tanto, explica el Rabino Kook, Abraham tuvo una nueva forma de reparar al mundo: la creación de una nación que tenga todas las clases sociales que existen en otras naciones, y por medio de la cual se mostrará al mundo que no solo las personas nobles pueden vivir a la luz de grandes ideales y elevados valores, pero también una nación entera en todos sus niveles sociales es capaz de establecer su rutina diaria en los umbrales de la justicia y la ley, la moral y los valores (Amital, 2022, p.369).*

En esta conferencia, dedicada al análisis de la filosofía del rabino Kook y su impacto, Amital optó por enfatizar la fuerte relación que existe entre los fundamentos espirituales e históricos del fenómeno del sionismo y los fundamentos espirituales e históricos de la moralidad y ética en las raíces del judaísmo. Para Amital -como para su gran fuente de inspiración, el rabino Kook- el sionismo es mucho más que un movimiento político que busca una solución política y nacional al problema de los judíos dispersos en el mundo sin patria propia o estado independiente. El sionismo, según ellos, refleja una aspiración ética y moral de iluminar al mundo y convertirlo en un lugar mejor en todo sentido. Continúa Amital este enfoque en su discurso:

*Esta vocación por lejana que parezca es la que da sentido y finalidad a la existencia judía. Está enraizada en las profundidades de su conciencia interior y es la fuente del anhelo a la redención. La tendencia interna del sionismo: "Tikún Olam" ("Reparación del mundo").*

*Prestemos atención a las palabras del rabino Kook: "Este es el secreto del anhelo de redención" - no nuestro terrible sufrimiento es la fuente de nuestro anhelo de redención, sino nuestro deseo de hacer el bien a la humanidad, y este deseo es la esencia del alma de la nación, así es como el rabino vio su tendencia del sionismo interno que estaba activo en sus días. No aceptó el concepto de Herzl de un refugio seguro para el pueblo judío. Vio el movimiento del retorno a Sión en sus días, como el comienzo de la redención, es decir, un proceso de cumplimiento de la visión profética del retorno a Sión, un proceso que conduce hacia el llamado Divino de la corrección de la humanidad." (ibid.).*

Es interesante señalar que esta visión sobre el posible impacto positivo del sionismo al mundo se refleja también en las palabras de Winston Churchill, que aparecen en un artículo cuyo título fue: "*Sionismo versus bolchevismo. La lucha por el alma del pueblo judío*" (1920) que escribió veintiocho

años antes del establecimiento del Estado de Israel, y diecinueve años antes de la Segunda Guerra Mundial y de la Shoá:

*“En marcado contraste con el comunismo internacional, el sionismo presenta al judío una idea nacional positiva. Como resultado de la ocupación de Palestina, el gobierno británico tenía el derecho y la responsabilidad de garantizar un hogar y un centro de vida nacional para el pueblo judío. Gracias a la perspectiva política histórica del Sr. Balfour, se hizo una declaración que decidió irreversiblemente la política de Gran Bretaña. Las energías entusiastas del Dr. Weizmann, el líder, para los propósitos prácticos del proyecto sionista, con el respaldo de muchos judíos británicos, y con el apoyo de Lord Allenby, están todas dirigidas a lograr el éxito de esta empresa inspiradora. Pero como si pudiera suceder, se establecerá un Estado Judío en nuestras vidas a orillas del río Jordán bajo los auspicios de la corona británica, un Estado que puede contener tres o cuatro millones de judíos. Es un evento en la historia del mundo que será beneficioso desde cualquier punto de vista. No basta con oponerse al bolchevismo en todos los campos. Se necesitan alternativas positivas y prácticas tanto a nivel moral como social; la construcción, lo más rápido posible, de un centro nacional judío en Palestina que podría convertirse no solo en un refugio para los perseguidos de los desafortunados países de Europa del Este, sino también en un símbolo de la unidad judía y el Templo de la gloria judía, es una tarea bendita” (Churchill, 1920).*

Esta visión de Winston Churchill sobre el proyecto del sionismo como un beneficio para toda la humanidad, fue escrita aproximadamente en la misma época en la que Kook publicó la idea que Amital enfatiza en su conferencia. Amital continúa ofreciendo, -en el tercer subcapítulo de esta plática- una razón adicional por la que el rabino Kook resalta el aspecto universal y moral del sionismo:

*“Sin embargo existe otra razón por su énfasis en la tendencia universal de la idea de renacimiento judío. El rabino Kook temía que el sionismo, que se basa únicamente en la búsqueda de un refugio seguro para el pueblo, y está desconectado de la visión profética del retorno de Sión y de la tendencia moral universal de la nación, conduciría al deterioro moral y la consolidación de las ideas de poder. Y así escribe: El sentimiento nacional es una emoción noble en su honestidad natural, pero cuando no está dirigida y encaminada a una meta superior del propósito de la perfección general, romperá al final de cuentas los bordes de la rectitud sin el juicio de la justicia y sin algún propósito y objetivo sagrado” (Kook, 2015,1:234). Kook continúa diciendo que “Es necesario enfatizar que se supone que estas palabras están relacionadas con la idea del nacionalismo en el pueblo de Israel. El nacionalismo israelí, desconectado de una visión de redención universal, puede degenerar en la ruptura de los límites de la honestidad y la integridad. El rabino Kook era incluso consciente de la problemática especial que crea un marco político desde un punto de vista religioso y moral” (Ibid., p.371).*

Como veremos, Amital decidió enfatizar precisamente esta visión del rabino Abraham Isaac Kook en esta conferencia dictada en 1985, 37 años después de la creación del estado judío, en contraste con la visión de la gran mayoría de los ortodoxos sionistas que se identifican más con el camino ideológico de Tzvi Yehuda Kook, su interpretación de los escritos de su padre y su implicación política, muy diferente de la interpretación de Amital. Se puede ver muy claramente el proceso del

paulatino cambio de Amital en el transcurso de los años, desde su énfasis en sus referencias teológicas y espirituales hasta el fenómeno histórico del establecimiento del Estado de Israel y su significado, y en cuanto a la cuestión de si existe algún vínculo teológico y filosófico entre este evento histórico con el evento histórico de la Shoá.

Su gran entusiasmo personal ante los sucesos históricos relacionados con la creación del Estado de Israel se refleja en los siguientes hechos biográficos: El 29 de noviembre de 1947, la noche de la votación en las Naciones Unidas sobre la resolución de la creación de un estado judío en la Tierra Santa, cayó en la víspera del santo día de Shabat (Sabado). Amital junto a su esposa Miriam se quedaron en el kibbutz la noche de Shabat y se reunieron con todos en el comedor para escuchar la votación dramática que se transmitió por radio. Cuando terminó el conteo de los votos, estalló la alegría. Las mesas se cubrieron con manteles blancos, trajeron vino y tortas y Amital hizo un brindis pronunciando la bendición especial reservada solamente para las festividades y para ciertos momentos de alegría llamada "Sheejeyanu", cuya traducción es:

*“Bendito eres Tú, Dios nuestro, Rey del Universo, que nos diste vida, nos sostuviste y nos permitiste llegar a este momento”.*

La decisión de Amital de alistarse al servicio militar se produjo junto con la declaración del estado, el viernes 14 de mayo de 1948. Los muchachos de la Yeshivá en donde enseñaba se reunieron en un pequeño restaurante para escuchar a David Ben-Gurion anunciar el establecimiento del estado. En el calendario judío eran los días después de la Pascua, en que se practican las costumbres del duelo como, por ejemplo, no afeitarse y no realizar banquetes y festejos. De repente, Amital llegó al lugar con una camisa blanca y ordeno a sus estudiantes:

*"Vayan a afeitarse, ¿Qué hay de ustedes, ya que este día se convertirá en un año en un día de fiesta y regocijo? Ahora, en este preciso instante que la festividad es fundada, ¿no se afeitarán?"* (Reichner, 2008, p.119).

Para que sea posible examinar en profundidad el enfoque teológico de Amital en referencia a la creación del estado judío desde la época de su establecimiento hasta el final de su vida, se presentarán y analizarán citas seleccionadas de sus palabras correspondientes a diversas ocasiones, según el orden cronológico en el que fueron dichas o escritas.

## **8.1 Los Primeros Años del Estado Judío 1948-1967**

Su primera referencia escrita sobre la creación del Estado de Israel aparece en el artículo que escribió inmediatamente después del final de la Guerra de independencia, en el mes de enero de 1949 y que trataba sobre los desafíos del soldado religioso en las Fuerzas de Defensa de Israel, que, como ya se dijo, era el artículo gracias al cual su nombre se hizo ampliamente conocido en la sociedad religiosa y general. Al final del artículo escribió Amital el siguiente párrafo:

*“Es un gran privilegio para nuestra generación el haber sido bendecidos en que en nuestros días la visión de las generaciones se está cumpliendo. El Estado de Israel se ha creado transformándose en un hecho real. Los hijos dispersos han vuelto a sus fronteras, y los terrenos vuelven a sus dueños. Nosotros, los soldados de Israel, tuvimos el privilegio de estar entre los salvadores en el Monte Sión y con nuestros propios ojos vimos las maravillas del Dios de Israel, yendo delante de nosotros en la batalla. Por eso, escuchamos la voz del mandato Divino, que salió de la boca del primer conquistador de esta tierra heredada: “Y Josué dijo al pueblo: Santificaos, porque mañana Dios hará en vosotros maravillas” (Amital, 1973, p.107).*

No es casualidad que Amital eligiera citar el versículo del Libro de Josué que se refiere a los fenómenos sobrenaturales y milagros divinos durante la guerra de conquista de la Tierra de Israel de los pueblos cananeos.

Amital traza aquí un paralelo entre los milagros que tuvieron lugar en aquel entonces durante la conquista de la tierra de Israel por Josué con los milagros que ocurrieron durante los días de la Guerra de la Independencia cuando el ejército israelí pequeño e inexperto, logró resistir a todos los ejércitos de los países árabes que participaron de la ofensiva contra el nuevo estado judío.

Diez años después de la creación del Estado de Israel, Amital dio un discurso en uno de los nuevos kibutzim (comunidades agrícolas israelíes que fueron esenciales en la creación del Estado de Israel y su desarrollo) de la corriente ortodoxa. En este discurso, Amital comparte su énfasis de no olvidar el rol principal y la función fundamental del estado judío: ser un ejemplo ético y moral para todas las naciones, tal como aparece en la siguiente cita:

*“Para que Israel pueda ser la luz del mundo, debe elevarse al escenario de la historia, no como un grupo de sacerdotes, sino como un público organizado con un Estado político y social que encuentra la totalidad de los problemas económicos y sociales que los pueblos del mundo están debatiendo y logra dominar con su poder Divino. Y aquí existe el peligro de que todos esos problemas que conciernen al régimen político, la vida práctica y profana del individuo y la acumulada choquen con la virtud de una nación que es sagrada, buena y moral, y se vuelva borrosa. La rigidez de la guerra de la vida y la constante preocupación económica, especialmente la del público, que está envuelta por una atmósfera de santidad del pueblo de Israel, pueden desplazar el centro de gravedad del interés espiritual a las demandas del alma, y colocar en su lugar la aspiración material al poder económico en el centro de su vida” (Amital, 1973, p. 145).*

Ya en la primera década del estado judío, Amital opta por enfatizar los desafíos espirituales y morales del joven estado por sobre aquellos desafíos económicos, políticos y de seguridad que preocupaban tanto más a la gran mayoría de la población.

En este discurso, Amital vincula lo que dijo el rabino Abraham Itzjak Hacoheh Kook mucho tiempo antes del establecimiento del Estado de Israel con la realidad en la que el Estado fue sometido en sus primeros años, tal como se refleja a continuación:

*“Frente a esto, la estructura de la vida económica se basa precisamente en aspiraciones egoístas, rigor a la propiedad privada, envidia y competencia. El alma retrocede en lo pequeño y lucha por la grandeza y la trascendencia, en la nación, en la humanidad y en todo el universo. La vida económica, por otro lado, requiere mezquindad y la insistencia en negociar los pequeños derechos individuales. El alma predicaba la bondad y la verdad, la compasión y la misericordia, y la vida del régimen exige juicio, coerción, cadenas, y presión. Y el gran problema, y tal vez podamos decir, el trágico, que enfrenta Israel, es si en tales condiciones de vida que son naturales en este mundo, hay espacio para que el verdadero carácter del alma de la nación se revele en toda su gloria y virtud divina” (ibid.).*

La principal preocupación de Amital consiste en el peligro de distanciarse de su misión central: la creación de una entidad política que se rija por los más altos y puros códigos morales y éticos. Esta referencia de Amital alberga un importante significado desde el punto de vista de la investigación académica, al hecho de que este punto enfatizado aquí ya se declaró en los primeros años del estado judío, ya que como veremos a continuación, algunos creen que el rabino Amital cambió de opinión sobre la actitud ortodoxa deseada hacia el Estado de Israel, de lo que pensaba en su juventud. Como se mencionó, se volverá profundizar en este tema más adelante de la investigación

Este es un hito significativo en términos de la pregunta de investigación de si Amital ha cambiado su posición a lo largo de los años con respecto al significado religioso que debe atribuirse al Estado de Israel. Presentare y explicaré mi opinión en detalle en los capítulos finales de este estudio en el capítulo de la síntesis de su enfoque, así como en el capítulo de la reflexión crítica.

Un año después de esta referencia, en el mes de octubre de 1960, en el mismo kibutz, Amital publico otra referencia que trata sobre la ideología del gran rabino Kook -fallecido 25 años antes- y su relevancia en los sucesos históricos de aquel entonces y el estado judío. Aquí hay algunas citas de esta referencia:

*“Y la perplejidad de aquellos que ven en el surgimiento sionista y el renacimiento del Estado como las obras de nuestro Dios es quizás mayor, ya que las lagunas en sus puntos de vista son visibles a diario, sin posibilidad de distracción. Y todavía hay restos de jóvenes caminando por ahí que aún no han sido tentados por la cura mágica de hoy, es decir, el cierre del pensamiento y la conciencia, para dejar de pensar y dejar de preguntar, y todavía sienten el*

*dolor de esta incertidumbre hasta su profundidad abismal. Su actitud práctica hacia el Estado y sus deberes civiles no tiene defectos: es justa y positiva. Pero la cuestión de cómo relacionarse con ella mental y fielmente quita la paz de sus almas. Para una persona temerosa de Dios que vive en su fe, no hay cosas sin sentido en el mundo de Dios. Y aquí una persona de Israel enfrenta eventos milagrosos, eventos cuya singularidad los distingue de cualquier otro evento en la historia israelí, y no sabe qué bendición debe bendecir. Él busca mantenerse firme en su significado, y está lejos de él. No es de extrañar si, en tales tiempos de perplejidad, los judíos que se ven a sí mismos como creyentes y religiosos también pueden verse atrapados en opiniones que se originan más allá del judaísmo religioso y más allá de la fe, como la misma opinión, según la cual el renacimiento del Estado debe ser visto como una creación humana puramente secular, desprovista de cualquier conexión con la santidad, desprovista de cualquier significado trascendente, libre de cualquier manifestación natural o sobrenatural de poder sobrehumano” (Amital,1973, p.110).*

En la primera parte de sus palabras, Amital presenta la grave problemática teológica que se les presenta a aquellas personas ortodoxas que quieren interpretar la creación del estado judío y los otros eventos extraordinarios e históricos de aquel entonces como una obra divina directa, reflejo de la intervención de Dios en el renacimiento del pueblo de Israel y su redención. Sin embargo, existe una gran confusión por el hecho que el liderazgo del pueblo que lidera todos estos procesos es, en su mayor parte, muy secular y está muy lejos de cualquier cosmovisión religiosa. Según Amital, la respuesta teológica a esta problemática -así como a otras que surgen en esta generación- se puede encontrar en los escritos del rabino Kook, aunque datan de varios años antes de los sucesos, tal como lo describe a continuación:

*“Y aquí está la fascinación por las luces sagradas que emanan de la personalidad de nuestro gran rabino Kook, quien, a pesar de la distancia en el tiempo, aún no ha sido glorificada. Contenía en la personalidad multifacética del difunto rabino todos los signos necesarios, para que su opinión fuera considerada como una opinión de la Torá... Al mismo tiempo, el difunto rabino fue el único de cualquier otra generación, en abordar tan extenso tratamiento teórico y compromiso frecuente con ese tema central en el pensamiento judío llamado Geula (La Redención). La doctrina de la redención, los arreglos para las apariciones de las luces del Mesías, el significado de la serie de diversas enmiendas por las cuales la congregación de Israel se está preparando para la aparición de la redención completa, todo esto ha recibido una nueva luz en las amplias enseñanzas del difunto rabino Kook. Por un lado, profundizó los conceptos de redención, y en la fundación de los primeros asentamientos agrícolas en el país, vio el final del exilio ... Por otro lado, los elevó a dimensiones tan ideales e inspiradoras que todos los conceptos reconocidos en el mejor de nuestros sueños se han vuelto pálidos en comparación a ellas...” (ibid.).*

Amital encontró en las descripciones de redención del rabino Kook -escritas, como se dijo, décadas antes del establecimiento del Estado de Israel- una completa consistencia con la realidad que rodeó a la primera década de la existencia del Estado de Israel. Esta consistencia se refleja no sólo en el hecho de la milagrosa resurrección nacional del pueblo judío en su tierra

(que comenzó nuevamente a dar sus frutos) y su victoria en la Guerra de la Independencia, sino también en el hecho que una gran parte del pueblo, así como el liderazgo político se alejó de su religión y tradición. Amital, como es su costumbre de citar siempre las palabras precisas de Rav Kook, también en este discurso comparte su cita sobre la rebelión espiritual que prevalecerá en la Tierra de Israel durante la redención:

*“Y él, cuyas fuentes eran visibles para él, podría haber proclamado hace más de sesenta años, cosas que se están afirmando cada vez más en nuestros días como se describe a lo siguiente: "Se acepta que una rebelión espiritual acontecerá en la Tierra de Israel y en Israel en el momento que el comienzo del avivamiento de la nación despertará para venir... Cualquiera que esté experto en sus escritos sabe que su iluminación penetra hasta los detalles. Las diversas virtudes y caídas en el desarrollo del regreso a Sión en nuestros días en las esferas política, económica y espiritual, las formas de los movimientos y corrientes espirituales en el país, la actitud de las masas del pueblo de Israel hacia el proyecto de resurrección - incluyendo la problemática actitud del judaísmo ortodoxo en sus diversas corrientes - recibieron su iluminación en las enseñanzas del difunto rabino Kook” (Ibid.,p.113-114).*

El alejamiento de la religión y la adopción de una ideología laica se interpreta teológicamente como “la gran rebelión espiritual” que caracteriza a la generación de la redención y, por lo tanto, teológicamente no hay que preocuparse demasiado por este hecho.

En cuanto a la actitud que debe adoptarse hacia los judíos seculares que se alejaron de la religión, el enfoque de Amital se encuentra entre los más moderados y tolerantes de todos los rabinos y líderes espirituales de la corriente ortodoxa. Como ya se dijo, una de sus misiones primordiales era promover la unión dentro de la sociedad israelí, principalmente entre ortodoxos y seculares; Amital estaba dispuesto a realizar varias concesiones en el campo de la relación entre religión y estado y se opuso firmemente a la coerción religiosa a través de la legislación, exigida por la gran mayoría de los líderes políticos de la corriente ortodoxa. El énfasis en la descripción del período de redención del rabino Kook -tal como fue citada e interpretada en los comentarios del rabino Amital- se ubica entre los difíciles desafíos morales y espirituales que la generación que ha regresado a su tierra tendrá que enfrentar. Y ésta es, en opinión de Amital, la gran prueba del Estado de Israel como el Estado del pueblo judío.

## **8.2 1967-1973: Después de la Guerra de los Seis Días**

La siguiente fase en las referencias teológicas de Amital con respecto al Estado de Israel, se encuentra después de la Guerra de los Seis Días, considerada como la guerra más importante en la

historia del Estado de Israel por sus consecuencias inesperadas. Advertido por la retirada de los Cascos Azules de la frontera del Sinaí, el bloqueo de los estrechos de Tirán y los movimientos de tropas de Egipto, Siria y Jordania al otro lado de la frontera, junto a la concentración de unidades iraquíes y kuwaitíes y de otros países árabes, Israel decidió pasar a la ofensiva para conjurar lo que suponía una inminente agresión y atacó a Egipto. Los medios de comunicación árabes prometían la destrucción y aniquilación de toda la población israelí, devolviendo al primer plano los recuerdos de la Shoá.

Israel llevaba dos semanas preparándose para una lucha existencial, posiblemente contra varios países árabes; los turistas habían huido del país y se habían excavado miles de tumbas en las principales ciudades. En un ambiente de creciente tensión, Egipto recibió el apoyo soviético y de los demás países árabes, mientras que EEUU apoyó firmemente a Israel. Israel acabó con la tensión lanzando un ataque por sorpresa el 5 de junio de 1967. El ejército hebreo logró que la península de Sinaí, la franja de Gaza, Cisjordania, la ciudad vieja de Jerusalem y los Altos del Golán sirios cayeron en solo seis días en manos de Israel. El principal logro israelí fue la unificación de Jerusalem, como se refleja en la siguiente declaración pronunciada en el Muro Occidental, por el legendario ministro de defensa, Moshé Dayan (1915-1981):

*“Hemos vuelto al más sagrado de nuestros lugares y nunca más nos separaremos de él. A nuestros vecinos árabes, Israel les tiende la mano de la paz; y a los pueblos de todos los credos les garantizamos plena libertad de culto y de derechos religiosos. No hemos venido a conquistar los lugares sagrados de otros, ni a disminuir sus derechos religiosos, sino a garantizar la unidad de la ciudad y a vivir en ella con los demás en armonía” (Naor,1994, p.240).*

El impacto de la Guerra de los Seis Días en la sociedad israelí fue fatal. De una sociedad que teme por su existencia y se ve envuelta en una lucha por la supervivencia, la sociedad israelí se volvió, después de la guerra, muy segura de sí misma. Del fantasma de la recurrencia de la Shoá, la sociedad israelí pasó a la complacencia y la autoimagen de una potencia regional. La experiencia israelí se desbordó. A veces, el lenguaje era demasiado pobre para expresar las emociones que latían en él en la transición desde el temor a la aniquilación hasta una victoria gloriosa y un encuentro con los lugares santos, y, por lo tanto, los gestos y las experiencias a veces tomaron el lugar de las impresiones articuladas (Shwarts and Sagi,2017).

Incluso el público ultraortodoxo, que se veía a sí mismo como sionista, se unió a la atmósfera de simpatía con el ejército y el Estado y los espíritus edificantes después de la guerra. Amital abordó las implicaciones teológicas de los resultados de la guerra durante una plática que impartió dos años después de la victoria, la primera vez que se festejó “Yom Yerushalaim” (“El día de la reunificación



de Jerusalem”), al ser invitado por la Universidad Hebrea en Jerusalem con las siguientes palabras conmemorativas a los estudiantes de la universidad:

*“Este es el día que ha hecho el Señor; ¡alegrémonos y regocijémonos en él! En este día, 28 DE Iyar, celebramos la fiesta de la liberación de Jerusalem, su reunificación en una ciudad que se ha unida. Mencionamos Jerusalem y hablamos de Jerusalem, de hecho, tenemos la intención de contener ese maravilloso procedimiento de salvaciones y victorias que vencimos en la Guerra de los Seis Días. Busco en los diccionarios una palabra, un término, que exprese lo que hay en mi corazón y en los corazones de cientos de miles como yo, cuando ante mis ojos surgen dos imágenes: por un lado, un espectáculo de decenas de miles de judíos, jóvenes y viejos, mujeres y niños hacinados en trenes de carga siendo llevados al barranco de la muerte; segundo espectáculo - El desfile de la FDI al pie del muro en Jerusalem reunificada en 5728, y la distancia entre las dos imágenes no es una distancia de cientos de años, ni siquiera de cien años, ni siquiera de 50 años. Toda la distancia de tiempo es medio jubileo. Y cuando no tengo una frase o contrafrase para expresar lo que siento, me permito usar la frase profética "Éramos como gente que sueña". Las imágenes pasan ante nuestros ojos. Buscamos los enlaces que los conectan. Recordemos por un momento esa atmósfera de depresión y cinismo de hace trece meses y la misma atmósfera de exaltación y unidad que respiramos cuando entramos en campaña, y entre esas manifestaciones de heroísmo y devoción por el pueblo y por el país y por un hermano guerrero herido o cautivo. Y luego el mismo canto de 'Desde las profundidades hacia las ascensiones' en miles de formas de expresión, en la oración, en las lágrimas, en el silencio, en cuyo bálsamo el sentimiento fundamental en todas ellas era el sentimiento de la presencia Divina. Y luego esos manantiales de amor sin fin por Jerusalem, la erupción de manantiales ocultos en las capas profundas del corazón del amor de Jerusalem. " ¡Sacúdete del polvo, levántate, siéntate (sobre tu trono), oh Yerushaláim! Librate de las ataduras de tu cuello, oh cautiva hija de Tsión (Isaías 52:2)." Los sabios del midrash (Bereshit Rabbah, 14a) agregan una explicación al versículo: "Como el mismo pollo que sacude sus alas de las cenizas". ¡Bienaventurado el pueblo a quien así sucede; bienaventurado el pueblo cuyo Dios es el Señor!" (Amital, 1974, p.84-85).*

Con estas solemnes palabras, el rabino Amital sienta las bases para la esencia de la nueva y más reciente festividad añadida al antiguo calendario judío. Amital cita el siguiente versículo del salmo 122, escrito miles de años atrás, “*Yerushaláim la edificada como ciudad bien unida entre sí*” como una profecía hecha realidad en junio de 1967, durante la Guerra de los Seis Días. Esta referencia de Amital, es también quizás la primera en que menciona el fuerte contraste que existe -ocurrido en tan poco tiempo- entre las imágenes de los judíos durante la catastrófica época de la Shoá y las imágenes de los victoriosos soldados judíos desfilando en las calles de la capital, Jerusalén. Para Amital, la reunificación de Jerusalén, su renovación, crecimiento y gran desarrollo, es la señal más vigorosa de que estamos en tiempos de la redención divina del pueblo judío, sobre todo, porque hace apenas dos décadas el pueblo padecía la peor de las destrucciones, la Shoá. Es importante subrayar que, a pesar de que Amital menciona en el mismo párrafo el período de la Shoá en el contexto del renacimiento del pueblo judío en su tierra natal en una conjunción de tiempo que no puede ser ignorada, no los vincula ni les atribuye ningún contexto circunstancial.

En esta cita, Amital menciona -también por primera vez- la expresión '*Desde las profundidades Hacia las ascensiones*', título del primer libro que publicó. Esta expresión simboliza el proceso del gran cambio de la situación del pueblo desde el abismo infernal de la Shoá hacia las cumbres en las que el pueblo judío tuvo el privilegio de regresar a su tierra prometida y concretar su derecho a la independencia en ella. Las consecuencias inesperadas y asombrosas de la Guerra de los Seis Días, que permitió a los judíos regresar a los lugares más sagrados desde los tiempos bíblicos -como el sitio del Tabernáculo en Shilo, la Cueva de los Patriarcas en Hebrón y especialmente el Muro Occidental, remanente del Templo en la antigua Jerusalén unificada-, fortalecieron en muchos el sentimiento de que efectiva e indudablemente se trata de la tan esperada redención, fruto de la intervención divina extraordinaria. En varios de los discursos y charlas de Amital relacionadas con la idea que esta época es, en realidad, la de la realización de las profecías de los profetas bíblicos que describieron la redención, menciona que las calles de Jerusalén volvieron a estar llenas de judíos que regresaron del exilio, tal como leemos en las palabras del profeta Zacarías, que solía citar:

*“Así dice el Señor de los ejércitos: Aún se sentarán ancianos y ancianas en las calles de Jerusalem, cada uno con su bastón en la mano a causa de sus muchos días. Y las calles de la ciudad se llenarán de niños y niñas que jugarán en sus calles” (Zacarías 8,4-5).*

En el año 2022, se publicó el libro “As He Returns to Zion” que recopila cronológicamente las pláticas de Amital a sus alumnos en la Yeshivá, en las celebraciones de los días de “Yom Haatzamut” y de “Yom Yerushalaim”. A continuación, se analizará el proceso de cambio de énfasis de Amital sobre la creación del estado y su significado, a través de una selección de algunas citas tal como aparecen en este libro, vinculándolas al contexto real de la época en que fueron impartidas.

La primera charla citada fue pronunciada en el vigésimo quinto aniversario del establecimiento del Estado de Israel, donde el rabino Amital explicó por qué considera este período como el comienzo del período de redención. Así lo explica:

*“Preguntemonos: ¿por qué es importante llamar a lo que sucede hoy en día un proceso de redención que avanza poco a poco? ¡Después de todo, esta no es una realidad perfecta! Después de todo, los Sabios dicen que incluso cuando venga el Mesías, será una época de guerras, entonces, ¿por qué es importante usar los términos de redención? Mencionaré dos razones. El primer punto es el mensaje del profeta: Consolad, consolad a mi pueblo (Isaías 3:1). Saber que el proceso está comenzando y no hay vuelta atrás es un gran consuelo. El Estado de Israel no es un episodio pasajero, aunque todavía hay sufrimientos y guerras. Todavía no podemos profundizar, y entender bien lo que pasó en lo más profundo del alma judía que quedó después de la Shoá; cuán grande y profunda es la cicatriz que dejó la Shoá en el alma de Israel. no podemos imaginarnos qué hubiera pasado si hubieran dicho A los judíos después de la Shoá:*

*"Ahora vendrá la calma, pero es solo un lapso", quién sabe lo que hubiera provocado. La creencia de que algo nuevo está realmente comenzando, algo significativo, es lo que permite el consuelo. Si los hechos se interpretan en una dimensión mesiánica, significa que no hay retroceso en el proceso. Cuando el ejército de Rommel se paró a las puertas del país, el rabino Herzog dijo: "Es aceptada la idea que no habrá una tercera destrucción y exilio". Una afirmación de este tipo es posible, sólo si miramos la realidad en una dimensión mesiánica, si vemos en los acontecimientos el cumplimiento de las palabras del profeta, de que Dios llevará al pueblo de Israel al lugar del Señor de los ejércitos, el monte Sión (Isaías 18:7)". (Amital,2022, p.26)*

Llama la atención que Amital se refiera aquí -en esta conversación del Día de la Independencia en el inicio de la década de los años setenta- a quienes dudan del hecho de que éste sea un período de redención. Amital pide persuadir a los que se niegan a creer que el establecimiento del estado judío en la Tierra de Israel, la reunión de los exiliados de todos los continentes y la unificación de Jerusalén en la victoria de la Guerra de los Seis Días reflejan días mesiánicos a través de dos argumentos principales. El primer argumento se refiere directamente a la Shoá desde una perspectiva teológica y psicológica. El trauma de la Shoá, según Amital, dejó una cicatriz espiritual y teológica tan profunda en el pueblo judío que requiere de una creencia firme, estable y eterna de que estamos en un proceso de redención del cual no hay retorno y que la calamidad de una tal destrucción nunca volverá a suceder. Mientras que en el primer punto Amital se centró en el pasado difícil y teológicamente complejo, en el segundo punto se refiere principalmente al futuro y nuestro compromiso con las generaciones futuras:

*"El segundo punto se deriva del hecho de que la redención está progresando 'poco a poco', un hecho que nos obliga y nos presenta una exigencia. Si nos exigieran: "¡Trae al Mesías!", diríamos: ¿Acaso somos mejores que todas las generaciones anteriores? ¿Somos más justos que ellos, que lograremos hacer lo que ellos no lograron hacer? Pero si sabemos que ya estamos en una generación de redención, entonces el peso de nuestras acciones es diferente del peso de aquellas acciones en las generaciones que nos precedieron. Cuando estamos en una generación de redención, debemos saber que hay un peso especial en nuestras acciones; Vivimos en un gran tiempo y se requieren grandes obras de nosotros... Ciertamente, la creencia de que estamos en las etapas de la redención nos presenta dificultades, pero nos obligan a ser más fuertes. Nuestras expectativas y nuestras palabras deben ser diferentes. La redención nos obliga, y debemos hablar de ella. En nuestra generación hay los que son temerosos e íntegros que hablan de todo tipo de cosas, pero al Mesías no mencionan" (Ibid., p.27).*

El hecho que Amital expresa aquí una certidumbre muy firme en su interpretación teológica personal en cuanto a que se trata de una época mesiánica que no retrocederá, es importante principalmente como punto de referencia y comparación con lo que diría unas décadas más tarde. En este discurso, Amital -al mencionar la Shoá en el contexto de la época de redención en la que ocurre la creación del Estado de Israel- no los vincula ni les atribuye ningún contexto circunstancial.

El segundo argumento que Amital plantea tiene que ver con el mérito de esta generación en comparación con las generaciones anteriores, que eran ostensiblemente más dignas. Ver esta época como una época mesiánica significa que la generación asume la responsabilidad y el compromiso de justificar que lo merece; Por lo tanto, explica Amital, esta redención se desarrolla de una manera gradual, poco a poco, de modo que la nación pueda internalizar las implicancias del proceso, sobre todo en cuanto a sus compromisos espirituales y morales. Amital termina esta charla con la esperanza de que este proceso se acorte, que no se derrame más sangre judía y que se endulce el decreto de sufrimiento, ya que según la tradición judía, antes de la llegada del Mesías habrá sufrimientos comparables a los dolores de parto.

### **8.3 1973- 1982: Después de la Guerra de 'Yom Kipur'**

El siguiente punto clave significativo que también puede considerarse como punto de crisis en la visión ideológica y teológica con respecto al Estado de Israel ocurrió inmediatamente después de la Guerra de Yom Kippur, en el mes de octubre de 1973. Como se indicó anteriormente, los trágicos resultados de esta guerra que sorprendió al ejército israelí, cuando la gran mayoría de la población estaba rezando en las sinagogas, causaron una gran confusión espiritual en el pueblo, principalmente por el hecho de haber tenido lugar apenas seis años después de la sorprendente victoria en la Guerra de los Seis Días. La frecuencia de las guerras impuestas al joven Estado de Israel requería de una reflexión conceptual. La Guerra de Yom Kippur no encajó adecuadamente en los patrones de pensamiento de la postura del sionismo ortodoxo ya que fue percibida como una parada intermedia en el proceso de redención del pueblo, una estación que atestigua la complejidad del proceso. Esta estación cambió la referencia a la redención. Convirtió un proceso que parecía continuo y obvio, desde la creación del estado hasta la Guerra de los Seis Días, en un proceso lleno de baches y que requería explicación (Shwartz,2019).

El libro *'Desde las profundidades Hacia las ascensiones'*, de Amital, fue publicado aproximadamente un año después de la Guerra de Yom Kippur. Este libro hizo olas, revelando la sensibilidad y religiosidad del rabino ante los acontecimientos. El estilo del libro es popular, ya que fue escrito a petición de los estudiantes del yeshivá que querían entender el significado de la guerra y su lugar en el proceso de redención. En el libro, reitera el significado de las Guerras de los Seis Días y de la independencia, pero lo hace en orden cronológico inverso: comienza con la Guerra de Yom Kippur, pasa al significado de la Guerra de los Seis Días y, de allí, a la Guerra de la Independencia; Finalmente, termina con capítulos cortos sobre la filosofía del Rabino Abraham Itzjak HaCohen Kook, volviendo supuestamente sobre los fundamentos y el comienzo de la ideología sionista ortodoxa. La

confrontación con la Guerra de Yom Kippur convenció al rabino Amital de revelar el proceso divino desde el trauma hasta la base y la infraestructura (Ibid.).

Algunos meses después de la guerra, compartió Amital con sus estudiantes en la Yeshiva los siguientes comentarios:

*“La angustia y la confusión que siguieron a la Guerra de Yom Kipur en realidad expusieron una profunda crisis. Esta es la crisis de la misma idea sionista en su concepción herzliana. Herzl buscó resolver la "cuestión judía", por el bien de los judíos y de las naciones del mundo. El problema que preocupa a los judíos no es sólo el sufrimiento judío, sino también su propia existencia como pueblo. Y el problema que preocupa a las naciones es el problema moral del antisemitismo. El antisemitismo, según su percepción, es un resultado natural del fenómeno de la no normalidad en la vida del pueblo judío. Un pueblo sin patria y sin Estado. La aspiración es, por tanto, a la normalización del pueblo, que puede lograrse mediante la concentración territorial y el establecimiento de una patria y un Estado. Cuando el pueblo de Israel tenga su propia patria y su propio Estado, ocupará el lugar que le corresponde en la familia de las naciones. No habrá lugar para el antisemitismo nuevamente. La generación se crió sobre las rodillas de esta idea, y esta idea se convirtió en la piedra angular de todo su concepto nacional. Esta idea penetró EN los corazones en miles de formas, en diferentes expresiones. Y aquí, mientras el sionismo celebra su victoria a nivel práctico, su concepto ideológico se ha derrumbado por completo. La cuestión de los judíos no se resolvió. El antisemitismo no solo no desapareció, sino que también se intensificó.*

*La cuestión de la existencia misma del Estado de Israel dentro del mundo árabe y entre un mundo hostil, se ha convertido en una cuestión tangible y conmovedora. El mundo no se liberó de la cuestión judía. Se encontró que las esperanzas de normalización quedaron vacías. El Estado de Israel es el único país del mundo que enfrenta el peligro de extinción. El terremoto del que se habla en estos días no es el resultado de socavar el concepto de seguridad o el concepto político, sino más bien un socavamiento mil veces mayor del propio concepto sionista nacional. Y en la medida en que los sionistas ortodoxos nacionales se identificaron con este concepto, y de hecho se identificaron con él en gran medida, pero le agregaron dos palabras significativas, 'con la ayuda de Dios', después de todo, son cómplices de la crisis, la confusión y la angustia que aqueja a la población secular” (Amital, 1974, p.41-42).*

La más significativa conclusión del acontecimiento de la Guerra de Yom Kipur, según Amital, es comprender que el sionismo práctico de Herzl - que vino a abordar el problema del antisemitismo mediante el establecimiento de un estado judío en la Tierra de Israel- ha consumado su función y que el sionismo debe buscarse un significado alternativo, relevante para la realidad, después de la creación del Estado de Israel. La triste realidad, enfatiza Amital, es que el antisemitismo no ha desaparecido con la existencia de un hogar nacional y político para el pueblo judío, como lo pronosticó Hertzl, tal como se refleja en el hecho que el estado judío es el único país en el mundo amenazado de ser aniquilado por sus enemigos vecinos y una gran parte de las naciones del mundo muestran una gran apatía a esta situación. Vale la pena señalar que esta conclusión de Amital surgió precisamente después de la Guerra de Yom Kippur y no antes, después de la Guerra de los Seis Días en 1967, o incluso después de la Guerra de la Independencia en 1948.

Tal vez la razón de esto es que el hecho de que el joven Estado se vio atrapado en tres guerras en un periodo tan corto de tiempo, cuando la gran esperanza era que después de las dos primeras guerras, los vecinos de Israel llegarían a un acuerdo con la realidad de la existencia de un Estado Judío en el Medio Oriente (especialmente después de la gran y sorprendente victoria en 1967), y la decisión de los Estados árabes de lanzar una guerra sorpresa precisamente en el día más sagrado para el pueblo judío, una guerra que cobró muchas vidas, llevó a la necesidad de un examen de conciencia nacional a repensar un significado del sionismo que sea relevante y significativo. Después de la plática que transmitió a sus estudiantes, aparece el significado alternativo que Amital cree que debería darse al sionismo:

*“Sin embargo, también existe otro sionismo, el sionismo de redención, que su gran notificador y comentarista fue el gran rabino Kook. Este sionismo no viene a resolver la cuestión de los judíos estableciendo un Estado Judío, sino que sirve como instrumento en manos de la Suprema Providencia para hacer avanzar a Israel hacia su redención, el retorno a la Tierra de Israel reuniendo a su pueblo en él y establecer ahí la independencia judía son etapas en el proceso de redención. Su tendencia interior no es la normalización del pueblo de Israel, para ser un pueblo como todos los demás pueblos, sino para ser un pueblo santo, del Dios vivo, cuyo centro es Jerusalem y cuyo templo está dentro de ella. Lo que se revela a nuestros ojos es el comienzo del cumplimiento de la visión profética sobre el retorno a Sion. Los pasos son los pasos del Mesías, e incluso si son acompañadas de agonía. , los pasos son seguros y el rumbo es claro porque Di-s rescató a Jacob y lo redimió de los más fuertes que él. Ha llegado la hora en que el sionismo abra paso al “sionismo de Redención” en nuestra conciencia” (Ibid., p.43).*

Como se ha mencionado anteriormente, Amital encontró en la trágica guerra de Yom Kipur y sus resultados una oportunidad para realizar una significativa auto reflexión colectiva. No dudó en afirmar que la guerra fue el final de la era del sionismo normal; según Amital, la guerra existencial material encubre la guerra que tiene lugar en el Reino Espiritual. La campaña teológica no es menos severa que la campaña nacional. Amital discutió extensamente la soledad de la existencia judía, la canalización del antisemitismo de los individuos en el exilio al Estado de Israel, y la importancia de la historia única del pueblo judío y el carácter único del judío.

La campaña teológica nos lleva al significado más profundo de todos, que es el significado mesiánico; Amital estaba imbuido de una profunda creencia de que la Guerra de Yom Kipur era una etapa en el proceso mesiánico. Amital enfatizó varias veces el concepto mesiánico determinista, es decir, que cuando comienza el proceso de redención, no se detiene, sino que procede lento y seguro hasta su fin. La Guerra de Yom Kipur no es más que ocultaciones temporales y no solo que no causó una regresión en la interpretación mesiánica de los eventos de la generación, sino que los intensificó. En esta plática dividió el sionismo del cual su base y fundamento es el proceso de normalización y un sionismo que refleja el proceso de redención.

En su interpretación que gira en torno a exponer el sentido interno y profundo de los acontecimientos históricos de los sucesos, parece como si el desaliento y el sufrimiento obstaculizaran la redención, pero una introspección del significado potencial de los eventos revela una realidad completamente diferente. El propósito de la guerra era presentar al pueblo judío a sí mismo y obligarlo a defender su auténtico significado. La guerra requiere que el hombre y el pueblo regresen a sus orígenes y comprendan el periodo y su lugar dentro de él. En su discurso del Día de la Independencia después de la guerra de Yom Kipur, mencionó Amital también la dimensión mesiánica de los difíciles acontecimientos de la guerra relacionándolos con el tema de la Shoá:

*“De hecho en la guerra de Yom Kippur que tuvo lugar este año, nuestros enemigos tuvieron mucho coraje. ¿Cuándo fueron nuestros enemigos tan valientes, cuándo hubo tanto coraje en la mano del enemigo, como en la guerra que acabamos de atravesar? ... Hay situaciones en las que es difícil cantar, pero hay que llegar a la raíz y ver el propósito de Dios en la salvación de su pueblo. Hasta que tengamos la redención y la corrección completa de todo el mundo, habrá personas para quienes la redención no traerá alivio a sus problemas y aflicciones personales... Y oramos para Dios que levante nuestro poderío, porque a veces es humillado. Pero ¿qué significa la petición de levantar el poderío del Mesías? ¿O el Mesías ha llegado, o aún no ha llegado! Y parece decir, que la humillación del Mesías es posible, durante el proceso mesiánico. Una transición de una situación en la que “estás desolado y tu tierra está desolada”, a una situación en la que “tus posesiones serán reclamadas y tu tierra será una bendición” es un movimiento mesiánico, pero si los judíos no ven la salvación de Dios - el poderío del Mesías es humillado... Debemos mirar las profecías y los versículos y buscar el significado de los hechos, y así levantaremos el poderío del Mesías” (Amital, 2022, p.33).*

En estas palabras, Amital enfatiza el hecho de que hay una gran importancia en el significado que el hombre y el pueblo dan a los acontecimientos. Para que los acontecimientos históricos tengan una dimensión mesiánica, es necesario darles tal significado. Según Amital, la conciencia del hombre es de crucial importancia en la configuración de los procesos históricos, y por lo tanto su crítica proviene de la falta de capacidad en esta generación de ver en la realidad y en los eventos que suceden los días mesiánicos. Continúa Amital en su discurso, relacionando también el tema de la Shoá en este enfoque:

*“Los eventos del día de independencia fueron acompañados por la santificación del nombre de Dios. Antes de eso, la nación de Israel fue humillada, 'como una oveja para ser sacrificada en un jubileo'. El mundo declaró que Dios, por así decirlo, no quiere a su pueblo Israel. Por otro lado, cuando el pueblo de Israel tiene el privilegio de arar el reino de Israel en su tierra, de la santificación del gran nombre: “Y crecí y me santifiqué, y fui conocido por muchas naciones, y ellos sabían que yo Yo soy el Señor” (Ezequiel 68:23) La santificación de este nombre fortaleció las almas y los corazones quebrantados que se reunieron. Después de la Shoá llegaron a la tierra de Israel, y la santificación de Su nombre continúa hasta el día de hoy. No puedo venir con reclamos a un público joven, que no sabía lo que es una diáspora y lo que*

*es la Shoá; no saben lo que significa para un judío caminar libre y sin miedo, pero los judíos deberían hacer un esfuerzo para saber esto, para entender lo que significa tener un ejército judío, y todo esto es un trasfondo para esa nueva canción que se debe cantar Una canción que tiene una profundización de la fe, una profundización del entendimiento y una plena identificación de corazón y alma con el claro reconocimiento: Porque Dios quiere a su pueblo, glorificará a los humildes en la salvación” (ibid..34).*

Amital utiliza el período de la Shoá, que simboliza más que cualquier otra cosa la realidad en la que el pueblo judío no tenía la libertad más básica ni la capacidad de poder defenderse. Al realizar esta comparación con aquella terrible época, la gente podrá reconocer y bendecir esta realidad en la que tienen su propio estado y ejército, incluso si es un período que está lejos de ser perfecto. Incluso cuando hay contratiempos y retrasos en el proceso mesiánico, esta no es una razón, según Amital, para no dar gracias y alabanzas por todo lo bueno que podemos vivir en una realidad con la que las generaciones anteriores sólo podían soñar. Como se verá más adelante, este punto de vista de Amital se repetirá cada vez que sucederá algo difícil y traumático en la historia del país. Es natural que, como sobreviviente de la Shoá, Amital pueda poner en proporción cualquier evento trágico que ocurra y, sin embargo, no hace una conexión circunstancial como lo han hecho otros teólogos ortodoxos entre el fenómeno de la Shoá y el fenómeno de la creación y de la existencia del estado judío.

#### **8.4 1982-1990: La Guerra del Líbano y la Retirada de la Península de Sinaí**

A principios de la década de 1980, dos acontecimientos importantes tuvieron lugar en la historia del Estado de Israel: la Primera Guerra del Líbano y la destrucción de los asentamientos israelíes en la península del Sinaí como parte de la Implementación de los acuerdos de paz con Egipto.

Dentro de la sociedad israelí se desarrolló una gran polémica acerca del doloroso precio que el Estado tuvo que pagar por la paz con Egipto, de la destrucción total de aquellos asentamientos y de la retirada israelí de esta gran área, que era casi idéntica en tamaño al área estatal restante. (Una disputa interna israelí similar tuvo lugar unos veinticinco años después, tras la retirada israelí del bloque de asentamientos Katif en la Franja de Gaza y la destrucción de todas las comunidades allí.

La gran mayoría de los líderes de la ortodoxia sionista y sus seguidores estaban en contra de la retirada israelí y resaltaron el hecho de que esto iba en contra de la visión y el propósito del sionismo. Amital, que estaba a favor del acuerdo de paz inclusive con sus consecuencias dolorosas, se dirigió a sus estudiantes en el año 1983, durante la festividad de Janucá (La fiesta de las luces que conmemora la victoria de los macabeos frente los griegos en el siglo II a.c) un año después de la evacuación de los asentamientos, y les dijo:



*“Recientemente se han descubierto matices ideológicos muy peligrosos en el campo sionista ortodoxo. Al enfrentarnos a la evacuación de la península de Sinaí, surgió un dilema difícil: cuando el mandamiento de asentar la Tierra de Israel choca con el gobierno del pueblo de Israel: ¿qué viene antes de qué? He escuchado a líderes en esta corriente que argumentan que el propósito del Estado de Israel es promover el percepto bíblico de asentar la Tierra de Israel. Me quedé asombrado y pregunté si esta afirmación era cierta y presume ser su postura o la continuación del camino del rabino Kook. Ya he dicho en el pasado que el sionismo ortodoxo no está específicamente relacionado con el método de Najmánides con respecto a los mandamientos de establecerse en la Tierra de Israel. El sionismo ortodoxo tiene un significado: Dios está devolviendo al pueblo de Israel a su tierra lo que diferencia nuestro camino del camino del rabino Shaj (1899-2001) Por ejemplo, es la percepción de que el reino de Israel tiene importancia y significado, inclusive si es liderado por personas que no observan los perceptos de la Torá. Una opinión que ve en el mandamiento de 'asentar la tierra es todo lo que cuenta, y la soberanía judía es menospreciada', nos lleva a una ideología ultraortodoxa como la de 'Agudat Israel'. Sin embargo, si esos doscientos años del Reino de Israel fueron significativos, y en memoria de los cuales nuestros sabios establecieron la festividad de Janucá, entonces la reunificación de los exiliados de la diáspora a la tierra prometida, que está sucediendo ante nuestros ojos, no es menos significativo, y es nuestro deber agradecerlo y elogiarlo, incluso en los días en que las cosas no salen según nuestras expectativas” (Amital,2022, p.69-70).*

La importancia de este párrafo está en el hecho que Amital se distingue del resto de los enfoques ortodoxos respecto a la esencia religiosa del Estado de Israel y enfatiza la singularidad de su concepción sobre el tema. En primer lugar, menciona Amital a la corriente de la ortodoxia sionista que enfatiza principalmente un enfoque que ve al estado solo como un medio para cumplir con el percepto religioso del asentamiento en la Tierra de Israel. Para Amital, este enfoque de aquellos que presumen ser los sucesores y visionarios del rabino Kook, en realidad reduce en gran medida la visión de Kook sobre la importancia histórica y teológica del regreso de los judíos a su tierra después de miles de años en que vivieron en el exilio a favor del establecimiento de una entidad nacional judía independiente.

Con el fin de aclarar el peligro de un concepto que ve al sionismo como una herramienta para la realización de un sólo imperativo religioso específico, advierte que, de hecho, esto crea una semejanza con el concepto de la corriente ultraortodoxa, que no ve importancia en el hecho de que el pueblo de Israel haya regresado para controlar su propio destino y ya no dependa de ningún gobierno extranjero. Amital, de hecho, se distingue de los dos extremos de la corriente ortodoxa, y crea una afinidad conceptual entre ellos, ya que lo que tienen en común es la visión que, en el Estado de Israel en sí, no existe santidad ni gran importancia, sino que es simplemente un medio para promover un percepto u otro.

Una década después, Amital escribirá un artículo entero más detallado y profundo dedicado a esta distinción que existe entre su postura acerca del significado espiritual del estado de Israel a las otras posturas dentro de la corriente ortodoxa. Obviamente, gran parte de este artículo se citará y analizará más adelante. En el día de independencia del año 1987 dedicó Amital su discurso a la

realización de una reflexión sobre la brecha que existe entre las expectativas y esperanzas que habían en el momento del establecimiento del Estado de Israel y la medida en que se realizaron en la realidad. Al comienzo de la conversación, distingue entre tres partes del público en términos de sus expectativas sobre el establecimiento del estado y su papel: la parte que pertenece a la corriente que tiene fe en Dios y en su Tora dentro del pueblo de Israel, la parte que no cree en los principios de fe del pueblo judío y la parte que pertenece a los que odian al pueblo de Israel. Con respecto a cada parte del público, pronuncia sus expectativas con las siguientes palabras:

*“Esperábamos grandeza, esperábamos que junto con la redención material vendría también una redención espiritual, esperábamos que se cumpliera en nosotros las palabras del profeta: “Y os arrojaré agua pura, y seréis puros” (Ezequiel 36:25). En este asunto la desilusión es grande; Los pasos son extremadamente lentos y, a veces, no se los ve en absoluto... La expectativa del movimiento sionista junto con los justos de las naciones del mundo era que el Estado de Israel lograría la normalización de la existencia judía en el mundo. Pensaron que el establecimiento del estado resolvería el problema del antisemitismo y el odio a Israel. Esta esperanza también latió en la buena gente de las naciones del mundo, que se unieron para ayudar al pueblo de Israel a convertirse en un pueblo normal. También en este asunto vino la decepción; El antisemitismo sigue existiendo, e incluso el Estado de Israel lo ha incrementado. Y los que odian a Israel, estos no imaginaron que el estado duraría cuarenta años...” (Amital, 2020, p.84).*

Aquí, también, como en su conversación anterior, Amital divide entre tres diferentes posturas ideológicas a cerca del estado judío y sus diferentes expectativas. A diferencia de la conversación anterior aquí, la división se basa en el grado de fe entre los diferentes grupos y en este contexto también se refiere a aquellos que odian a Israel. Amital señala que lo que todos los grupos tienen en común es la sensación de decepción con sus diferentes expectativas. Según la explicación de Amital, las decepciones provienen de una falta de comprensión del significado y el propósito del Estado de Israel. Amital comparte ciertos sentimientos de decepción e incertidumbre que aparentemente prevalecieron en cada parte de la población según la división que creó. Él interpreta esto como algo que parece ser un fenómeno natural que le sucede a las personas a medida que se acercan a los años cuarenta, como es el caso con respecto a los países que se acercan a esta edad.

Amital explica que, así como el pueblo judío es un fenómeno al que no se aplican las leyes de la naturaleza, así también es necesariamente el caso del estado del pueblo judío. Aquellos que esperaban que la existencia misma de un estado-nación para el pueblo judío causaría que este pueblo fuera aceptado en la sociedad de las naciones como iguales, se sintieron decepcionados por el hecho de que no solo no disminuyó el fenómeno del odio a los judíos y el antisemitismo, sino que aumentaron aún más y se dirigieron no solo al pueblo sino también a su estado. Entre los decepcionados por el

establecimiento y la prosperidad del estado judío, también menciona a los que odian a Israel por razones religiosas que existen dentro de la Iglesia cristiana y el Vaticano, como explica a continuación:

*“Fue difícil para la Iglesia Católica reconocer el movimiento sionista, el Estado de Israel y la justicia de su causa, y cualquier progreso en las relaciones diplomáticas con el Vaticano estuvo plagado de dificultades. Ellos entendieron el contenido divino del estado, como está escrito “Porque no por su espada heredaron la tierra, ni los salvó su propio brazo; sino Tu diestra, y Tu brazo, y la luz de Tu rostro, porque los amaste” (Salmos, 44:4). Si fuera un país secular, no les importaría reconocernos, pero entienden el significado religioso del Estado de Israel... Cuando los judíos regresan a su tierra, el significado es: 'Ante el Señor que reina', y los gentiles lo entienden. No nos asombraremos de la vana cháchara de los que hablan de un Estado laico, de los que no comprenden nuestra conexión con la tierra. Tampoco nos asombraremos de aquellos justos que no ven la mano de Dios en todo el proceso... El pueblo de Israel es un pueblo diferente; El Estado de Israel tiene un significado religioso. Los sabios dicen (Talmud, Meguilá 16:1): "Esta nación se asemeja al polvo y se asemeja a las estrellas. Cuando descienden, descienden al polvo, y cuando ascienden, ascienden a las estrellas". Un pueblo que es como las estrellas y un pueblo que es como el polvo no es un fenómeno normal” (Ibid., p.85).*

Por otro lado, incluso aquellos que pertenecían a la corriente que creía en el Dios de Israel y sus enseñanzas, y que esperaban que el establecimiento del estado aumentaría en el mundo general y judío, el sentimiento y el reconocimiento de que estos eran los días del mesías cumpliendo así todas las profecías bíblicas prestamente, sintieron una gran decepción y así lo describe al final de su plática:

*Las expectativas de creyentes que tienen fe también se vieron defraudadas. Esperábamos acercarnos a la redención con grandes pasos, pero no lo conseguimos. Ya hubo un tiempo en el pasado en el que esperaban la redención. Yehuda Halevil escribe (Khuzari, 2, 14), que se suponía que todas las profecías de Isaías se cumplirían durante el período del Segundo Templo, pero no se cumplieron, porque la gente no se levantó 'con un gran deseo'; la mayoría prefirió permanecer bajo la esclavitud, y no querían salir de sus casas. En mayo de 1948 también se abrieron las puertas, y quizás la reacción del pueblo es la explicación de la decepción, que es nuestro destino. Sin embargo, puede haber otra respuesta. Los sabios dicen (Talmud, Sanhedrín, p. 94), que Dios pidió. Hacer al rey Ezequías el Mesías, pero no lo ha hecho, porque no dijo alabanza. Tal vez, no sabíamos cómo alabar a Dios, por todo lo que Él ha hecho con nosotros. Los sabios (Talmud, Avodah Zarah, p.5) dicen que ningún hombre logra comprender la opinión de su rabino hasta los cuarenta años. Quizás en el año cuarenta comprenderemos nuestro 'Rabino', 'El que enseñó Torá a su pueblo Israel', y entenderemos lo que quería de nosotros en el momento del establecimiento del estado” (Amital, 2022, p. 86).*

Amital también menciona que un fenómeno similar ya ha sucedido en el pasado en la historia del pueblo judío, que se ha perdido la oportunidad de redención, y es posible que aún no se haya aprendido la lección que debería haberse aprendido desde entonces, que es acoger y agradecer al liderazgo divino y promoverlo activamente. Es digno de mencionar que esta vez termina Amital sus comentarios más con un signo de interrogación que con un signo de exclamación, como se encuentra

en sus anteriores conversaciones que fueron dirigidas a sus estudiantes en el Día de la Independencia, y con la esperanza de que en el cuadragésimo año de Israel, el Creador del mundo nos aclare el verdadero significado de este momento histórico del establecimiento del Estado de Israel. Amital mencionó también el hecho de que según los sabios, una de las razones por la cual no se reveló al mundo el mesías en la época del rey Ezequías, es que él no ha cantado alabanza de agradecimiento por su salvación y la salvación milagrosa del pueblo.

Una de las controversias que se hizo más fuerte y aguda durante este período fue si los capítulos de alabanza y acción de gracias deberían agregarse a las oraciones del Día de la Independencia. Esta controversia refleja las diferencias de opinión con respecto a la santidad del día y su significado religioso. Parece que a medida que aumentaba la distancia desde el día de la declaración del estado y las victorias en la Guerra de la Independencia y la Guerra de los Seis Días, surgieron más y más signos de interrogación con respecto a la visión de estos eventos como el cumplimiento de las profecías de redención que aparecen en la Biblia.

Este es el trasfondo de los siguientes comentarios del rabino Amital dichos en la yeshivá, en la conmemoración del 35º aniversario de la Independencia de Israel (en el mes de mayo de 1983):

*“Pues Yo os tomaré de entre las naciones, y os recogeré de todas las tierras, y os traeré a vuestra (propia) tierra. Y habitaréis en la tierra que di a vuestros padres, y vosotros seréis Mi pueblo, y Yo seré vuestro Dios’ (Ezequiel 36:24, 28) Hay quienes no ven el cumplimiento de esta profecía en lo que sucedió en 14 de Mayo de 1948 (La creación del estado de Israel)...Sólo el reconocimiento de que este día representa todo lo que estaba escrito en la profecía, que describe un gran proceso de levantamiento del pueblo, junto con y “Yo seré vuestro Dios”, justifica la recitación de la alabanza en este día. Aquellos que ven el surgimiento del Estado de Israel como un intento de asegurar la existencia judía y nada más, aquellos que no aceptan el vínculo con las palabras de esta profecía, deben enfrentar muchas dificultades e innumerablesperplejidades. Solo aquellos que ven el surgimiento del estado como parte de un largo procesopueden agradecer y cantar a Dios... El significado original y natural del Día de la Independencia se está volviendo cada vez más borroso. Entre los judíos seculares el día de Independencia se transformó en día festejado a través de la salida a la naturaleza para realizarpaseos y picnics” (Amital,2022, p.61)*

Mas de treinta años después de la primera conmemoración de la independencia del estado judío, existen todavía signos de interrogación sobre el contenido central y el significado religioso y teológico que deben agregarse a este día festivo en el calendario hebreo, como lo plantea Amital en sus palabras, que: *“El significado original y natural del Día de la Independencia se está volviendo cada vez más borroso”*. Amital desea presentar en esta platica su opinión única sobre la cuestión del mensaje principal que debe enfatizarse en este día, que también justificará la adición de la recitación de alabanza en la oración del día. Amital expresa la singularidad de su enfoque en el hecho que menciona las dos

principales formas que existen de celebrar esta fecha: Aquellos que por un lado conmemoran a través de realizar paseos y picnics sin atribuirle significados espirituales especiales, y por el otro lado aquellos que enfatizan solamente el significado de la reposición de la tierra prometida:

*“Los judíos creyentes ven este día como la fiesta de la Tierra de Israel, sin embargo, en mi opinión, aún no hemos profundizado en el significado del día. Tres mensajes salieron al mundo en esta fecha: El mensaje del Pueblo, El mensaje de la Tierra Y el mensaje de la eternidad de Israel. El mensaje del pueblo: por primera vez después de dos mil años, el pueblo sentado en Sion se llama 'Congregación'. Esta es la voz de la libertad en su sentido pleno, que recuerda el surgimiento del reino de Israel. El mensaje de la tierra: la tierra de Israel, o al menos partes de ella, volvieron a ser propiedad del pueblo de Israel, y no se trata solo de abrir las puertas de la tierra bajo la autoridad de las naciones, como en los días de Ciro; Esta vez las naciones reconocieron que la Tierra de Israel pertenece a todo judío, sin importar quién sea, y puede regresar a ella en cualquier momento, a su hogar desde tiempos inmemoriales. El mensaje de la eternidad de Israel - toca el mundo entero. Desde tiempos inmemoriales ha habido gentiles en todo el mundo, que soñaban que 'El nombre de Israel no será recordado más' (Salmo 53:5), y esto casi se hizo realidad después de la destrucción en Europa. Entonces, con la proclamación del estado, vino el gran susto: La eternidad de Israel se puso de pie y se sacudió: 'Aunque el justo cayere siete veces, él se levantará' (Proverbios 24:16). En otras palabras – ha llegado una nueva era: La era de la santificación del nombre de Dios” (Ibid.,62).*

Amital propone atribuir al evento del establecimiento del estado judío un significado histórico y teológico que, de hecho, comienza una nueva era en la historia del pueblo judío y del mundo, a la que él llama la "Era de la santificación del nombre de Dios". Esta era, según Amital, incluye la comprensión y aceptación de las naciones de la legitimidad que la tierra prometida pertenece al pueblo judío y el hecho que este pueblo es invencible y eterno, como se ha demostrado especialmente después de la Shoá y la creación del estado de Israel. A continuación de este discurso, se refiere Amital directamente al tema de la Shoá en relación con el significado que se debe atribuir al hecho de la creación del estado de Israel:

*“Por primera vez desde la destrucción del Segundo Templo, Dios puso el destino del pueblo en sus manos... Y de hecho, el pueblo de Israel tomó su destino en sus propias manos y decidió: independencia! Aquí también es donde surgió la controversia sobre si decir la plegaria de 'Hallel' (Rezo de alabanza) con o sin bendición... Y después surgió una nueva generación; generación que nació dentro de la libertad, una generación que no supo y no sintió la limitación de los pasos del pueblo judío; Esta generación buscó encontrar un contenido para el día de independencia y lo convierto en el día de la tierra. También hay que recordar otra cosa; Tras la ruptura de la arraigada continuidad judía de la nación después de la Shoá, la nueva generación carece de las raíces de las que sorbieron sus antepasados, comenzó a reexaminar todo, por un infortunado sentimiento de inseguridad ... Cuando me preguntó un estudiante, si es posible fundamentar el sionismo sin tener que relacionarlo con el deber religioso práctico de habitar en la tierra santa le respondí que el asunto debe anclarse en la base más amplia posible. Así de cierto es también con respecto al sionismo: es una cuestión de fe, y la respuesta no debe*

*basarse en un método halájico práctico de una forma u otra. "¿No ves", pregunté, "que Dios está guiando al pueblo de Israel a su tierra? ¿No notas la mano de Dios? ¿La Providencia? Somos sionistas, porque creemos que Dios está trayendo a Israel a la tierra de Israel para reinstaurar el reinado de Israel...(Ibid.).*

En este párrafo Amital argumenta que la cuestión de si se debe de agregar la plegaria de alabanza a la oración en el Día de la Independencia es el resultado directo del debilitamiento del sentido de seguridad espiritual, causado por el fenómeno de la Shoá que sufrió el pueblo judío. Como se puede ver repetidamente, Amital Tiende a mencionar el fenómeno de la Shoá en el contexto de la creación del Estado de Israel, sólo en el contexto del daño cognitivo y espiritual que la Shoá causó al pueblo judío, por lo cual es incapaz de evaluar correctamente el significado espiritual y teológico del establecimiento del Estado y su existencia.

Como prueba de la naturaleza problemática de la falta de conciencia y gratitud de esta generación que no entiende cuán grande es el milagro de la existencia de un estado judío en la Tierra de Israel, Amital cita una conversación que tuvo lugar entre dos de sus estudiantes:

*"Hace poco tiempo fui testigo de un diálogo entre dos jóvenes estudiosos. Uno le preguntó a su amigo, que está conectado en corazón y alma con esta región, a Gush Etzion: "Si te preguntarían en mayo de 1948, ¿desearías quedarte y vivir en Kfar Etzion bajo el dominio árabe, o mudarte a los territorios del estado judío que acaba de declarar su independencia, ¿qué Respuesta darías?" El amigo atormentado, frotaba la mente y luego admitió que estaba avergonzado, ya que le parecía de no tener la fuerza seguir siendo judío en Kfar Etzion, y no vivir en un estado judío. Me paré y pensé: ¡Señor del mundo! Durante años, Dios nos ha estado dando un regalo precioso como este: ¡libertad! y aun así, hay judíos que testifican que si estuvieran en una posición valiosa y digna, ¡renunciarían a este don?! En uno de los momentos más difíciles en la historia de la población judía en Israel, cuando los alemanes se acercaban a la Tierra de Israel, dijo el rabino Herzog (1888-1959, Segundo gran rabino de Israel, después del fallecimiento del gran rabino Kook) que no habrá una tercera destrucción, sin que haya alguna fuente talmúdica ni verso bíblico para fundamentar esta exclamación. Este es el comienzo, que su fin es la redención eterna" (Ibid.).*

Esta confusión espiritual del pueblo causada principalmente después de la Shoá se fortalece aún más tras los eventos traumáticos que ocurren al joven estado como los son las guerras, los retrocesos y las crisis. Al compartir su opinión sobre la discusión que surgió entre sus alumnos si es preferible continuar y vivir en la tierra santa sin estar bajo dominio judío o mudarse a aquellos territorios que su forman parte del estado judío soberano, Amital siembra las semillas para su concepto político que tomará forma en los próximos años, según el cual es legítimo considerar la posible retirada de los territorios que están en disputa. Sin embargo, su visión se mantiene optimista, tal como se refleja en la cita rabínica que decidió citar al final del discurso, que no habrá una tercera destrucción, como ha

ocurrido en el pasado, en la destrucción del primer templo y exilio en la época del imperio de Babilonia, y la destrucción del segundo templo y el último exilio en la época del imperio romano.

Vale la pena señalar que, aunque sobre estos dos fenómenos históricos, la Shoá y la creación del estado judío, Amital utiliza la misma expresión que describe la intervención divina de: “He visto la mano de Dios”, niega de ver cualquier conexión teológica circunstancial entre ellos. También en este discurso, Amital propone introducir un contenido espiritual y religioso en el concepto del sionismo con una orientación teológica y meta-histórica que ve el regreso del pueblo judío a su tierra como parte de un proceso Divino e histórico, como se refleja las siguientes palabras que dijo en mayo de 1984:

*“Debemos saber que la existencia judía en el mundo no es algo obvio, según todas las leyes de la historia, el pueblo de Israel no debería de existir, como no ha existido ninguna otra nación desde los tiempos de la Biblia hasta hoy. Nuestra existencia va en contra de las leyes de la historia. El regreso del pueblo de Israel a su tierra después de dos mil años es un absurdo histórico. Si miramos la realidad de nuestra vida bajo esa luz, si adoptamos una visión integral y profunda, nuestro corazón se despertará para cantar milagros que suceden 'en la noche', aun cuando no todo esté claro para nosotros, aun cuando las cosas no van bien, e incluso cuando nos parece que van en retroceso” (Ibid., p.67).*

En mi opinión, se puede ver muy claramente cómo estos dos períodos, la década después de la Guerra de Yom Kippur y la década posterior a la Primera Guerra del Líbano con sus duras consecuencias, tanto a nivel nacional como a nivel del entorno cercano de Amital, en el que su yeshivá perdió un número significativo de estudiantes, influyeron decisivamente en su decisión de enfatizar más que cualquier otra cosa la visión compleja y no concluyente del significado espiritual del Estado de Israel. Después de los eventos traumáticos de estas dos décadas, Amital eligió conscientemente diferenciarse del resto del liderazgo sionista ortodoxo e incluso criticarlo en los términos más enérgicos posibles, y por lo tanto, en mi opinión, afectó significativamente su capacidad para influir en el público sionista ortodoxo en general.

A partir de entonces, Amital enfatizó su visión crítica de la realidad y del liderazgo del sionismo ortodoxo, hasta el punto de decidir entrar activamente en la vida política, como sucedió en la década siguiente.

## **8.5 1990-1998: La Emigración Masiva de la URSS, los Acuerdos de Oslo, el Asesinato de Rabin y el Nombramiento de Amital como ministro**

Los cambios dramáticos que tuvieron lugar en la Unión Soviética a fines de la década de 1980 y principios de la década de 1990 durante el gobierno liberal de Gorbachov (1931-2022, presidente de

la Unión Soviética entre los años 1985-1991) fueron muy significativos en la historia del Estado de Israel, ya que la apertura de las puertas a la emigración permitió la llegada de alrededor de un millón de judíos en un periodo muy corto. Es difícil pensar en otro ejemplo en la historia moderna de un país muy pequeño, tanto en su territorio como en el número de sus habitantes, que sea capaz de prepararse para la absorción de más de veinte por ciento de su población, en un periodo tan corto de tiempo. La llegada masiva de cientos de miles de judíos que fueron separados de su cultura judía y de la conexión con el Estado de Israel debido al régimen comunista, inculcó en los corazones de muchos el sentimiento de que este era el cumplimiento de la visión de los profetas de la reunificación de los exiliados de los cuatro rincones del país como uno de los signos de la redención.

El profeta Isaías, por ejemplo, profetizó que los hijos de Israel regresarían a su tierra prometida precisamente del norte, como está escrito:

*“Diré al norte: "¡iba acá!" Y al sur: "¡No detengas! Trae a Mis hijos de lejos, y a Mis hijas desde los fines de la tierra” (Isaías,43:6).*

Estos acontecimientos sirvieron como trasfondo para la plática que Amital impartió a sus estudiantes el Día de la Independencia de 1990:

*“La conexión renovada del pueblo de Israel con la Tierra de Israel se creó a través del Estado de Israel. ¿Como sucedió esto? La independencia de otras naciones se logró después de una larga estadía en una tierra, cuando estaban esclavizados por un dominio extranjero, y cuando ganaron suficiente fuerza, exigieron la independencia y estaban listos para luchar por ella. Por otro lado, en la nación de Israel, la independencia fue establecida para personas que no vivían en la tierra de Israel. El 14 de mayo de 1948, el día de la proclamación de la independencia, los judíos eran menos de un tercio de los habitantes de la tierra” (Amital,2022, p.95)*

En esta conversación, Amital presenta una de las distinciones que existen entre la independencia de los estados de otras naciones y la independencia del Estado de Israel. Mientras que la declaración de independencia de los otros países está destinada a los residentes que residen en esos países, la declaración de independencia del Estado de Israel está destinada a todo el pueblo judío, que en ese momento vivía en su gran mayoría en diferentes países del mundo. Amital ve esto como otro ejemplo del hecho de que los acontecimientos históricos que tienen lugar para el pueblo judío durante el siglo XX son, de hecho, la realización de lo escrito hace miles de años en las Sagradas Escrituras:

*“Era la independencia para el pueblo que su mayor parte no reside en su tierra, como una repetición de la situación en el tiempo de la promesa de Dios a Abraham: “A ti te daré la tierra de Knaan, la porción de vuestra herencia; cuando erais hombres pocos en número, muy pocos,*



*y extranjeros en ella” (Crónicas 1,16:19). La declaración de Balfour hablaba de un hogar nacional para los judíos de todo el mundo y no sólo para aquellos que vivían en la Tierra de Israel. La resolución de las Naciones Unidas habla sobre la independencia de los judíos que vivían en el extranjero... ¿No vemos la mano de Dios, cuando se crea la conexión entre el pueblo y la tierra antes de que lleguen a la tierra, y llega el avivamiento para que los judíos puedan venir a la tierra? El primer paso que se dio para establecer el estado fue la apertura de las puertas del país a la libre inmigración. Quien busca la dimensión sobrenatural en el surgimiento del Estado de Israel, la encuentra en el regreso a la situación de “Cuando erais hombres pocos en número, muy pocos, y extranjeros en ella”. Para nuestra consternación, la continuación del versículo aún no ha tenido lugar en nosotros: “No permitió que hombre alguno les hiciese agravio...No toquéis a Mis ungidos, y a Mis profetas no hagáis mal” (ibid., 22-22) . Desafortunadamente, fuimos robados, asaltados, matados y asesinados. Esta es la razón por la cual las celebraciones de la independencia de todos los gentiles no son lo mismo que la celebración de la independencia del Estado de Israel; Debemos ver la mano de Dios en los acontecimientos. Aunque tuvimos que usar la espada, debemos darnos cuenta de que “No por su espada heredaron la tierra, ni los salvó su propio brazo; sino Tu diestra, y Tu brazo, y la luz de Tu rostro, porque los amaste (Salmos 34:4) ...El estado fue creado para que los judíos pudieran emigrar a él” (Ibid.,p.96).*

La promesa Divina a los patriarcas de la nación sobre la herencia de la tierra se dio cuando la mayoría del pueblo aún no se había establecido en ella, sino que vivía en el exilio precisamente como lo estaba en el momento de la declaración de la independencia del estado de Israel. En este sentido la función del estado judío según Amital, es fortalecer y establecer el vínculo renovado entre el pueblo de Israel y su tierra. El señala que también todos los acontecimientos históricos que precedieron y condujeron al establecimiento del Estado judío, como la Declaración Balfour y *la resolución de las Naciones Unidas*, se referían al derecho fundamental de todos los judíos que, por supuesto, en aquel entonces vivían en su gran mayoría en todos los países del mundo, a volver y vivir en la Tierra de Israel y establecerse ahí. También menciona el período de la Shoá, con el contexto esta vez de la necesidad de ayudar a todos los judíos que quieren venir a Israel desde la Unión Soviética, en diferencia a lo que sucedió en aquel entonces, cuando los judíos estadounidenses y el liderazgo judío que estaba en la tierra de Israel estaban menos preocupados por esto; también enfatiza el hecho de que este es un evento divino y milagroso, especialmente a la luz del hecho de que las cosas suceden durante el período de ataques terroristas que tienen lugar como parte de la intifada:

*“Estamos ante un inaudito fenómeno histórico. Un millón de hermanos perdidos regresaron al judaísmo. y quiere emigrar a Israel. Lllaman a las puertas y no hacemos nada. No se construyó otra casa para ellos, no se construyó una fábrica para ellos. ¡Después de todo, el país se estableció para que los judíos emigren a Israel! Y no más; pero algunos están haciendo acciones que inquietan a Europa. Todavía no nos hemos recuperado del trauma causado por el comportamiento de la dirección de la judería en la tierra de Israel y la judería americana durante la Shoá, que prefirió no hacer ruido sobre lo que estaba pasando en Europa... El Todopoderoso nos cuida, el país florece y prospera. Incluso en el tercer año de la Intifada,*

*agradeceremos al Todopoderoso, "por tus milagros que están con nosotros todos los días, y por tus maravillas y tu bondad, que en todas horas de la tarde, la mañana y el mediodía". Oremos a Dios, que nos dé sabiduría para hacer lo que nos corresponde, que sepamos lo que los emigrantes nos dan a nosotros y al estado, y no solo lo que el estado aporta a ellos, que sepamos lo que Nos corresponde a nosotros como miembros de la Yeshivá decirles, quienes tuvieron grandes ancestros: Abraham Yitzchak y Jacob David y Shlomo, contarles la historia del pueblo de Israel, para que se identifiquen con ella y se sientan orgullosos de ser judíos" (Ibid., p. 97-98).*

A diferencia de sus anteriores pláticas en las que Amital enfatizó la dimensión espiritual y moral del Estado de Israel, en esta conversación se conforma solo con ver la dimensión pragmática del Estado como un lugar para el asentamiento de todos los judíos que desean hacerlo, y en este sentido ha vuelto al concepto principal del sionismo de Hertzl, con el que se identificó menos en el pasado. Una posible explicación para este cambio de énfasis es que sirve como respuesta adecuada a la realidad del gran potencial de la llegada de millones de judíos que fueron encerrados detrás de las puertas de la Unión Soviética e impedidos de abandonarla en favor de emigrar a la tierra de Israel.

El enfoque de Amital en el aspecto realista de la función del Estado de Israel, se reflejó también en la plática que impartió dos años después, el Día de la Independencia de mayo de 1992. En esta plática, Amital busca distinguir entre las concepciones mesiánicas místicas que se distancian de lo que está sucediendo en la realidad, a su propia comprensión de lo que es el mesianismo, basándose como lo interpreto Maimónides. En esta distinción, Amital refuerza la diferenciación de su propia concepción sobre el establecimiento del Estado de Israel y los eventos posteriores a este acontecimiento, en comparación con las otras concepciones dentro del marco ortodoxo, que él percibe como mesiánicos y apartados de la realidad. Estas eran sus palabras en aquella plática:

*"Podemos hablar del Día de la Independencia en la dimensión existencial simple, y podemos hablar en el ámbito del cumplimiento de la visión profética. La dimensión existencial simple corresponde al concepto sionista de Herzl, que vio en el estado de Israel un lugar de refugio para el pueblo perseguido. Después de dos mil años de deambular y depender de otros, Israel tiene su destino en sus propias manos, por así decirlo, y enfrenta problemas que no existían desde hace miles de años: problemas militares y de seguridad, de diplomacia mundial, de minorías que viven dentro de él, y otras cuestiones de este tipo. Si creemos y atribuimos a la suprema providencia lo que nos pasa, nuestro corazón se llena de alabanza y acción de gracias a Dios por la gran salvación que entonces fue y por lo que ha continuado desde entonces hasta el día de hoy" ((Amital,2022, p.99).*

También en esta conversación, Amital menciona los eventos de la Shoá en el contexto de la profanación del nombre de Dios que produjo, en contraste al fenómeno de santificación de Dios que causó al establecimiento del estado judío, pero elige concentrarse al final en advertir sobre el peligro

que puede ocurrir después de esta aguda transición histórica de un brote de sentimientos mesiánicos y místicos:

*“Obviamente, a esto se agrega un significado especial, cuando miramos el corto tiempo entre la Shoá y la resurrección. Después de la profanación del nombre de Dios en la Shoá, durante el cual parecía que Dios abandonó a su pueblo, la gran santificación del nombre de Dios vino en el establecimiento del estado. Sin embargo, existe una dimensión adicional, la dimensión profética. Los profetas hablan en voz alta sobre el regreso a Sión. Es posible ver en el regreso a Sión y el proceso histórico del establecimiento del estado, de lo que sucedió antes y después, el cumplimiento de la visión profética del regreso a Sión...Y si el establecimiento del estado debe verse como parte del proceso de redención de Israel, no es importante y no importa si el proceso durará décadas o más. Y si el establecimiento del estado está relacionado con el cumplimiento de la visión profética del regreso a Sión, es imposible no conectarlos con la redención general de Israel. Para ser extremadamente cuidadoso, es necesario tener una visión amplia y de todo el significado de la redención de Israel en su alcance universal, histórico y metahistórico. Sin una comprensión integral del tema del mesianismo, si el mesianismo se percibe en una estrecha manera, las cosas pueden deslizarse hacia la primitividad y la vulgaridad, y pueden conducir, Dios no quiera, a la fiereza de los pasos de nuestro mesías. También deberíamos hablar de la ascensión espiritual y de la certeza en la incertidumbre...”* (Ibid., p.99).

Amital señala aquí que existen en realidad dos maneras de examinar el lugar del Estado de Israel en la historia judía. Una manera es la estrecha perspectiva histórica que ve al Estado como una solución pragmática y práctica al problema del pueblo judío que vive una vida errante y permanece indefenso y perseguido. Este ha sido el camino de Herzl y el sionismo pragmático.

La segunda vía es a través de una amplia y profunda visión y meta histórica, que ve el establecimiento del Estado de Israel como parte del cumplimiento de la profecía bíblica sobre el regreso del pueblo del exilio a su tierra, constituyendo así el comienzo del tan esperado y eterno proceso de redención. Al ir por el segundo camino, ya que se está hablando de temas como el proceso de redención, el cumplimiento de las profecías bíblicas, etc., Amital explica que existe una necesidad real de esclarecer y señalar cuál es la concepción verdadera y correcta del judaísmo en todos los asuntos del mesianismo. Los siguientes comentarios de Amital brindan una oportunidad única para aclarar y analizar su concepción personal sobre el tema del mesianismo:

*“Hablemos un poco sobre el peligro de la vulgaridad. En mi camino a la Yeshivá todas las mañanas, me encuentro con letreros que anuncian: "Prepárense para la venida del Mesías", hay muchas razones por las que no veo con buenos ojos estos letreros; No es así como imaginé la venida del Mesías en mi infancia. El concepto de Mesías que prevalece hoy no es el mismo que fue aceptado a lo largo de las generaciones. Las masas saben que el mesías es algo místico, que resolverá los problemas del mundo, que traerá el bien al mundo, pero la mayoría de la gente no tiene idea de qué es exactamente. De repente, toda la gran idea del mesianismo...se reduce a la existencia de un justo en Brooklyn, que se convertirá en ángel, vivirá para siempre y se convertirá en el Mesías. esto es en mi opinión vulgar y primitivo...”* (Ibid., p.100).

Amital sintió la necesidad de tratar este tema de definir el mesianismo en la concepción judía, por el fortalecimiento de los fundamentos mesiánicos entre algunas de las corrientes dentro del judaísmo ortodoxo. En sus comentarios, se refiere a corrientes jasídicas como 'Lubavitch' y a una parte central del sionismo religioso, que interpreta todo desde una clara perspectiva mesiánica. Lo que ambos tienen en común, según Amital, es que ignoran los hechos de la realidad y este es el principal peligro inherente a ellos. Amital se apoya en las palabras de Maimónides, para explicar que, en el judaísmo, incluso cuando se trata del fenómeno del Mesías, es necesario relacionarse con lo que está sucediendo en la realidad y no desconectarse hacia algún mundo utópico e irreal. Maimónides, como representante más prominente de la concepción racionalista en la filosofía judía, también expresa esto en el tema de la esencia del Mesías y su época. Él no vio el fenómeno de la llegada del Mesías y su época como un fenómeno místico con cambios dramáticos que ocurrirán en las leyes de la naturaleza o en la naturaleza del ser humano, sino más principalmente como un cambio geopolítico durante el cual el pueblo de Israel ya no será esclavizado a otras naciones, sino que obtendrá independencia política y espiritual en su propia tierra. Maimónides prueba este concepto por el hecho de que incluso en el contexto del concepto del Mesías, las condiciones para identificarlo dependen enteramente de los eventos que suceden en la realidad y no de su capacidad para generar fenómenos sobrenaturales. Al igual que con muchos otros temas filosóficos y conceptuales, Amital sigue el enfoque de Maimónides y lo ve como el representante del auténtico enfoque judío. Es importante para él enfatizar esto, especialmente a la luz de la aparición de actitudes mesiánicas extremas dentro de la corriente ortodoxa, las que él considera como “vulgar y primitivo”, ya que como se dijo anteriormente, prefieren ignorar lo que está sucediendo en la realidad y basarse solo en lo que está escrito en las fuentes escritas hace miles de años:

*“Hemos escuchado hablar del 'inicio de la redención ' del gran Rabino Kook, pero cuán grande es la distancia entre sus palabras y lo que se escucha hoy. Quisiera enfatizar la parte central de la ascensión espiritual en la visión mesiánica. Permítanme leerles las palabras del Maimónides acerca del Mesías. Incluso si no están de acuerdo con mis palabras, les recomiendo escuchar las palabras de Maimónides: “Y que no se os ocurra que el Mesías debe hacer señales y prodigios, y renovar cosas en el mundo, o resucitar a los muertos y similares cosas. Este no es el caso... Y si un rey de la Casa de David estudia la Torá y se involucra en los perceptos... y suscita a todo Israel a seguirla y fortalecerla... entonces es seguro que él es el Mesías, si lo hace y tiene éxito, y conquista todas las naciones a su alrededor, y construye un templo en su lugar, y reúne a los rechazados de Israel, entonces este es el Mesías seguro. Y si no lo ha logrado, o si lo matan, es sabido que este no es él quien la Torá ha prometido...” (Maimónides, Leyes de Reyes.11:3)... Como vimos en las palabras de Maimónides, es imposible saber si el Mesías es real, hasta que ocurran todas las cosas que se supone que sucederán en los días del Mesías. Incluso Rabí Akiva y sus amigos afirmaron identificar al*

*Mesías, y su error solo les quedó claro con la muerte de Bar Kochba ... De igual manera, no podemos saber con certeza si el mesianismo es un mesianismo real. Hemos aprendido que, aunque nos parezca que este es el verdadero mesianismo, no podemos saber que este es realmente la situación de las cosas, hasta que el proceso se complete por completo” (Ibid.,p.101).*

Amital enfatiza el gran peligro de que cuando uno ignora lo que está sucediendo en la realidad, puede llegar a graves errores en la interpretación de los acontecimientos históricos como en realidad ha pasado con grandes líderes, como por ejemplo el más grande de los grandes sabios del Talmud , Rabbi Akiva Ben Yosef (50-135 e.c) , que identificaron a alguien que luchó valientemente contra los romanos, como el Mesías, lo que resultó ser un grave error histórico; En este contexto, Amital señala que incluso varios líderes religiosos en el siglo 19 hablaron enfática y optimistamente de que el proceso de diferentes olas de inmigración judía a la Tierra de Israel era de hecho una prueba del comienzo de la época de redención; pero si hubieran sabido que unas décadas más tarde había ocurrido la Shoá, probablemente se habrían expresado de una manera diferente. Amital, como de costumbre, sale en contra de cualquiera que pretenda saber con certeza cuál es el plan divino, y parece que incluso se ha ofendido personalmente al ser comentado que este grado de precaución suyo, revela en realidad un defecto en su grado de fe. El Interpreta el extremismo religioso mesiánico que existe entre una parte significativa del público sionista ortodoxo como una respuesta a varios eventos difíciles que sucedieron en el país durante esos años.

*“Por otro lado, hay dos señales... La mayoría de las cosas que dijo el difunto rabino Kook sobre el comienzo de la redención fueron sobre el avivamiento espiritual. Hoy en día, los rabinos emiten proclamas y lecturas, y en ellas no se menciona el problema espiritual de la generación. ¿Cómo podemos hablar de mesianismo, cuando vemos lo que está pasando hoy en día?... Me gustaría enfatizar otro punto con respecto al mesianismo... El rabino Eliyahu Gutmacher, un estudiante del rabino Akiva Iger (1761 – 1837), escribió, que si hay ciento ochenta familias en la Tierra de Israel que trabajan la tierra, entonces este es el comienzo de la redención. Después de todas estas cosas, sucedió la Shoá. ¿Cómo puede la redención coexistir con la Shoá?” Es posible que se hayan equivocado, como se equivocó Rabi Akiva; Es posible que Dios haya cambiado Su plan, y es posible que aún estemos avanzando hacia la redención, pero dentro del proceso, todavía puede haber dificultades graves y difíciles. Es imposible decir con certeza que estamos en medio de la generación del Mesías, ignorando todo lo que vemos a nuestro alrededor y sin considerar nada... Y hoy hay quienes hacen ciertas determinaciones sobre este asunto, sin considerar la realidad... Antes de la retirada del Sinái dije que quien dice que no habrá retirada es un falso mesiánico; No tenemos profeta hoy. Según la Halajá, todo debe tenerse en cuenta. Como evaluación política, tal declaración es legítima. Pero decir lo que dijeron de mí, que el rabino Amital tiene 'debilidad en la fe', eso es falso mesianismo... Si no podemos comprender el significado espiritual completo de la venida del Mesías y su conexión con el surgimiento del Estado de Israel, es mejor que nos concentremos en el aspecto terrenal del surgimiento del Estado, en el que también hay razón*

*suficiente. para dar gracias y alabar a Dios, y más aún si vemos esto es a la luz de la visión mesiánica” (Ibid., p.104-105).*

. Un producto de este grado de precaución suya se refleja en su declaración, de que es aconsejable concentrarse más en cosas que son incuestionables con respecto al lugar histórico y teológico del Estado de Israel; como por ejemplo el hecho de que sirve como hogar y lugar de refugio para los judíos del mundo. Entre los incidentes más graves que tuvieron lugar en Israel en aquel momento se encuentran los ataques terroristas que se extendieron por todo el país, después de los Acuerdos de Oslo, y que cobraron la vida de cientos de civiles israelíes.

Amital cita aquí las acusaciones hechas sobre él por muchos de los líderes del sionismo ortodoxo, que debido a sus posiciones moderadas, que debilita la fe de los habitantes del país. Más adelante en la investigación, habrá una referencia detallada y profunda a las duras críticas expresadas contra él y las circunstancias que produjeron estas críticas.

Este período difícil hizo dificultoso para muchos celebrar y regocijarse en el Día de la Independencia, y a la luz de esto, Amital dio los siguientes comentarios en su conversación en el Día de la Independencia del año 1995:

*“Este es el cuadragésimo séptimo año que estoy impartiendo una plática en el Día de la Independencia. Hemos tenido en el país luchas diferentes y diversas a lo largo de los años. En el pasado tuve que tratar, abierta o implícitamente, con los ultraortodoxos que sacan a Dios de la historia y atribuyen todo lo sucedido a Ben-Gurion. Tuve que tratar con la corriente de pensamiento del profesor Leibovitch, quien, como los ultra -ortodoxos, también sacó a Dios de la historia. Tuve que lidiar con el orgullo nacional, que expresaba el pensamiento: “Mi fuerza y el poder de mi mano me hizo esta riqueza” (Deuteronomio 8:17), y también tuve que lidiar con estados de ánimo deprimidos. Tres veces sentí la necesidad de tratar con personas que dudaban de la necesidad y obligación de celebrar el Día de la Independencia: • La primera vez - después del retiro del Sinaí, cuando en algunas sinagogas cantaban la plegaria festiva al son del lamento de la destrucción del templo; • La segunda vez - con el comienzo de la intifada, cuando la seguridad personal se resquebrajó y parecía que nuestro control sobre partes de la Tierra de Israel estaba en peligro; • La tercera vez: después del acuerdo de Oslo, cuando importantes rabinos dijeron que por la situación que se produjo, no hay razón para celebrar el Día de la Independencia. Después de estos tres eventos, sentí la necesidad de lidiar con este tipo de opinión epicúrea, aunque no hablara de ello abiertamente” (Amital,2022,p.121).*

Estas palabras de Amital ilustran claramente cuán consciente era de los mensajes que eligió transmitir a sus estudiantes y oyentes en las pláticas que impartió durante el Día de la Independencia de cada año, y cuán importante era para él ser preciso en los mensajes que serían relevantes y significativos de acuerdo con los eventos y estados de ánimo de cada período. Entre los objetivos educativos que lo guiaron durante estas pláticas, él señala la necesidad de enfatizar la intervención de Dios en el fenómeno milagroso y redentor del establecimiento del estado, en oposición a otras

concepciones que dominaron otras corrientes judías, así como la necesidad de poder y saber regocijarse y agradecer incluso cuando la realidad en el país es a veces muy compleja e incluso difícil; Incluso detalla aquellos momentos en que se vio obligado a enfatizar este punto en el pasado, después de eventos que bajaron la moral nacional que se expresó, entre otras cosas, en la falta de deseo de celebrar y regocijarse en el Día de la Independencia y de decir las oraciones de alabanza:

*“Pero incluso si hay ahora en el público más esperanza, todavía existe un problema fundamental. Desafortunadamente, muchos comparan nuestro día de la independencia con los días de la independencia de otros países y le agregan un contenido religioso, halájicamente (es decir según el cuerpo colectivo de reglas religiosas). Hoy, todo se mide a la luz de los criterios halájicos... Más allá de la ley - no hay nada. ¿Y qué significa el Día de la Independencia para ellos? La capacidad de cumplir con el precepto de establecerse en la Tierra de Israel. ¿Y cómo, según...Día de la Independencia es significativo, porque en este día el derecho a cumplir con el precepto de colonizar la tierra pasó a nuestras manos; Y aquí es cuando el hijo pregunta: ¿Es posible hacer un día festivo en cualquier día en el que podamos cumplir con este precepto, y es que no existe nada especial en la esencia misma del Día de la Independencia? Según la postura que lo único que cuenta es la Halaja, ¿se ha olvidado el precepto de “Consagrados! habréis de ser” (Levítico, 19:2); La ética y el humanismo son considerados como un invento de los 'intelectuales iluminados'. Para ellos, el precepto de amaras a tu prójimo como a ti mismo es válido solo hacia los judíos. Sin embargo, nosotros creemos que donde termina la Halajá, comienza el mandamiento de “Consagrados! habréis de ser”, y el mandamiento de “Habrás de hacer lo recto y lo bueno” (Deuteronomio, 6:18). La halajá, en la que estos mandamientos no se expresan, es una halajá distorsionada. La grandeza y exaltación revolucionaria e histórica que pasó sobre el pueblo de Israel, el cambio que tuvo lugar con el regreso a Sión no tiene sentido a sus ojos. En su opinión, solamente si existe una ley como el asentamiento en la tierra de Israel, estos eventos tienen un significado religioso. Para nuestro gran pesar, muchos de los que lo toman, llevan el nombre de Rabino Kook. Rabino Kook, más que cualquier otro pensador, enfatiza el precepto de “Consagrados! habréis de ser” (ibid., p.122).*

Amital reitera su oposición a aquellos enfoques que ven la importancia religiosa de establecer el estado, solo en la capacidad de poder cumplir el mandamiento de asentarse en la tierra y establecerse en ella. Él identifica estos enfoques como aquellos que también niegan los principios morales generales de la Torá que según él son los principios más importantes y categóricos. Él está muy preocupado por el hecho de que supuestamente ellos se basan en la cosmovisión del Rabino Kook, cuando, según su perspectiva, quien sostiene la opinión y enfoque de Kook es en realidad él y todos los que ponen los valores éticos y morales en el centro de su pensamiento. También en esta conversación del Día de la Independencia, Amital menciona el tema de la Shoá en el contexto de la profanación del nombre de Dios que causó, y que el establecimiento del estado es de hecho un fenómeno de santificación de Su nombre que sirve como un equilibrio y expiación por el período de la Shoá. En su opinión, es muy

posible que, si no se hubiera establecido el Estado de Israel, la identidad judía se hubiera difuminado y perdido:

*“La capacidad del pueblo de Israel para rehabilitarse después de la Shoá está ligada al establecimiento del estado. Después de que ya hubo quienes elogiaron al pueblo de Israel, se estableció el Estado de Israel. Si no se hubiera establecido el estado, ¿qué habría pasado con la fe de Israel? ¿A la devoción a Dios? ¿Al cumplimiento de la Torá y los preceptos? La santificación de Dios en el establecimiento del estado vino a expiar Su terrible profanación en los años de la Shoá. “No por vuestra causa voy a hacer esto, oh casa de Israel, sino por Mi santo Nombre que vosotros habéis profanado entre las naciones adonde habéis ido” (Ezequiel 36:22). Para aquellos que ven las cosas de esta manera, esta no es una cuestión del precepto de establecerse en la Tierra de Israel, aunque sí es un precepto que equivale a toda la Torá. Pero el que observa bien, y ve el establecimiento del estado con ojos históricos, debe sentirse humilde – “Grandes son las obras de Dios” (Salmo 111:2); “Por parte del Señor es esto, y es cosa maravillosa a nuestros ojos. Este es el día que ha hecho el Señor; ¡alegrémonos y regocijémonos en él!” (Salmo 118:23-24)” (Ibid., p.123).*

Esta preocupación de Amital sobre la confusión que existe dentro de la corriente ortodoxa con respecto al significado religioso-teológico del Estado de Israel, aparentemente llevó a su decisión de abordar esto, principalmente para aquellos que aspiran a seguir los pasos del guía espiritual e inspirador de la generación de la resurrección, el rabino Kook, en una conversación estructurada y detallada en profundidad durante la festividad de Janucá del 96, dedicada por completo a este tema. Dado que esta es una exposición sistemática precisa y estructurada de su enfoque del tema de esta parte de la investigación, se presentará la traducción de sus principales palabras de aquella plática titulada "El significado religioso del Estado de Israel", analizando las también en relación con lo que dijo en el pasado:

*“Con respecto al significado religioso del Estado de Israel: uno es el del público ultraortodoxo, que afirma que desde un punto de vista religioso el estado no tiene significado alguno, o incluso que debe verse como un fenómeno negativo. El segundo enfoque es el enfoque de redención, que argumenta que al Estado de Israel se deben aplicar todos los títulos con los que Rav Kook coronó al estado, mucho antes de su establecimiento: "El fundamento del trono de Dios en el mundo, que todo su deseo es que habrá un Dios y que Su nombre sea uno". Me gustaría presentar una tercera posición sobre esta importante cuestión” (Ibid.).*

Como se ha señalado, los comentarios se hicieron en 1996, el año en que Amital se desempeñó como ministro en el gobierno israelí, y esto también debe examinarse en este contexto. Es posible que este hecho sea también el trasfondo de la razón por la que sintió la necesidad de dedicar un análisis en profundidad a la cuestión de examinar el significado religioso del estado, esta vez también como alguien que ocupa un cargo público estatal como representante del sionismo religioso. En estas



observaciones, como en sus conversaciones anteriores, Amital presenta su doctrina sobre el tema como diferente de los dos enfoques principales que existen en la corriente ortodoxa: el enfoque ultraortodoxo, que no atribuye ningún significado religioso al estado, y el enfoque mesiánico, que lo ve como la plena realización de la visión de los profetas bíblicos. A continuación, propone su propio enfoque, que según él constituye un tercer enfoque dentro del pensamiento sionista ortodoxo:

*“Y comenzaremos estudiando las palabras de nuestro gran maestro, el rabino Kook. El rabino vivió y trabajó frente al fenómeno milagroso del renacimiento nacional del pueblo judío en la Tierra de Israel. Este acontecimiento inusual fue un fenómeno complejo, que requirió una atención compleja. La grandeza del rabino se reflejó en el hecho de que no se contentó con abordar uno de los aspectos del regreso de Israel a su país, sino que vio todo el proceso, con sus complicaciones y enredos, sus luces y sombras. En el renovado proceso del retorno a Sión, se destaca un problema agudo y doloroso: los perpetradores del proceso fueron personas que no observaron la Torá y los preceptos. Hubiera sido simple y fácil si el regreso a Israel hubiera sido acompañado por un retorno hacia la Torá, pero ese no era el caso. Las figuras prominentes del movimiento sionista han abandonado, en su mayor parte, el modo de vida religioso. El regreso a Israel fue acompañado por una rebelión contra la tradición judía y la descarga de su yugo. El hecho de que el rabino haga frente a este problema es bien conocido y reconocido; Defendió el mérito de los constructores seculares de la tierra, y argumentó firmemente que no deberían ser examinados de acuerdo con sus acciones externas, sino más bien profundizar en los procesos espirituales generales de la época y, por lo tanto, también en la profundidad de los fenómenos espirituales particulares de la vida en ella” (Ibid.).*

Amital enfatiza el hecho de la complejidad que existe en el tercer enfoque, que es su enfoque; que se basa, entre otras cosas, en la opinión del rabino Kook de que el enfoque mesiánico afirma ser el que lo interpreta correctamente. Amital enfatiza el hecho de la complejidad que existe en el tercer enfoque, que en realidad es su propio enfoque; Señala que, si bien el enfoque mesiánico afirma ser el que interpreta correctamente la concepción del rabino Kook, un estudio en profundidad de sus escritos demostrará que precisamente el enfoque complejo presentado por Amital es el que realmente se fundamenta en la concepción de Kook. Entre las complejidades que señala Amital que se pueden encontrar en la referencia del rabino Kook, está el tema de los pioneros sionistas que eran en su mayoría seculares y alejados del mundo religioso observante, y el tema del contraste inherente que existe entre la existencia de una entidad nacional y política, y la capacidad de actuar de acuerdo con los puros valores morales deseados.

La razón principal por la que Amital elige enfatizar precisamente estas complejidades tiene que ver con la crítica que tiene contra aquellos dentro de la ortodoxia sionista que identifican en el significado religioso del Estado de Israel solo el aspecto de la independencia nacional y se olvidan del propósito y la expectativa de que la entidad nacional judía será un ejemplo de una vida moral nacional

que fue tan céntrica en la concepción del rabino Kook; Por esta razón, dedica una gran cantidad de espacio a varias y diferentes citas del Rabino Kook que refuerzan esta afirmación de Amital:

*“Mucho menos conocido es el otro problema que el rabino vio en el movimiento sionista, y es un problema más fundamental. Hay un contraste fundamental, que los profetas ya defendían, entre una existencia política independiente y una vida moral, en el sentido pleno de este concepto. Es muy difícil mantener estándares morales puros en una existencia nacional plena. Y así escribió el rabino, refiriéndose a la dificultad especial de dirigir un estado de acuerdo con las reglas de la moralidad y la justicia... Parece que el rabino Kook, cuando habló de la virtud del estado, fue influenciado no solo por un análisis de la realidad, sino también por su concepción historiosófica: el rabino no podía aceptar el hecho de que el gran curso del exilio no corrigió las enfermedades de la nación. No podía creer que el pueblo de Israel que regresaba a su tierra establecería una vez más un reino que se infectaría con los males del período del Segundo Templo. Por lo tanto, el rabino tenía que creer que el renovado Estado de Israel sería un estado reformado en todos los aspectos, un estado cuyo liderazgo público sería puro desde el lado moral. Este concepto llevó al rabino a dirigir su mirada al funcionamiento interno de la generación, en lugar de su externalidad...” (ibid..)*

Amital menciona el hecho de que su familiarización con los escritos del rabino Kook comenzó mientras todavía estaba en los campos de trabajo durante la Shoá, cuando estos escritos sirvieron como una fuente significativa de fortaleza para que superara los días difíciles de aquel infierno. Dado que estaba tan apegado y conectado con la filosofía del rabino Kook que le inspiró desde su juventud, está profundamente perturbado por el hecho de que, en su opinión, sus palabras y su verdadera cosmovisión han sido distorsionadas. Por esta razón, dedicó gran parte de sus comentarios a analizar las palabras del rabino Kook y examinar su relevancia para el período actual.

Al mismo tiempo, deja en claro que los comentarios del rabino Kook fueron fuerte y claramente influenciados por su concepción historiosófica, que a veces no es del todo consistente con lo que ocurre en la realidad. Como prueba de esto, menciona Amital el hecho de que el rabino Kook estaba seguro de que la Primera Guerra Mundial durante la cual vivió, fue de hecho la última gran guerra internacional y el final del terrible baño de sangre que anunció el comienzo de la redención cuando, por supuesto, no podría haber sabido que unos años después de su muerte, vendría la Segunda Guerra Mundial, que cobraría la vida de millones de personas y, por supuesto, también la ocurrencia de la Shoá de los judíos de Europa.

*“Aquí debemos enfatizar un punto extremadamente significativo: no debemos evitar poner a prueba las palabras del rabino de los acontecimientos históricos que tuvieron lugar entre su tiempo y el nuestro. El rabino escribió explícitamente que ya está "muy cerca" el momento en que será posible dirigir un estado sobre los cimientos de la justicia y la honestidad, que el mundo alcanzará un nivel tal que nuevamente no se necesitarán todos los liderazgos negativos. Esto fue escrito hace unos 80 años. ¿Nos hemos acercado desde*

*entonces, aunque sólo sea en tono, a la situación utópica descrita por el rabino? El rabino creía que la cultura del sangriento Occidente estaba a punto de colapsar después de la Primera Guerra Mundial. El fin había llegado, pensó, a toda la cultura de la mentira basada en el engaño y los senderos torcidos... ¿Imaginó el rabino en su alma, podría haber imaginado, que la Primera Guerra Mundial no sería la peor de las guerras? ¿Imaginó que la cultura del derramamiento de sangre no se extinguiría, sino que prosperaría? El optimismo del rabino es el optimismo antes de Auschwitz e Hiroshima. Y nosotros, enanos sobre los hombros de un gigante, sabemos que la cultura del derramamiento de sangre no ha desaparecido del mundo. Todavía no ha llegado el momento en que sea posible dirigir un Estado sobre los cimientos de la justicia y la honestidad. Y el camino sangriento no nos ha perdonado incluso después de los años de la Shoá: hasta el día de hoy estamos atrapados en un terrible ciclo de guerras, y nuestros enemigos todavía están librando una lucha sangrienta contra nosotros...” (Ibid.).*

La conclusión práctica según Amital, es que los eventos de la realidad deben considerarse al tomar una postura ideológica o teológica y es imposible confiar ciegamente en cosas que fueron dichas hace décadas y siglos, incluso si fueron dichas por grandes líderes espirituales y personas muy justas; Esta conclusión la presenta en forma de la siguiente pregunta retórica:

*“¿Acaso tenemos que usar en relación con el verdadero Estado de Israel los mismos conceptos que el rabino Kook usó en relación con el estado ideal de su visión? ¿Se nos permite hacerlo?”*

Amital, por supuesto, no tiene la intención de revocar por completo todas las palabras y la cosmovisión del rabino Kook debido a su incapacidad para saber lo que sucederá en la realidad, sino más bien saber cuáles son las cosas relevantes que pueden tomarse de sus palabras y atribuir las a nuestro tiempo y cuáles de las cosas no son relevantes en absoluto. Amital enfatiza el hecho de que es importante recordar que una de las características centrales de la personalidad del rabino Kook, y, por lo tanto, también en su cosmovisión es el elemento optimista que obtienen.

Esto significa que, por un lado, debemos tener cuidado de que este optimismo no nos ciegue la vista de lo que realmente está sucediendo en la realidad. Por otro lado, al mismo tiempo es importante que al examinar la realidad aprendamos a encontrar las cosas positivas en cualquier fenómeno, como, por ejemplo, en el caso del fenómeno histórico del Estado de Israel, a pesar de los diversos defectos que probablemente existan en él. Este es el enfoque complejo y basado en principios que Amital afirma adoptar de las palabras del rabino Kook, a diferencia de otros enfoques que optan por ignorar lo que está sucediendo y ver el estado judío de una manera dicotómica, es decir, o que todo es positivo como la percepción de grandes partes de la corriente sionista ortodoxa o que todo es negativo como lo perciben grandes partes de la corriente anti-sionista ultraortodoxa.

Como se recordará, esta plática fue dicha durante la festividad de Janucá, que según Amital tiene gran relevancia a la época actual. Él ha visto un significativo paralelismo entre el establecimiento

del reinado de la familia Hasmonea, que los macabeos eran descendientes de ella y que logro prevalecer durante más de doscientos años, como primer reinado judío en la tierra de Israel en la época post bíblica. Amital se basa en la siguiente explicación que dio hace más de ochocientos años atrás el Maimonides en su libro 'Mishne Torá' al significado de la festividad de Janucá :

*“En la época del Segundo Templo, cuando los reyes de Grecia decretaron decretos contra Israel y anularon su religión... y una gran angustia fue para Israel ya que les oprimieron con rudeza- hasta que Dios de nuestros padres tuvo piedad por ellos y les salvó de sus manos, y se impusieron los Hasmoneos... salvando a Israel de sus manos; y designaron un rey de entre ellos, retornando el reinado en Israel por más de doscientos años, hasta la segunda destrucción” (Ben Maimón, Leyes de Janucá, 3;1).*

Maimónides, en su razonamiento al establecimiento de la festividad de Janucá por los sabios del Talmud, enfatiza precisamente el hecho del restablecimiento de un gobierno judío soberano que prevaleció un extenso tiempo y significativamente histórico, más que el hecho de una victoria militar milagrosa de un grupo de pocos y simples guerreros hebreos frente a ejércitos poderosos, profesionales y muy grandes. Esta fuente de Maimónides solía Amital citar en varias ocasiones como muy relevante a la época actual, desde la creación del estado de Israel, como se refleja por ejemplo en su siguiente comentario:

*“Este es el modelo por el cual debemos examinar el Estado de Israel de hoy, unos cincuenta años después de su establecimiento: el período del Segundo Templo. Una existencia nacional independiente, que todavía está incompleta, pero los aspectos positivos de la misma no deben ser ignorados” (Amital, 2022, p.139).*

Al final de la amplia chara que dedico al análisis espiritual y teológico frente la creación del estado judío según la visión del rabino Kook y la corriente sionista ortodoxa , menciona Amital cuán conectado está con la visión de Kook, emocional e intelectualmente, como se refleja en el hecho de que los escritos del rabino Kook fueron los que lo acompañaron durante los tiempos difíciles de la Shoá; por lo tanto se siente más obligado a interpretar sus palabras de manera correcta y precisa y de acuerdo con los eventos de la realidad actual. En esta realidad, según sus palabras, estamos aún lejos de ser el estado ideal al que Kook aspiró y dirigió sus palabras.

*“Después de la terrible devastación de la Shoá, que el rabino Kook no podría haber previsto, el estado jugó un papel vital en la rehabilitación del pueblo judío... Yo, que vi los terribles días la Shoá de los judíos de Europa, también sé apreciar la gran maravilla de la resurrección de Israel en su país... Algunas de las características del período de redención ya están reveladas en nuestros días. Incluso en la redención parcial, que no incluye todos los componentes de la redención completa, la alabanza y la gratitud se dicen al elector de su*

*pueblo Israel. Mi mundo espiritual se basa en lo que recibí de las enseñanzas del rabino Kook. Fueron los escritos del rabino los que me mantuvieron en marcha durante los días difíciles del campo de trabajo, y gracias a ellos pude soportar las difíciles pruebas por las que pasé. Pero precisamente por lo que he mamado de las enseñanzas del rabino, creo que nosotros, los sucesores del rabino, debemos mirar la realidad de hoy tal como es, y no citar frases escritas hace unos ochenta años, sin examinar su idoneidad para nuestro tiempo. No nos uniremos a los ultraortodoxos, que están acosando al Estado y negando su camino; Pero el gran amor que amamos por nuestro país no cegará nuestros ojos de criticar cada defecto. Todavía estamos lejos, muy lejos del Estado ideal de Israel. Y debemos hacer todo lo que esté a nuestro alcance para acercarlo: una sociedad más justa y valores públicos más dignos son una condición necesaria para el establecimiento de ésta. Si queremos acercar la redención completa, debemos ser más observadores de los valores morales en la vida del individuo y del público. Reducir las brechas sociales, cuidar a los miembros más débiles de la sociedad, luchar contra la pobreza y tratar a los extranjeros que viven con nosotros nos acercará al día que anhelamos. Y esperamos y creemos que nuestro propio país se desarrollará a ser el estado ideal, el fundamento del trono de Dios en el mundo, que su deseo es tener un solo Dios y que Su nombre sea uno” (Amital, 1996).*

La condición para tener éxito y avanzar hacia la existencia de un estado que se ajuste a la visión de Rav Kook, es según Amital de adherirse como sociedad al camino de la moralidad, la justicia y la rectitud. Es importante recordar que esta plática fue impartida durante el período de trauma que existió en el país, después del asesinato del primer ministro israelí Yitzhak Rabin, que ciertamente disminuyó significativamente la sensación de que el estado judío podría ser un símbolo de moralidad y rectitud. No hay duda de que la necesidad de Amital de mantener una discusión directa y conmovedora frente los diversos enfoques que existen dentro de la corriente ortodoxa en relación con su postura al Estado de Israel, se intensificaron después de ese incidente impactante, y como él mismo dijo en una conversación en honor al Día de la Independencia en el año después del asesinato:

*“Hemos tenido un año difícil. Una gran profanación del nombre de Dios ocurrió en Israel y en todo el mundo después del horroroso incidente del asesinato del difunto primer ministro Yitzhak Rabin... ¿Tal vez porque no fuimos lo suficientemente cuidadosos dentro de la casa, en nuestros esfuerzos para evitar la profanación del nombre de Dios?... En el margen del campo ortodoxo hay una serie de fenómenos que no deben entrar en la casa por dentro: la sospecha que lleva al odio, la violencia verbal y física, y la beligerancia como cosmovisión” (Amital, 2022, p.130).*

No es casualidad que este discurso de Amital fuera el más corto entre todos sus discursos que se dijeron en las celebraciones del Día de la Independencia. Su deseo personal y tan fuerte de que el Estado de Israel sea el mayor fenómeno de santificación del nombre de Dios en la historia judía, como expiación de la terrible profanación de Su nombre que ocurrió durante la Shoá, recibió un golpe fatal después del terrible asesinato político. En su opinión, los que supuestamente deberían liderar el esfuerzo para convertir al Estado de Israel en una fuente de orgullo y un ejemplo ejemplar desde de

moralidad y rectitud social es la sociedad ortodoxa y, por lo tanto, su dura crítica a esta sociedad que ha decepcionado completamente a este propósito. Como se verá a continuación, este ha sido también el eje de sus últimas pláticas de su vida, dichas en la sexta década del estado de Israel.

### **8.6 1998-2010: El Año de Jubileo del Estado de Israel, la Ola Mundial de Atentados Terroristas y La Desconexión de la Franja de Gaza**

En esta década, la cual comenzó con la celebración del cincuentenario del Estado de Israel, ocurrieron eventos dramáticos que afectaron directamente la cuestión de la esencia y el significado religioso del Estado Judío, tal como en todas las décadas anteriores.

Estos acontecimientos incluyen, entre otros, el estallido de la segunda intifada a principios del segundo milenio, que cobró la vida de cientos de civiles inocentes debido a numerosos ataques terroristas brutales dirigidos contra la población civil en todo el país; la destrucción de decenas de asentamientos judíos de Gush Katif, en la Franja de Gaza, durante el verano de 2005 y la expulsión de unos 10.000 colonos de sus hogares tras el acuerdo de 'desconexión'. Las imágenes de la destrucción y expulsión dejaron una herida abierta muy profunda dentro de la sociedad israelí hasta el día de hoy. Entre las implicaciones históricas del plan de retirada, está el ascenso de la organización terrorista Hamas al poder en Gaza, ejecutando o expulsando a figuras de alto rango de la Autoridad Palestina y alentando una campaña implacable para lanzar decenas de miles de misiles hacia los centros de las ciudades de Israel; en 2006, estalló la Segunda Guerra del Líbano, que condujo, entre otras cosas, a un ataque sin precedente con miles de misiles lanzado por las fuerzas de Hezbolá hacia las ciudades del Estado Judío. Además de todo esto, por supuesto, también tuvieron lugar varios eventos políticos y sociales internos significativos, que también agudizaron en gran medida la necesidad de tratar con más fuerza la cuestión del significado religioso y teológico del Estado de Israel, y especialmente con la cuestión de si este es realmente un fenómeno que representa la señal del comienzo de la redención tan deseada.

Amital de hecho eligió dedicar su discurso en la conmemoración del jubileo del Estado de Israel a la cuestión de si el establecimiento del Estado está realmente vinculado con el periodo de la llegada del Mesías:

*“Cincuenta veces tuve el privilegio de decir el rezo de alabanza en el Día de la Independencia, y este año tendré el privilegio de decirlo por quincuagésima primera vez...Lo que dura más de cincuenta años es 'a perpetuidad'. La creencia en la venida del Mesías es uno de los fundamentos de la fe del pueblo de Israel. El núcleo fundamental de la fe en la venida del Mesías se ha convertido a nuestros ojos de una fe ambigua, a una declaración tangible, clara y visible, que da un contexto y meta históricos al día de la independencia. ¿Cuál es el núcleo*

*básico de la venida del Mesías? Según Maimónides (Leyes de Reyes, 11:1): “El Rey Mesías se levantará y restaurará el antiguo reino de David al primer gobierno.” Podemos, por tanto, decir que el núcleo fundamental es el retorno del pueblo de Israel a su tierra. Todo lo demás son detalles... (Amital, 2022, p. 141).*

Como se mencionó anteriormente, en esta conversación, Amital analiza la cuestión de si el establecimiento del Estado de Israel puede verse como un fenómeno mesiánico. Esto, por supuesto, es de gran importancia, ya que esta pregunta está en el centro del análisis del significado religioso y teológico del Estado de Israel, principalmente dentro de la corriente sionista ortodoxa. Para este propósito, Amital se basa en las palabras de Maimónides, quien, como ya se ha señalado, ha sido de los máximos representantes de la corriente racionalista entre los pensadores judíos durante la Edad Media. Maimónides, en su referencia a los días mesiánicos, tiene cuidado de distanciarse de dar explicaciones sobrenaturales y místicas para el período mesiánico tal como aparece en el último capítulo de su obra 'Mishné Torá':

*“Que no se le ocurra a uno pensar que en los días del Mesías algo cambiará en las leyes físicas y naturales establecidas desde los tiempos de la Creación: en realidad, el mundo seguirá su orden natural... Los sabios afirmaron, que no habrá ninguna diferencia entre este mundo y los días del Mesías, a excepción el yugo de las naciones [la opresión a Israel; que en los tiempos mesiánicos se acabará].” (Ben Maimon, 1976, Hiljot Melajim, 12:1).*

Maimónides concluye su gran obra halájica (Halajá es la compilación de las leyes y mandamientos judío extraídos de la Torá y la Misnah) con el tema del período mesiánico, con el deseo de dar esperanza al pueblo judío que ha estado en el exilio durante muchos años y anhela a los días de la redención. Se enfrenta con otros enfoques que existen en las fuentes judías que describen el período de redención como un período en el que las leyes de la naturaleza cambiarán. Enfatiza el hecho de que el único cambio que tendrá lugar en estos días es un cambio geopolítico que se reflejará en el regreso del pueblo judío a su tierra, la restauración del gobierno judío y la liberación de la sumisión de otros pueblos.

Amital busca probar, a través del uso de las palabras de Maimónides que es muy posible estar en el período mesiánico inclusive en momentos en que la realidad parece normal e incluso con varias preocupaciones y situaciones que son imperfectas:

*“Vemos ante nuestros ojos un proceso claro y visible; Esto no es solo creencia, es conocimiento. Incluso el cristianismo cambió su teología, para adecuarla a los acontecimientos del regreso del pueblo de Israel a su tierra. Pero precisamente por la fuerza del mensaje y la certeza que da a la realidad, el judaísmo creyente, en todas sus diferentes partes, enfrenta nuevos desafíos en la fe... ¿Acaso puede el cumplimiento de la visión de los profetas sin la voz*

*que glorifica al Señor de los ejércitos y antes de que Dios restaurara Su morada en Sión ser considerado como un proceso redentor?... Sabemos que el rabino Kook ya hablaba hace setenta años de 'Inicio del proceso de redención', entonces, ¿Cómo podemos saber que estamos viviendo en verdad en un período mesiánico?... Después de todo, mientras tanto, había ocurrido la Shoá... Hoy en día la situación es mucho mejor, no solo ha vuelto el reino de Israel, sino que muchas de las promesas de los profetas se cumplen en nuestros días: después de todo, las montañas de Israel dan su fruto, y los desterrados de Israel se han reunido... De ahora en adelante estamos en la etapa de 'perpetuidad', estamos seguros que de aquí en adelante Dios nos guiará hasta la venida del Redentor justo pronto en nuestros días. Aún estamos en la primera etapa, pero estamos seguros de que los próximos pasos también llegarán pronto” (Amital, 2022, p. 143).*

Amital al mismo tiempo también enfatiza el hecho de que también puede haber errores al proporcionar explicaciones teológicas para diferentes períodos de tiempo, como ocurrió en realidad con grandes rabinos que vivieron antes del período de la Shoá, que interpretaron su tiempo como un período de redención. Amital, por lo tanto, atribuye al fenómeno del establecimiento del Estado de Israel y al hecho de que ya es un hecho consumado como la primera etapa en el proceso del período mesiánico. No hay duda de que, en un momento tan festivo, cuando el Estado de Israel está celebrando un número redondo y especial como el quincuagésimo aniversario, Amital prefiere concentrarse en los aspectos positivos del Estado de Israel. Pero como veremos en las próximas conversaciones, esta tendencia cambiará notablemente a medida que los énfasis se vuelvan más críticos.

En la plática que impartió en el cincuenta y un día de la independencia, el título fue "El gobierno de la justicia y la verdad"; a continuación, algunas citas de esta plática:

*“La independencia política en Israel significa que el gobierno judío tiene dos significados: uno está relacionado con la salvación de Israel y su seguridad existencial, y el otro está relacionado con el establecimiento de un gobierno de 'justicia y verdad'. En los primeros cincuenta años del Estado de Israel, internalizamos el concepto de gobierno judío en su primer significado. La sensación de libertad y liberación, asociada con la misma independencia política, era principalmente propiedad de los sobrevivientes de la Shoá e inmigrantes de países en dificultades. Para los jóvenes nacidos en el estado, el sentimiento de libertad era menos perceptible, y el concepto de "gobierno judío" se asociaba principalmente con problemas existenciales y de seguridad que surgían a lo largo de los años de existencia del Estado. El segundo significado de 'gobierno judío' - 'el gobierno de la justicia y la verdad', que según Maimónides es el único propósito, todavía no lo hemos internalizado..” (Amital, 2022, p. 145).*

En contraste con la mayoría de las pláticas de Amital que ha impartido en el pasado en honor al Día de la Independencia, en las que enfatizó principalmente la necesidad de regocijarse y agradecer a Dios por el establecimiento y la existencia del estado, incluso cuando no es perfecto, en esta conversación Amital elige enfocar el foco precisamente en el hecho de que estamos muy lejos de cumplir la misión del estado: el establecimiento de un gobierno que exprese los valores de la justicia



y la verdad. Él estaba muy consciente del cambio en su tendencia, ya que incluso lo justifica explicando que hay lugar para una distinción entre dos diferentes épocas:

1. Los primeros cincuenta años en los que era justificable enfatizar principalmente el gran logro del establecimiento mismo de un estado independiente y libre, que servirá después de miles de años de exilio y vagabundeo, como un hogar nacional y un refugio seguro para el pueblo judío; Tal referencia al estado era adecuada principalmente para la generación de los sobrevivientes de la Shoá y todos aquellos que no conocían el sabor de la libertad y la seguridad.

2. El período posterior a los cincuenta años, en el que ya había surgido una gran y nueva generación que nació en una realidad de la existencia de un estado judío independiente y aceptó esto como algo natural. Es mejor, en su opinión, que, durante este período, se examine la cuestión de la designación del estado y si esta designación se está realizando. A través de una serie de preguntas retóricas sobre el estado de la desigualdad y la justicia en el país, Amital ilustra el hecho de que está lejos de su destino: un gobierno de justicia y rectitud.

Estas incluyen cuestiones relacionadas con la justicia social, así como asuntos políticos que generalmente se identifican como del lado izquierdo del mapa político:

*“Han pasado cincuenta años desde la creación del estado, y damos gracias a Dios por todo lo que nos hizo. Pero después de cincuenta años también debemos pensar en las preguntas conmovedoras que debemos hacernos. Si el 'reino de la justicia y la verdad' es el propósito de todo - ¿Es el gobierno del Estado de Israel realmente el cumplimiento de la justicia y la verdad? ¿Hemos llegado, por lo menos, a lo que han llegado los más destacados de las naciones? ¿Acaso existe una verdadera igualdad? ¿Son realmente todos iguales, o hay algunos que valen más? ¿Y tal vez hay otros que valen menos? ¿Hay igualdad de oportunidades en el empleo, en los nombramientos, en la educación? ¿Está todo realmente abierto para todos, o es más fácil para los que están 'cerca del plato'? ¿Es la preocupación por los débiles, los enfermos, los frágiles, los pobres, los indigentes, compatible con las normas judías? ¿Estamos avanzando en la reducción de las brechas entre quienes tienen diferentes ingresos o no? En este sentido, la reivindicación se dirige a todos nosotros, religiosos y laicos, ya que las normas y la moral básicas son aceptadas por todos. Las personas religiosas, por desgracia para nosotros, no tienen nada de qué jactarse en este ámbito... Durante dos mil años estuvimos en la posición de víctima, de ser controlados, y de la noche a la mañana nos convertimos de víctimas a gobernantes. En esta situación, se nos encomendó aplicar, en la práctica, cuando llegábamos a tratar con una población hostil, todas las bellas lógicas de moralidad y humanidad, que nos protegían cuando estábamos en condición de víctima. ¿Acaso pasamos esta prueba, como esperamos de nosotros mismos? Maimónides ve en el gobierno de la justicia y la verdad el único propósito, porque ve en esto un grande principio en nuestra Torá... Maimónides espera de los reyes de Israel que su meta sea llenar no solamente su tierra sino que al mundo entero con justicia y así elevar la religión de la verdad, es decir difundir la así como la singularidad de Dios” (Amital,2022, p. 147-148).*

Como se ha mencionado, es muy poco característico que Amital dedique en la conversación festiva en honor al Día de la Independencia, un lugar tan central a la crítica del estado del país, y esto puede deberse a una cierta sensación de decepción que se acumuló en él en aquel entonces. Es notable el hecho que esta es la única plática que no la ha terminado con palabras de aliento y alegría como solía hacer a lo largo de todos los años.

Se trata de algunos años después de que decidiera dejar la política, regresar a encabezar su Yeshivá, e incluso apartarse de su apoyo al partido político que él mismo fundó. También en el pasado, Amital siempre planteó la cuestión de la importancia del valor de la justicia y la moralidad, pero no de una manera tan directa y crítica y precisamente durante el día de la independencia del Estado de Israel que usualmente fue dedicado a la importancia del sentimiento de alabanza y regocijo.

Amital dedicó su conversación en el 53° Día de la Independencia, en 2001, a la significativa cuestión de si existe una conexión histórica o de otro tipo entre la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel. Dado que esta es una charla que aborda directamente una de los puntos centrales de esta investigación y que ha sido bastante extensa, se presentarán las principales citas, de modo que cada se pueda examinarse de una manera profunda y exacta:

*“No existe conexión entre la Shoá y el establecimiento del estado. Las conversaciones prácticas sobre el establecimiento de un estado judío ya se escucharon en el verano de 1937, luego de la publicación del Informe Peel y la decisión del gobierno británico de establecer dos estados en la Tierra de Israel, un estado judío y un estado árabe... Ya entonces aparecieron en el camino los brotes del estado. A lo sumo, la Shoá fue un catalizador para la decisión de la ONU el 29 de noviembre de dividir la tierra en un estado judío y un estado árabe. La Shoá no condujo al establecimiento del Estado, y parece que no hay lugar para tratarlo como una etapa dentro del proceso divino que condujo a la creación del estado de Israel. Y, sin embargo, parece que es imposible decir que el establecimiento del estado está desconectado del terrible evento que llamamos la Shoá. Aunque la Shoá no provocó el establecimiento del Estado, lo que demostró de la manera más aguda es la vitalidad de su establecimiento...” ( Amital,2022, p.151).*

Amital comienza sus comentarios con una declaración inequívoca de que no se debe atribuir ninguna conexión circunstancial entre la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel. Él fundamenta su argumento describiendo los diversos eventos históricos con la intervención internacional que precedieron la Shoá y cuyo propósito era establecer una entidad judía independiente en la Tierra de Israel. También rechaza la postura que afirma que la Shoá fue de hecho una etapa preliminar en el plan divino a la etapa del establecimiento del Estado judío. Al mismo tiempo, no niega el hecho de que es imposible ignorar la yuxtaposición entre los dos eventos y los efectos e influencias entre ellos. El mayor impacto de la Shoá en la decisión de actuar para establecer el Estado está relacionado, en la opinión de Amital, con la necesidad de encontrar un refugio seguro para salvar a los judíos perseguidos.

Este deseo fue el factor principal que también estaba en la mente de los líderes sionistas incluso antes de que ocurriera la Shoá. Esto, en su opinión, difiere de las aspiraciones del movimiento sionista de establecer un estado independiente para el pueblo judío de las aspiraciones de todos los demás movimientos nacionales generalmente derivados de consideraciones nacionales, políticas, económicas y sociales. Por supuesto, la Shoá intensificó enormemente este énfasis en la necesidad de establecer un estado para salvar a los judíos que estén en peligro mortal en cualquier parte del mundo:

*“Incluso en la Declaración de Independencia, que constituye una especie de "tarjeta de visita" del Estado de Israel, el argumento nacional se menciona sólo brevemente, y sólo después de enfatizar el motivo humano. La famosa frase, "Es el derecho natural del pueblo judío, ser como cualquier otra nación y pueblo que se sostiene por sí mismo en su estado soberano", fue recordado sólo después de muchas frases que enfatizan el hecho de que la Shoá reafirmó la necesidad de resolver el problema del pueblo judío. Al mismo tiempo, la parte dispositiva de la Carta, inmediatamente después de la declaración del establecimiento del Estado de Israel, abre el compromiso de abrir las puertas de la tierra de par en par a cada judío, dondequiera que esté... De hecho, un estudio de los argumentos de aquellos que apoyaron y se opusieron a la propuesta de partición en 1937 nos coloca en otro motivo por el establecimiento del Estado, que también ocupó un cierto lugar en las consideraciones de los líderes religiosos..." (ibid., p.153).*

En su plática, Amital presenta un concepto complejo y algunos también dirán contradictorio cuando, por un lado, niega categóricamente cualquier conexión circunstancial entre la Shoá y el establecimiento del Estado, y por otro lado describe de manera muy detallada la claro y fuerte vínculo que existe entre los dos eventos. Se plantea también la pregunta de por qué Amital vio la necesidad de dedicar esta conversación, que se dijo en 2001, a una descripción muy detallada de las circunstancias históricas del establecimiento del Estado de Israel y a la cuestión de la conexión con el fenómeno de la Shoá. Para poder responder a estas preguntas, es importante leer el resto de sus observaciones y examinar exactamente cuál es el proceso completo que desea presentar.

*“Todos los argumentos halájicos, ideológicos y políticos contra el establecimiento del Estado de Israel fueron completamente abandonados en 1948. Luego, cuando todos vieron el horrible fenómeno de miles de refugiados judíos de la Shoá y personas desplazadas de los campamentos vagando durante días, semanas y meses en el mar en busca de un hogar, todos llegaron a saber cuán vital es un estado judío. No se encontró ni una sola nación que estuviera dispuesta a permitir que estos pobres judíos construyeran sus hogares allí. Es difícil describir la intensidad de la angustia de los judíos del país, que vieron a sus hermanos languideciendo en campos en Chipre y sus barcos vagando impotentes en medio de los mares. A partir de ese momento, estaba claro para todos: la única solución al problema judío era el establecimiento de un estado judío. El 14 de mayo, cuando los británicos abandonaron el puerto de Haifa y las puertas del país se abrieron de par en par, miles de judíos de Chipre, Europa y el corazón del mar entraron en el joven país. La alegría de los nuevos inmigrantes se disparó, después de las graves dificultades que habían sufrido solo unos días antes. Así como el motivo inicial para el establecimiento del estado fue la aspiración de salvar a los judíos, así también la primera*

*expresión de la independencia judía fue la apertura de las puertas de la Tierra de Israel a la inmigración judía. En retrospectiva, el interrogador puede haber preguntado: en aquel preciso momento el asentamiento judío estaba inmerso en medio de la Guerra de la Independencia (ibid., p.152-153).*

En esta parte de la plática, Amital se centra en describir los sentimientos que la gente tenía en el momento del establecimiento del Estado de Israel. Los tiempos anteriores al establecimiento del Estado, que se caracterizaron por la gran confusión e incertidumbre después de la Shoá, así como los posteriores, que se caracterizaron por feroces batallas con muchas bajas, fueron muy difíciles para la población judía. A pesar de esto, la gente dejó de lado la tristeza y las preocupaciones en el momento de la Declaración de Independencia y estalló con gran júbilo en canto y alegría. En este contexto, Amital contó sobre la pregunta que se le ha preguntado de cómo es posible celebrar en momento de ataques terroristas y de entrega de partes de la Tierra de Israel a los palestinos. Su respuesta fue qué es exactamente lo que ha ocurrido en el día del establecimiento del Estado de Israel que se celebró en 1948 a pesar de todos los problemas y preocupaciones. principalmente porque la existencia del Estado es la única respuesta efectiva para salvar a los judíos. En su opinión, la capacidad de regocijarse en tal situación se deriva principalmente de la comprensión de que la única respuesta efectiva al rescate del pueblo judío es la existencia del Estado judío:

*“La amarga noticia de la caída de Gush Etzion llegó a oídos de la población al mismo tiempo que la noticia de la Declaración de Independencia. Cada día, el asentamiento perdía a docenas de sus mejores luchadores. ¿Cómo podrían, entonces, ser tan felices?! Pero la respuesta a esta pregunta es obvia, o, en cualquier caso, era obvia en aquel momento. La comunidad judía no olvidó a las víctimas, los desastres y las ansiedades, y ni siquiera trató de reprimir las dificultades para facilitar la alegría. La sensación entonces era que la guerra era por el bien de salvar a todos, y gracias a Dios estábamos logrando la salvación de toda la comunidad. Estaba claro para todos que la salvación de todos requiere lucha y devoción. A pesar del fuerte énfasis del judaísmo en el valor de la vida, la caída de los individuos no podía eclipsar la alegría frente a la salvación de todos... De hecho, a aquellos que entonces tuvieron tales experiencias les resulta difícil digerir el desaliento del espíritu después de cada asesinato o acto de terrorismo. Hace unos años, me preguntaron cómo era posible celebrar el Día de la Independencia después de que entregaron Nablus, Gaza y Belén a los palestinos. Le respondí que cuando bailamos en 1948, Jaffa tampoco estaba en nuestras manos, y sin embargo estábamos felices y bailando, por el hecho mismo de la independencia y la libertad. Hoy me preguntan cómo podemos alegrarnos cuando el terrorismo palestino nos ataca todos los días, y mi respuesta es la misma. En lugar de entristecernos y desanimarnos, debemos agradecer y alabar al Creador del mundo por estar muy lejos de la situación que prevaleció en Israel en 1948, cuando el número de caídos era muchas veces mayor” (Ibid.,p.154)*

Amital en realidad regresa aquí al elemento más primario y básico que no requiere demasiada deliberación filosófica en términos del significado del Estado de Israel. Esta comprensión básica es el

único hilo conductor para él entre la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel. Puede que Amital sienta que este es el mensaje más apropiado para la generación joven, que se ha alejado históricamente del período del establecimiento del Estado judío. Está interesado en devolver a la generación más joven el sentimiento más básico de alegría y emoción porque a medida que pasan los años desde el establecimiento del estado, se convierte en un fenómeno obvio que no despierta ningún sentimiento de asombro y gratitud.

El distanciamiento en términos de los años que han pasado también es, por supuesto, del período oscuro de la Shoá, y es posible que su temor también sea del olvido de lo que podría sucederles a los judíos cuando están dispersos indefensos entre las naciones del mundo, y por lo tanto eligió enfatizar el mensaje de que no hay lugar seguro para la existencia judía excepto en su hogar y patria:

*“El 14 de mayo de 1948, estábamos encantados, porque entendimos que, en tiempos de guerra, salvar todo pospone la vida del individuo, y este sentimiento debería seguir siendo el adecuado de cada individuo hoy en día... Hoy en día, el papel principal del sionismo religioso es encontrar una manera de realizar todo lo que se declara en la Torá sobre el rey en relación con el reino y el gobierno. Habiendo logrado establecer un estado judío, abrir las puertas de la tierra de par en par y reunir a nuestras diásporas de los cuatro rincones del mundo, esta es la prueba actual del Estado de Israel como un estado judío. Si perseveramos de esta manera, y no nos desesperamos, seremos recompensados con los maravillosos versos del profeta Isaías (54:7-8), que murmuramos con ansias en aquellos días lejanos del establecimiento del estado: “Por un breve momento te dejé: más con grandes misericordias te volveré a recoger: en un acceso pasajero de ira, te escondí momentáneamente mi rostro; pero con compasiones eternas tendré misericordia de ti, dice el Señor, Redentor tuyo” (ibid., p.154-156).*

Como se mencionó anteriormente, **esta es la única relación que Amital está dispuesto a aceptar entre el establecimiento del Estado de Israel y el fenómeno de la Shoá y ninguna otra conexión histórica, filosófica, teológica o de cualquier otro tipo.** El versículo del libro de Isaías que cita al final de sus palabras, lo ha usado a menudo a lo largo de los años, como una expresión de la transición desde el tiempo de la Shoá en el que el pueblo fue supuestamente abandonado por el Creador, hasta el momento en que regresa para recogerlos de los cuatro confines del mundo, a su tierra. También en su conversación del año siguiente, cuando los atentados terroristas se han intensificado Amital citó este versículo, en el siguiente contexto:

*“En nuestras desgracias, hay quienes entre nosotros pretenden saberlo todo. Nosotros no compartimos con ellos. Sabemos que ocultas e incomprensibles son las cosas que vemos. Tenemos bastantes interrogaciones y cuestiones, no tenemos explicación a los muchos tormentos que vienen sobre nosotros durante nuestra salvación ... “Por un breve momento te dejé: más con grandes misericordias te volveré a recoger”. Hemos visto gran misericordia en la institución y edificación del estado, y hemos tenido breves momentos...En los últimos años, muchas veces hemos discutido sobre lo que significó el renacimiento del estado más allá del*

*cumplimiento del regreso de los dispersos y las demás señales del fin del exilio. Hemos referido a tres áreas: primero, el surgimiento de la el estado era importante para la difícil situación de los judíos sin hogar; Segundo, el establecimiento del estado fue curativo y un remedio para la rehabilitación mental de los sobrevivientes de la Shoá, y tercero, el Estado de Israel es la respuesta al peso de la santificación del nombre de Dios por la terrible profanación de Su nombre provocada en la Shoá...” (Ibid., p.160-161).*

También En esta conversación, Amital menciona el tema de la Shoá en el contexto del establecimiento del estado, cuando es mencionado en dos de las tres diferentes explicaciones a la contribución del establecimiento del estado al pueblo judío. Más adelante en esta conversación, él agrega otro significado al estado que no ha mencionado antes refiriéndose a su contribución a la preservación de la identidad judía. En su opinión, es precisamente cuando hay una sensación de peligro existencial como se manifiesta en los ataques terroristas asesinos, se manifiesta la misión del estado de fortalecer la identidad judía. Así ha explicado este nuevo enfoque:

*“Con toda nuestra rebelión contra la ola de antisemitismo hipócrita en el mundo entero, y con toda la maldición que hay en ella, quizás también haya consuelo en ella. Debemos reconocer que la difícil situación en Israel y la turbia ola de antisemitismo en todo el mundo condujo a un aumento de la solidaridad de los judíos de la diáspora con Israel y al fortalecimiento de su identidad judía. Esta bendita solidaridad tiene un efecto diferente precisamente en nuestro tiempo, cuando la consolidación de la identidad judía puede amenazar no sólo nuestra imagen como pueblo, sino también nuestra existencia como estado” (Ibid., p.162).*

La cuestión del significado del Estado judío en su capacidad para contribuir a la preservación de la identidad judía puede, por supuesto, también vincularse con el tema de la Shoá, ya que el objetivo final de los nazis y sus cómplices era eliminar de la faz de la tierra no solo a todos los judíos, sino principalmente la memoria del judaísmo, su herencia y cultura. Desde este punto de vista, existe una conexión entre el significado del Estado como un lugar de rescate para el pueblo judío y el significado de ser un lugar de rescate para la identidad judía.

Es importante recordar que Amital perteneció algunos años antes de hacer este comentario, como ministro en el gobierno de Shimon Peres responsable de la diáspora judía, y estaba íntimamente familiarizado con la realidad de la gran asimilación que ocurre entre los judíos de la diáspora, cuando su conexión con el Estado de Israel podría ser su último enlace con su identidad y herencia judía. Es precisamente en un momento en que existe un gran peligro para el pueblo judío que vive en Israel que surge un gran sentido de identificación entre sus hermanos judíos que viven en la diáspora, y por el contrario, cuando los judíos de la diáspora están en gran peligro, surge una gran ola de cercanía y fraternidad por parte del pueblo que vive en el estado de Israel.

El período en el que se dijo esta plática es después de la gran ola de ataques terroristas que tuvieron lugar en varias partes del mundo, que su clímax fue en los ataques del 11-S en los Estados Unidos, y como se ha mencionado, en aquel entonces el Estado de Israel estaba bajo una ola de ataques como parte de la segunda intifada. Por lo tanto, dice Amital que, irónicamente, es posible que solo en este sentido debemos decir gracias por estos períodos difíciles de graves ataques terroristas que están teniendo lugar alrededor del mundo, así como los que están teniendo lugar en la Tierra de Israel, ya que **una de sus consecuencias es el gran fortalecimiento de la identidad judía y el sentido de un destino compartido**. En esta plática no se refiere describir solamente el impacto del período de la ola de terror en el pueblo judío, y al final de sus comentarios se refiere también a las implicaciones para todas las naciones del mundo occidental:

*“Las naciones del mundo no saben cuán importante es para ellas la seguridad del pueblo de Israel. Aquellos que atacan a Israel eventualmente atacarán también a otras naciones. Lamentablemente, las naciones del mundo aún no han aprendido la lección. El terrorismo suicida comenzó en Israel y también llegó a Europa, Estados Unidos y otros lugares del mundo. Este reconocimiento está comenzando a penetrar en los Estados Unidos, aunque con una débil voz de humildad, pero Europa, que sufrió en la Segunda Guerra Mundial por los opresores de los judíos, aún no ha entrado en razón. Parece que los europeos quieren tranquilizar su conciencia con respecto a su comportamiento en la Shoá, y por eso están felices y entusiasmados de demostrar que los judíos también se comportan como los nazis... ”. (Ibid., p. 162).*

No hay duda de que en este párrafo Amital expresa el sentimiento de ira que muchos otros sobrevivientes de la Shoá y sus descendientes sienten hacia la población de Europa, debido a su parte activa o pasiva frente al proceso de exterminio de los judíos del continente, interpretando la actitud negativa de la mayoría de ellos hacia el Estado de Israel como una continuación directa de la actitud negativa hacia los judíos en aquellos días oscuros.

En la introducción de este capítulo, que trata de las referencias teológicas de Amital frente el fenómeno del establecimiento del Estado de Israel, se señaló que trató de diferenciarse de las dos principales concepciones polares que existían dentro de la corriente ortodoxa: la concepción del Satmar Rebe y la concepción del rabino Zvi Yehuda Kook. En una conversación que dio en honor al Día de la Independencia en 2004, reiteró esto explícitamente, como indican sus siguientes palabras:

*“Hace setenta años había dos visionarios en la Tierra de Israel, diferentes en naturaleza y esencia. El primero, el rabino Kook, quien pensó que dentro de uno o dos años todo el pueblo de Israel regresaría a la religión Incluso si no habló de ello abiertamente, parece de sus escritos que esto es lo que esperaba que sucediera. La segunda visión fue de un gran estadista, que hizo mucho por el pueblo de Israel, David Ben-Gurion. Ben-Gurion les dijo a sus asociados: por qué pelear con los ortodoxos, después de todo, dentro de una generación o dos desaparecerán. Las dos visiones no se hicieron realidad, todos los judíos no se volvieron ortodoxos y los judíos ortodoxos no desaparecieron... ¿Por qué las personas temerosas de Dios no oran por la paz del*

*Estado de Israel? Después de todo, es obvio para todos los que observan que el Estado de Israel está recibiendo mucha ayuda del cielo para desarrollar su fuerza militar y económica, y esa es la única razón por la cual sus enemigos no intentan destruirlo, y este es el resultado de la promesa de Dios de que el nombre de Israel no será borrado. Una vez se dijo que el Rebe de Satmar, que se opuso al sionismo, dijo, que él y sus seguidores Oran para que el país sea destruido y que ningún judío sea dañado. Puede que en su momento pensara que el mandato británico podría devolverse a Israel, pero ¿existe hoy una alternativa al Estado de Israel? ” (Ibid., p.172)*

Al comienzo de la cita, Amital se refiere al hecho de que incluso los grandes y estimados visionarios estaban equivocados en última instancia en sus predicciones. Su ejemplo aborda el tema de la relación entre religión y estado, mencionando a dos grandes líderes, el rabino Kook y David Ben-Gurion, quienes finalmente cometieron un error en su pronóstico sobre el tema. Es probable que esta ilustración del error de estos dos líderes sea una especie de introducción a la mención del error del Satmar Rebe que rezaba por la destrucción del estado de Israel, por un lado, y el rabino Zvi Yehuda Kook que identificó el día de independencia como el día de la liberación de la tierra de Israel por el otro. Amital expresa su opinión de que es imposible no regocijarse en la verdadera alegría de la liberación de la mayor humillación que existió en la historia como fue la Shoá, contrariamente a estos dos enfoques polares, que tienen en común la demanda de una redención que debe de ser entera y completa. En sus comentarios, Amital se refiere principalmente a aquellos que defienden el concepto del rabino Zvi Yehuda Kook, ya que la influencia de los extremistas ultraortodoxos de Satmar es muy pequeña y limitada. Por otro lado, la influencia que tienen los líderes del sionismo ortodoxo sobre la sociedad sionista en Israel es muy importante y significativa:

*“Hay dos percepciones con respecto al Día de la Independencia. Uno caracterizó a la mayoría de los judíos religiosos desde 1948 hasta la Guerra de los Seis Días. Celebraron y celebran la independencia simple, una vida de libertad sin esclavitud... Sin Jaffa y Ramla, sin Lod y Nahariya. ¿Por qué bailaron? Porque se sentían libres. Aquellos que pasaron por la humillación y la esclavitud del exilio, aunque no estuvieran en Auschwitz, de repente vieron una gran luz. Por otro lado, el difunto rabino Zvi Yehuda no bailó, diciendo: "¿Dónde está Nablus y dónde está Hebrón? ¡No hay nada por lo que estar feliz!"... ¿Cuáles son las razones para esto? La mayoría de la juventud de aquellos días no conocía el sabor de la humillación y el exilio, y en todo caso no entendía qué tenía de especial la independencia. Además, el concepto de independencia no aparece en la ley judía, y por lo tanto convirtieron todo en una cuestión de la Tierra de Israel, y centralizaron todo en la aspiración de alcanzar a ' la Tierra de Israel en su totalidad' y cumplir con las mitzvot de colonizar la tierra.... El resultado de este concepto es que hay una gran crisis después de hablar de "desconexión". Es de esperar que los sionistas ortodoxos se recuperen de la crisis, porque la existencia del estado no puede permitir la continuación de tal crisis.” (Ibid., p.173).*



Como ejemplo de la problemática que existe en el enfoque de Tzvi Yehuda Kook, menciona Amital la gran crisis que tuvo lugar entre los jóvenes durante la implementación del plan de desconexión de Gush Katif y la Franja de Gaza. En su opinión, esta crisis espiritual y de fe ocurrió debido al hecho de que el concepto de independencia se atribuyó solo a la liberación de las tierras de la patria y no a la liberación misma de la esclavitud y del exilio. La generación que no experimentó la humillación del exilio no está dispuesta a celebrar la independencia en la realidad de retirarse de partes de la Tierra Prometida. Esta crisis fue tan profunda y preocupante que Amital decidió dedicar también la plática del año siguiente que fue la última plática del Día de la Independencia que ha sido documentada y que su objetivo era aclarar la cuestión de si el Estado de Israel debía ser visto como un signo del comienzo de la redención, incluso en una realidad de dolorosas retrocesiones.

A continuación, la traducción de gran parte de esta última plática:

*“A pesar de la esencia del día feliz en que nos encontramos, siento una dificultad mental y emocional para alegrarme con el público, siguiendo las cosas que están sucediendo en los asentamientos de Gush Katif, y lo que va a suceder ahí en este verano... ¿Qué pasará el día después de la 'desconexión'? ¿Cuáles serán los resultados políticos y de seguridad de la medida? Mi opinión es que hasta la venida del Redentor tendremos problemas con el terrorismo árabe, y la cuestión es sólo con qué intensidad se producirán los hechos. No hay duda de que el proceso de desconexión causa grandes preocupaciones. Más allá de estos problemas, hay otro factor que nubla la alegría: el sionismo religioso, del cual todos somos parte, está en crisis. Por estas razones, mental y emocionalmente, me es difícil hablar. Pero es importante recalcar que la dificultad es solo mental y emocional, pero filosófica e ideológicamente no tengo ningún problema en estar feliz el Día de la Independencia este año también. He bailado y me regocijé en mayo de 1948, cuando anunciaron el establecimiento de un estado sin Gush Katif, sin Jaffa, sin Ramla, sin Nahariya y sin la Ciudad Vieja, así que ¿no estaré feliz hoy? Por lo tanto, el problema es más emocional, pero no sustancial” (Ibid., p.174)*

Como se mencionó, esta conversación se dijo en vísperas de la implementación del plan de desconexión de la franja de Gaza y la expulsión de miles de habitantes de Gush Katif. Este suceso condujo a una gran crisis dentro del sionismo ortodoxo, por lo que Amital eligió tratar directa y exhaustivamente el enfoque del rabino Zvi Yehuda Kook y sus estudiantes, ofreciendo su explicación y análisis de las principales circunstancias subyacentes al crecimiento de este enfoque. Amital reitera lo que también ha dicho en muchas de sus conversaciones anteriores, que la alegría en el Día de la Independencia se trata del hecho mismo de que el pueblo judío ha ganado la independencia y el autogobierno en la Tierra de Israel, incluso si no dentro de las fronteras de la promesa divina que aparece en la Biblia. Según él, la prueba de que esta es la verdadera razón por la alegría es la reacción natural de las personas que estallaron en alegría y baile en el momento de la declaración de independencia, a pesar del hecho de que el país permaneció dividido y sin áreas grandes y significativas en términos de su importancia histórica y religiosa. Amital enfatiza el hecho de que, desde la

Declaración de Independencia, ha habido un cambio en esta visión natural y primaria a lo largo de los años dentro de la corriente sionista ortodoxa, y ofrece una explicación para este cambio:

*“Por primera vez, en el Día de la Independencia de este año, se escuchan voces dentro del campo ortodoxo sionista que llaman a no celebrar el Día de la Independencia y no decir plegaria de alabanza... Debemos verificar: ¿de dónde vino esta confusión, que cambió la actitud de mucha gente hacia el estado de punta a punta? Me parece que el principal problema radica en el hecho de que comenzaron a surgir dudas sobre la frase "el comienzo del crecimiento de nuestra redención". Estas dudas provienen del pensamiento de un gran hombre, el rabino Zvi Yehuda HaCohen Kook que en paz descansa, y especialmente del pensamiento de sus alumnos. Como creo que la mayoría del sionismo religioso no se identifica con su concepto, y yo soy uno de esa mayoría, siento la necesidad de expresar mi opinión y estar ahí para ellos. Espero que el público aquí presente abra sus corazones para escuchar mis palabras, aunque esto es una opinión que generalmente no se escucha” (Ibid.)*

El cambio mencionado se refleja en el hecho que por la implementación del plan de desconexión hay quienes opinan dentro de la corriente sionista ortodoxa que no se debe festejar y regocijar en el día de la independencia. La discusión en realidad gira en torno a la cuestión de si el Estado de Israel es realmente el signo del comienzo de la redención, cuando en opinión de aquellos que se niegan a celebrar el Día de la Independencia debido a la destrucción de los asentamientos judíos en Gush Katif, esta destrucción es una prueba de que este no puede ser el proceso de comienzo de redención. Amital critica esta postura y argumenta que el enfoque del rabino Zvi Yehuda Kook es la causa principal de este cambio. Comienza su argumento contra el enfoque de Tzvi Yehuda afirmando que incluso antes del establecimiento del Estado de Israel hubo quienes creían que estábamos en el período del comienzo de la aparición de la redención, cuando la persona que lo dirigió más prominentemente fue el rabino Abraham Itzjak Hacoheh Kook, el padre del rabino Tzvi Yehuda:

*“De hecho se habló sobre el inicio de la redención mucho antes de la creación del estado... El gran rabino kook solía citar con frecuencia las palabras del talmud...y de ello concluyó que estamos viviendo en el tiempo del fin del exilio.' Su hijo, el rabino Zvi Yehuda que en paz descansa, también habló sobre este tema y surge la pregunta: ¿qué se ha renovado con el establecimiento del estado, si incluso antes del establecimiento del estado se habló del inicio de la redención? El rabino Zvi Yehuda y sus alumnos tenían una respuesta a esta pregunta. Con el establecimiento del estado, se revivió la posibilidad de cumplir con el precepto de asentarse en la tierra de Israel..., y manteniendo sus fronteras. Escuché esto por primera vez hace muchos años, y me sorprendió escuchar recientemente, que, en su opinión, la importancia del estado es que permite la observancia del precepto del asentamiento en la tierra de Israel y su ocupación, según las palabras de Najmanides. Si el estado deriva su significado en virtud de su soberanía sobre todo el territorio de Israel y si entrega territorios de la tierra de Israel, está entonces traicionando su vocación...” (Amital,2022, p. 175).*

A fin de cuentas, la pregunta fundamental es, qué ha cambiado en términos de definir el período como el comienzo de la aparición de la redención, con el establecimiento del estado de Israel. Según Amital, la respuesta de Zvi Yehuda a esta pregunta, fue que el cambio estaba en la capacidad de asentarse en la tierra de la patria. Amital, por supuesto, se opone a reducir el significado religioso del Estado de Israel solo a este aspecto de la posibilidad de cumplir el precepto de establecerse en toda la Tierra Prometida. Continúa Amital:

*En mi opinión, esta es la fuente de las dudas que surgen hoy en el público sobre el significado del estado. No creo en este enfoque... Aunque se había anunciado la división de la tierra (en 1947), nos alegramos y bailamos. No estoy hablando solo de personas que pasaron por los guetos y los campos, sino de todo el público. Nos alegramos no por el precepto de asentar la tierra. Sino que por la realización de la visión de Herzl, la independencia de Israel. El rabino Zvi Yehuda contó sobre el día 29 de noviembre: "No pude salir y unirme a la alegría... Porque se ha cumplido la palabra de Dios en la profecía (Joel 4:2): Y repartieron (entre sí) Mi tierra.... en el mismo estado temblor en todo mi cuerpo, herido por todas partes y cortado en pedazos - No pude regocijarme en ese momento". Nosotros, los judíos simples, de los que me considero parte, no eramos tan sofisticados, no sabíamos del Najmanides, pero sabíamos que había independencia israelí y soberanía judía en nuestra tierra, y por ello nos alegramos" (Ibid.).*

Al final de cuentas la pregunta fundamental es, qué ha cambiado en términos de definir el período como el comienzo de la aparición de la redención, con el establecimiento del estado de Israel. Según Amital, la respuesta de Zvi Yehuda a esta pregunta, fue que el cambio estaba en la capacidad de asentarse en la tierra de la patria. Amital, por supuesto, se opone a reducir el significado religioso del Estado de Israel solo a este aspecto de la posibilidad de cumplir el precepto de establecerse en toda la Tierra Prometida. Esta reducción es la causa, en opinión de Amital, del hecho de que hay quienes dudan en tiempo de retiradas del territorio del estado, de la necesidad de festejar y agradecer al Creador del mundo por la independencia que recibió el pueblo de Israel cuando regresó a su tierra. A continuación, sus comentarios en los que presenta su propio enfoque con respecto al concepto de Zvi Yehuda Kook:

*“Cuando el gran rabino, el rabino Herzog, y el genio R. Meshulam Rata (1875-1962) hablaron sobre 'El inicio de nuestra redención', no se referían al 'comienzo de la redención' o al 'fin del exilio', después de todos estos signos de redención sucedió la Shoá, el mayor desastre en la historia del pueblo de Israel. Cualquiera que pensara que estaba viendo las señales de la redención sintió su gran equivocación durante la Shoá... Por estas razones, los rabinos determinaron que el establecimiento del Estado de Israel es 'el comienzo del crecimiento de nuestra redención'. Una realidad en la que el pueblo de Israel tiene rey, soberanía y libertad es el tiempo de la redención. No tenemos cuentas anteriores, después de la Shoá todas las cuentas fueron ocultadas; no sabemos qué se supone que va a pasar y qué va a pasar en el futuro, pero no hay duda de que el establecimiento del estado es de enorme importancia en sí mismo” (ibid., p.176).*

Amital presenta el contraste entre su propio enfoque y el enfoque de Zvi Yehuda a través de sus referencias y reacciones contrastantes después de la resolución de la ONU de 1947. Amital describe cómo él, junto con el público en general, estalló en alegría y bailando por la gran noticia de la independencia de Israel. Amital enfatiza el hecho de que la alegría espontánea que estalló entonces fue natural y no resultado de alguna discusión teológica sobre si este fue realmente el comienzo del período de redención. Por otro lado, Amital trae las palabras de Zvi Yehuda, quien cuenta cómo sintió que no podía regocijarse en aquel entonces por el conocimiento de que la tierra permanecía dividida. En el contexto de esta discusión sobre si es posible y necesario regocijarse incluso en una situación no relacionada con la cuestión del comienzo de la redención, Amital menciona que el fenómeno de la Shoá socavó todos los fundamentos para tratar esta cuestión. En su opinión, incluso la postura del gran rabino Abraham Itzjak Hacoen Kook, el padre de Zvi Yehuda, quien habló del período del comienzo del crecimiento de la redención, no puede aceptarse después de la Shoá, en cuyo tiempo ya no vivía. Una de las conclusiones que deben tenerse en cuenta a raíz de la Shoá, es que uno no debe confiar en todo tipo de cálculos y cuentas, sino que debe regocijarse por las cosas buenas que le suceden al pueblo de Israel, incluso cuando la realidad no es perfecta.

En este contexto, también cita algunas opiniones de grandes rabinos del pasado que debatieron si una realidad de redención incompleta debería ser aceptada y trataron de demostrar que no valía la pena. Después de la Shoá, argumenta Amital, este dilema debe haberse decidido porque está claro que no hay nadie que se niegue a regocijarse incluso en una redención incompleta después de tal catástrofe. En su opinión, el enfoque de Zvi Yehuda se deriva de la misma concepción de que uno no debe aceptar la redención cuando es incompleta. Este concepto, explica Amital, se estableció y se fortaleció enormemente después de los resultados de la Guerra de los Seis Días, lo que llevó a la creencia de que este era realmente el comienzo del tiempo de la redención completa.

Amital se diferencia de esta postura de Tzvi Yehuda Kook y sus seguidores que la ve como mesiánica, ya que afirma saber con certeza que estos son los días de la llegada del Mesías. Cómo es su costumbre, Amital va en contra de la certeza absoluta y recomienda que uno proceda con precaución y humildad espiritual. Es importante tener en cuenta que esto se ha dicho en el contexto de la realidad en la que varios rabinos importantes argumentaron abiertamente que al final la desconexión no sucederá, porque Dios no permitirá que tal cosa suceda. En su opinión, cualquier declaración de este tipo demuestra que las lecciones de la Shoá fueron completamente desaprendidas, porque cualquiera que haya visto a los judíos siendo transportados a Auschwitz no puede expresarse con absoluta confianza y certeza:

*“La sumisión mesiánica, el sentimiento de la redención que se revela, despertó tras los maravillosos resultados de la Guerra de los Seis Días. Fue difícil entender de manera realista cómo logramos derrotar a los países árabes y sus grandes ejércitos tan fácilmente. Principalmente vimos el rescate del exterminio, pero entre algunos del público, la Guerra de los Seis Días fortaleció la actitud de que el significado del estado de Israel se encuentra en la soberanía sobre la Tierra de Israel, y no en la existencia real de la soberanía judía. Estas personas vieron la guerra como un milagro claro y como una prueba de la redención que viene y se acerca... Desafortunadamente, no fui bendecido con el Espíritu profético. Nunca he conocido a un profeta que me informara que el Mesías está en camino. Y mientras el Mesías aún no haya venido, debemos proceder con cautela y cuidar al estado judío. No sé qué pasará después de la desconexión, estoy lleno de preocupaciones. Vi a judíos siendo llevados a Auschwitz, y no puedo expresarme con confianza y decir: "No sucederá, porque Dios no permitirá que suceda". Todavía escucho hablar de que ocurrirá un milagro y no habrá desconexión. Cualquiera que hable así no ha aprendido la lección de la Shoá” (ibid., p.178).*

Amital se diferencia de esta postura de Tzvi Yehuda Kook y sus seguidores que la ve como mesiánica, ya que afirma saber con certeza que estos son los días de la llegada del Mesías. Como es su costumbre, Amital va en contra de la certeza absoluta y recomienda que uno proceda con precaución y humildad espiritual. Es importante tener en cuenta que esto se ha dicho en el contexto de la realidad en la que varios rabinos importantes argumentaron abiertamente que al final la desconexión no sucederá, porque Dios no permitirá que tal cosa suceda. En su opinión, cualquier declaración de este tipo demuestra que las lecciones de la Shoá fueron completamente desaprendidas, porque cualquiera que haya visto a los judíos siendo transportados a Auschwitz no puede expresarse con absoluta confianza y certeza:

*“Se puede opinar una opinión política a favor o en contra, pero no confiar en los milagros. Cuando venimos a conocer nuestras posiciones frente a los desafíos que enfrenta el país, debemos considerar lo que es bueno y correcto para el estado de Israel. Espero escuchar durante las discusiones argumentos que se basen en consideraciones realistas, y no ver la realidad a través de lentes mesiánicos. Hasta que las cosas se aclaren, así como nos regocijamos en 1948, así debemos regocijarnos hoy... Debemos reconocer que solo, así como la Shoá fue una gran profanación del nombre de Dios, así el Estado de Israel es la santificación del nombre de Dios más grande de todas. Ciertamente, hay problemas, pero ¡qué nos ha hecho Dios! ¡Tenemos un país independiente, somos un país rico y fuerte! Ciertamente, hay mucha gente pobre, hay muchos problemas, pero es difícil captar el poder de la transformación de los últimos sesenta años. Se nos permite regocijarnos de todo corazón. Ahora es "el tiempo de la felicidad" (ibid., p. 179).*

La charla concluye con su conocida opinión de que la conexión entre la Shoá y el establecimiento del Estado en términos de la necesidad de regocijarse en el Día de la Independencia es que, si bien la Shoá fue la mayor profanación del nombre de Dios en la historia de nuestro pueblo, el establecimiento del Estado y su poderosa existencia son la mayor santificación de Su nombre también en tiempos de preocupación e incertidumbre. Después del análisis de la última plática del Día de la Independencia

documentada, a continuación, se presentará un resumen de los puntos principales del enfoque teológico-filosófico de Amital sobre el tema del estado de Israel a la luz del análisis de todas sus conversaciones que se han documentado a lo largo de los años.

Este resumen conciso ayudará a aclarar su enfoque único como se refleja en las conversaciones que se han dicho durante más de cincuenta y cinco años desde el establecimiento del Estado de Israel, y en cualquier caso también en la capacidad de presentar un análisis crítico de las dificultades y problemas que existen en este enfoque

### **8.7 Síntesis y Análisis del Enfoque Teológico de Amital frente al Fenómeno del Estado de Israel**

Se puede decir que dentro de los comentarios de Amital a lo largo de los años sobre el fenómeno del establecimiento y la existencia del Estado Judío, surgen tres cuestiones principales:

- La necesidad de definir el significado y el rol del Estado.
- La cuestión de la involucración de la providencia Divina en el establecimiento del Estado como parte del proceso de redención
- El análisis de la naturaleza del vínculo entre el establecimiento del Estado y la Shoá.

Cada uno de estos temas necesariamente también tiene diferentes subtemas que se derivan de ellos; por supuesto, las tres cuestiones están interrelacionadas y entrelazadas, de modo que su posición y enfoque en cada una de ellas afectan directamente su posición y su enfoque sobre las otras dos cuestiones.

En cuanto a la importancia y el rol del Estado, se puede identificar que Amital a lo largo de los años ha enfatizado y confrontado dos enfoques principales, a veces prefiriendo enfatizar uno a expensas del otro, mientras que también menciona otros dos enfoques a los que se opone categóricamente. Los dos enfoques que acepta como legítimos son la de Hertzl que vio en el Estado como un hogar y refugio físico para el pueblo judío, y el del gran rabino Kook, que ve en el Estado un modelo de justicia y ética para el resto de las naciones. Los dos enfoques a los que se opone son los de los ultraortodoxos anti sionistas como la corriente de Satmar y la del hijo del Rabino Kook, Tzvi Yehudá Kook y sus discípulos, que ven el significado y el rol principal del Estado en la oportunidad de cumplir el precepto de asentarse en la tierra prometida.

En cuanto a los dos enfoques a los que se refiere como posibles, vale la pena señalar el hecho de que a veces critica la suficiencia del enfoque herzliano y argumenta que se debe dar un significado más profundo y fuerte, y a veces lo acepta como uno que por sí solo es una razón buena y satisfactoria para regocijarse y celebrar el Día de la Independencia.

Es imposible argumentar que ha habido un cambio a lo largo de los años en su percepción de un enfoque a otro, ya que la transición entre estos énfasis aparece tanto en los primeros años del establecimiento del Estado como en los últimos años. Es posible que los cambios en los énfasis provengan de la realidad en aquel momento, así como de sus objetivos educativos. En tiempos de crisis y dificultad en los que siente la necesidad de alentar al público, el énfasis de la gratitud en el hecho mismo de que hay un hogar nacional para el pueblo judío en la Tierra de Israel es, en su opinión, lo adecuado. Sin embargo, en momentos en que hay un sentido de bienestar y prosperidad, Amital busca enfatizar el aspecto del propósito del Estado Judío según el concepto de Rabí Kook, ya que no es correcto en su opinión “dormirse en los laureles” y conformarse y regocijarse solo por la existencia misma del Estado. Al final de cuentas, tenía obviamente un profundo aprecio por el proyecto sionista, caracterizado en un entendimiento complejo y no dogmático, que le exigía a sí mismo y a sus alumnos enfrentarse a la realidad sin embellecerla ni verla en blanco y negro.

Este punto, por supuesto, se enlaza con la cuestión de si el Estado es realmente el comienzo del proceso de redención completa o no, de tal manera que es imposible dissociarse; después de todo, la cuestión de la esencia y el rol del Estado está directamente relacionada con la cuestión del grado de participación de la Divina Providencia en su establecimiento y si realmente es el cumplimiento de Su voluntad.

La postura sionista de Amital está basada en una profunda y clara visión histórica, viendo los dramáticos sucesos en la historia judía del siglo XX. El establecimiento del Estado de Israel, su desarrollo y fortalecimiento militar, científico y económico, las olas de inmigración y, por supuesto, la gran victoria en la Guerra de los Seis Días con la liberación de Jerusalem y Hebrón, el regreso a Judea y Samaria, y el restablecimiento de Gush Etzion en donde se estableció su Yeshivá. En todas sus conversaciones y artículos en las primeras décadas del establecimiento del Estado de Israel, ha presentado todo esto y más como pruebas de que no se puede dudar de que este es un cierto movimiento Divino por el cual estamos obligados a dar gracias y alabar. En este punto, critica duramente el enfoque de aquellos ultraortodoxos que rechazan el hecho de que la mano de la providencia está detrás del establecimiento del Estado y niegan ver todos aquellos milagros y maravillas que han ocurrido desde entonces como razón para regocijarse y alabar a Dios en el Día de la Independencia. Al mismo tiempo, tampoco aceptó plena y completamente la postura en el sionismo ortodoxo, representada más claramente por el rabino Zvi Yehudá Kook, quien ve con certeza indiscutible la santidad inmanente de esta entidad que se llama el Estado de Israel.

Ciertamente se puede ver que a medida que pasan los años, se fortalecen para él los signos de interrogación con respecto a esta suposición. No sería infundado suponer que la razón de esto tiene que ver con lo que se ha argumentado anteriormente en el contexto de su creciente decepción de que

el Estado al final de cuentas se aleja de realizar su misión de ser un Estado que establece un ejemplo y un modelo para todo el mundo, en términos de moralidad y justicia.

Una de sus principales objeciones contra el concepto sionista religioso mesiánico, como se refleja en las palabras de Zvi Yehudá Kook y sus discípulos, es su sentido de certeza y su pretensión de explicar e interpretar la realidad inequívocamente. Amital espera que cualquiera que pretenda ser teólogo y creyente obtenga un mayor grado de humildad. Es posible que su crítica contra la incuestionable concepción mesiánica sea otra razón por la cual Amital prefirió enfatizar el propósito moral del Estado Judío, ya que de esta manera en la que se revela la brecha entre el designio y la realidad, se puede probar que de hecho no es el Estado ideal y perfecto como lo diseñaron y predijeron los profetas y los sabios de Israel. La concepción de Amital del mesianismo es muy pragmática y racional y se basa en el enfoque de Maimónides, que ve los días mesiánicos como un periodo de independencia política y espiritual para el pueblo de Israel. Él tenía reservas acerca de aquellos que querían convertir sus citas antiguas tal como aparecieron en su libro (*'Desde las profundidades hacia las ascensiones'*) en una fuente de ideología mesiánica activa; y, sin embargo, aunque simpatizaba con el movimiento de asentamientos en la tierra de Israel, Rav Amital nunca se unió al movimiento que dirigió Zvi Yehudá Kook, 'Gush Emunim'('El Bloque de los Creyentes'-movimiento ideológico que promovió el asentamiento judío en todos los territorios de la tierra prometida), argumentando que si bien su sionismo era "redentor", pero no "mesiánico". La distinción fue sutil al principio, pero se hizo más clara con el tiempo, debido a lo que Rav Amital percibió como la priorización del rabino Zvi Yehudá de la Tierra de Israel por encima de casi cualquier otro valor religioso, drenando las enseñanzas de su padre, el gran rabino Abraham Isaac Hacoheh Kook, de sus elementos universalistas.

La separación de Amital de la ideología del rabino Zvi Yehudá Kook y sus estudiantes, está también directa y estrechamente relacionada con el tercer tema, que es la cuestión del vínculo entre el establecimiento del Estado y el fenómeno de la Shoá. Es imposible no notar el hecho de que no hay una sola plática de Amital que se haya dicho en honor al Día de la Independencia del Estado de Israel, durante todos sus discursos a lo largo de las décadas desde que comenzó a celebrarlas, en las que no menciona de una manera u otra el tema de la Shoá. No hay duda de que tiene una afinidad muy fuerte entre los dos temas, tanto en términos de su experiencia como en términos de su conciencia. Al mismo tiempo, siempre tuvo cuidado de enfatizar que la conexión entre los dos fenómenos no es una conexión circunstancial histórica a pesar del hecho de que estos dos eventos ocurrieron en una proximidad de tiempo tan sorprendente.

A menudo reiteró el hecho que la Shoá no precipitó el proceso de establecimiento del Estado Judío, sino que retrasó el proceso que se suponía que tendría lugar después de la Declaración de Balfour y la Conferencia de Peel. En este punto, centró también en gran medida su gran desacuerdo teológico



con Zvi Yehudá Kook y sus discípulos, quienes vieron el fenómeno del regreso de los judíos a Sión y el establecimiento del Estado Judío como una cura para la enfermedad del exilio, que culminó con el fenómeno de la Shoá. Si usamos la terminología acuñada por el profesor Shalom Rosenberg y mencionada anteriormente, entonces, desde el punto de vista de Amital, la conexión entre el establecimiento del Estado de Israel y la Shoá está relacionada principalmente con la búsqueda del significado y menos con la búsqueda de la lección o explicación (Rosenberg,2019).

El principal significado para Amital en la conexión entre el establecimiento del Estado Judío y la Shoá está en la gran santificación del nombre de Dios con el regreso del pueblo de Israel a su tierra y el establecimiento de un Estado soberano e independiente después de la gran profanación de Su nombre que se produjo durante la Shoá. La mención de la Shoá en sus discursos solía ser también un hito para la necesidad de reconocer y regocijarse por la transición aguda y rápida de la peor situación en la que se encontraba el pueblo durante el infierno en Europa a una realidad de independencia nacional en un país floreciente y próspero.

El hecho de que la Shoá esté presente en todas las referencias de Amital hacia el Estado en sus pláticas en los Días de la Independencia, aclara la suposición de que, desde su punto de vista y desde el punto de vista de su visión del mundo, estos son dos eventos que están inextricablemente vinculados y entrelazados. Esta suposición también se mencionó en la apertura del estudio, en el que se citó a Amital diciendo que, desde su punto de vista, estos dos eventos son los elementos centrales y quizás incluso exclusivos en la configuración de la identidad judía contemporánea.

A fin de cuentas, se puede decir, que básicamente existe un paralelismo casi completo entre las ideas de Amital como se describen frente al fenómeno de la Shoá y sus ideas frente al establecimiento del Estado de Israel: hacia ambos eventos habló con absoluta certeza de que veía en ellos la mano de Dios. Asimismo, con respecto a ambos, se refirió a la gran influencia que estos eventos tuvieron en la actitud de la humanidad hacia Dios, cuando mientras que la Shoá causó la más grande profanación de Su gran nombre, el establecimiento del Estado de Israel causó la santificación de Su gran nombre ante el mundo entero. A partir de ambos eventos, Amital buscó enfatizar la conclusión de la necesidad de mantener una sociedad de justicia y moralidad que fuera una luz para las naciones. La búsqueda del significado de ambos eventos lo llevó a concluir la necesidad de vivir en la conciencia de una vida de misión, tanto individual como nacionalmente. Del mismo modo, al relacionarse con ambos eventos, busca diferenciarse de los otros enfoques que cree que son pecaminosos con la pretensión de dar ciertas explicaciones teológicas a los eventos, al tiempo que él, en cambio, ofrece un camino de humildad al estar indispuerto a presentarse como alguien que sabe con absoluta certeza las intenciones de Dios tras los hechos históricos. En este contexto, mencionó varias veces el hecho de que incluso algunos de los más grandes líderes religiosos a lo largo de la historia, desde el periodo bíblico hasta la Edad Media y

la era moderna, estaban equivocados en su interpretación de los eventos que sucedieron en la realidad. Otro punto importante que Amital ve en el significado espiritual y religioso del Estado de Israel está relacionado principalmente con la diáspora judía, como se manifestó en la plática que impartió en 1982, después de la masacre de Sabra y Chatila:

*“Debe recordarse que hay cientos de miles de judíos en la diáspora que han perdido toda conexión con el judaísmo y la sinagoga, y toda su identidad judía se expresa en su identificación con el Estado de Israel. Para estos judíos, la cuestión de su acercamiento o distanciamiento del Estado es una cuestión de vida o muerte desde un punto de vista judío”* (Amital, 1982).

Según Amital, quien también se desempeñó como ministro responsable del enlace con la diáspora, el Estado de Israel desempeña un papel muy importante en la configuración de la identidad judía de muchos judíos que viven en la diáspora y sirve quizás como la última barrera antes de la asimilación completa de estos judíos. En esta plática, Amital destacó la necesidad de tener en cuenta en cada decisión política importante, entre otras consideraciones políticas, el impacto que esta decisión tendrá en la diáspora judía. Dirigió estos comentarios, especialmente contra aquellos que, a raíz del creciente antisemitismo en el mundo, creen que, si la situación de los judíos de la diáspora es mala y difícil, hará que abandonen su lugar de residencia y emigren al Estado de Israel. En este contexto, mencionó Amital también el periodo de la Shoá, y dijo:

*“No puedo sacudir la asociación que me viene a la mente cuando escucho estas palabras. A pesar de las diferencias y la distancia entre ellas. Me refiero a uno de los capítulos más oscuros de la historia del sionismo. Durante la Shoá, algunos de los líderes del sionismo trataron de silenciar las dimensiones de la Shoá, ya que su publicación podría dañar el esfuerzo político del establecimiento del Estado. Si bien la asociación puede ser demasiado aguda, ilustra el grado de preocupación”* (Ibid.).

El ángulo que Amital elige para iluminar la conexión entre el periodo de la Shoá y el periodo posterior al establecimiento del Estado de Israel es ciertamente sorprendente. Amital exige no repetir el grave error que se cometió en la floja respuesta de los líderes sionistas que vivían en la Tierra de Israel en el momento en que los judíos europeos estaban siendo llevados al exterminio. Su llamado es que el liderazgo político en el Estado de Israel entienda que también tiene una gran responsabilidad hacia todas las comunidades judías en la diáspora.

En este contexto, es importante saber que hasta el día de hoy hay un animado debate dentro de la sociedad israelí sobre la cuestión de hasta qué punto se hicieron todos los esfuerzos posibles por parte del movimiento sionista para salvar a los judíos europeos durante los terribles años de la Shoá.

Me está claro que hay y habrá quienes no estén de acuerdo con mis conclusiones en este estudio. A medida que profundicé en las palabras y escritos de Amital también durante los años en que tuve el privilegio de aprender sus enseñanzas de él directamente, me parece que todas las fuentes y su análisis presentados en esta investigación ciertamente establecen estas conclusiones. La metodología de presentar sus palabras a lo largo de las décadas desde el establecimiento del Estado de Israel hasta los últimos años de su vida de manera comparativa y analizar sus significados, muestra, en mi opinión, al menos, que es imposible decir que estas conclusiones son improbables e ilógicas

A continuación, se presentarán los principales puntos problemáticos en la postura de Amital y una serie de críticas dirigidas a este método desde diferentes direcciones.

### **8.8 Reflexión Crítica sobre la Postura de Amital frente el Fenómeno del Estado Judío**

Como se argumentó anteriormente, una de las principales críticas que se pueden plantear en el contexto de la filosofía de Amital, se relaciona con la inconsistencia y la aparición de diversas contradicciones que se encuentran en sus palabras. Este es el caso también en el contexto de su enfoque frente el fenómeno de la creación del Estado de Israel. Estas críticas surgieron precisamente desde principios de la década de 1980 en adelante, y fueron interpretados por varios, como un fuerte cambio ideológico que Amital supuestamente sufrió.

El argumento trascendental era que Amital había dado la espalda al enfoque redentor y mesiánico que él mismo formuló, como aparecieron en su libro *Desde las profundidades hacia las ascensiones*. Un ejemplo llamativo y representativo de esta crítica se puede ver en el siguiente incidente:

*“En una reunión política en Haifa a mediados de la década de 1980, habló el rabino y miembro del parlamento Chaim Druckman (1932-2022, alumno y sucesor del rabino Tzvi Yehudá Hacoheh Kook). En aquellos días, el centro y la izquierda sionista ortodoxa comenzaron a formarse, lo que más tarde apareció como el partido Meimad (del cual Amital fue uno de sus fundadores). El rabino Druckman agitó un delgado libro de tapa dura y leyó de él un párrafo que trata de la interpretación de los eventos de la generación, como la realización de etapas de redención. Después de terminar, exclamó emocionado: "Estas son líneas del importante libro "Desde las profundidades hacia las ascensiones". Luego gritó: "¿Qué ha cambiado, honorable Rabino Amital? ¿Por qué cambiaste tu raciocinio?" (Shwartz, 2019).*

La llamada agitación ideológica de Amital preocupó a todos aquellos que investigaron y trataron con su personaje y enseñanzas. Para ilustrar estas contradicciones, a continuación, un notable

ejemplo del contraste entre las diferentes cosas que dijo en diversas ocasiones después de la gloriosa victoria en la Guerra de los Seis Días:

*“Si los hechos se interpretan en una dimensión mesiánica, significa que no hay retroceso en el proceso. Cuando el ejército de Rommel se paró a las puertas del país, el rabino Herzog dijo: "Es aceptada la idea que no habrá una tercera destrucción y exilio". Una afirmación de este tipo es posible, sólo si miramos la realidad en una dimensión mesiánica, si vemos en los acontecimientos el cumplimiento de las palabras del profeta, de que Dios llevará al pueblo de Israel al lugar del Señor de los ejércitos, el monte Sión (Isaías 18:7). El segundo punto se deriva del hecho de que la redención está progresando 'poco a poco', un hecho que nos obliga y nos presenta una exigencia. Si nos exigieran: "¡Trae al Mesías!", diríamos: ¿Acaso somos mejores que todas las generaciones anteriores? ¿Somos más justos que ellos, que lograremos hacer lo que ellos no lograron hacer? Pero si sabemos que ya estamos en una generación de redención, entonces el peso de nuestras acciones es diferente del peso de aquellas acciones en las generaciones que nos precedieron. Cuando estamos en una generación de redención, debemos saber que hay un peso especial en nuestras acciones; vivimos en un gran tiempo y se requieren grandes obras de nosotros. Ciertamente, la creencia de que estamos en los tiempos de la redención nos presenta dificultades, pero nos obligan a ser más fuertes. Nuestras expectativas y nuestras palabras deben ser diferentes. La redención nos obliga, y debemos hablar de ella. En nuestra generación hay los que son temerosos e íntegros que hablan de todo tipo de cosas, pero al Mesías no mencionan” (Amital,2022, p.26-27).*

Es imposible no reconocer en estas palabras de Amital una alta conciencia mesiánica y un fuerte sentido de certeza de que estamos realmente en un periodo de redención. Es muy importante notar que la llamada visión mesiánica que emerge en estas palabras que aparecen en su libro está dirigida también a los eventos que tuvieron lugar durante la Guerra de Yom Kipur y no solo a la victoria en la Guerra de los Seis Días, como escribe explícitamente:

*“Si hubiéramos sabido la magnitud de la salvación, hubiéramos sentido el elemento mesiánico de esta salvación. Sucedió lo que sucedió y entramos en esta guerra sin una sensación de peligro. Todos estaban seguros de que las FDI ganarían. Dijeron: "Las FDI son fuertes". Estos agregaron: Las FDI son fuertes. Pero no había sentido de peligro, y por lo tanto uno no siente la magnitud de la salvación, sino aquellas personas que sintieron el gran peligro en su propia carne” (Amital,1974, p.17).*

Amital fue uno de los pocos que llamó públicamente a finales de la Guerra de Yom Kipur a ver esta guerra también como una gran salvación Divina, incluso con un enfoque mesiánico, a pesar de su factor sorpresa y las muchas pérdidas que causó. Sin embargo, en el siguiente texto, las cosas suenan completamente diferentes, e incluso contradictorios:

*“... De igual manera, no podemos saber con certeza si el mesianismo es un mesianismo real. Hemos aprendido que, aunque nos parezca que este es el verdadero mesianismo, no podemos saber que este es realmente la situación de las cosas, hasta que el proceso se complete totalmente. Por otro lado, hay dos señales: la mayoría de las cosas que dijo el difunto rabino Kook sobre el comienzo de la redención fueron sobre el avivamiento espiritual.*

*Hoy en día, los rabinos emiten proclamas y lecturas, y en ellas no se menciona el problema espiritual de la generación. ¿Cómo podemos hablar de mesianismo, cuando vemos lo que está pasando hoy en día? Es imposible decir con certeza que estamos en medio de la generación del Mesías, ignorando todo lo que vemos a nuestro alrededor y sin considerar nada. Y hoy hay quienes hacen ciertas determinaciones sobre este asunto, sin considerar la realidad. Antes de la retirada del Sinaí dije que quien dice que no habrá retirada, es un falso mesiánico; no tenemos profeta hoy. Según la Halajá, todo debe tenerse en cuenta. Como evaluación política, tal declaración es legítima. Pero decir lo que dijeron de mí, que el rabino Amital tiene 'debilidad en la fe', eso es falso mesianismo.” (Amital, 2022, p. 105).*

Estas observaciones se hicieron en el Día de la Independencia de 1992, es decir, 18 años después de la conversación mencionada anteriormente. Es difícil creer que estos dos textos fueron pronunciados por la misma persona; mientras que en la primera conversación se enfatiza la noción de que ciertamente estamos en el periodo de los días mesiánicos, en la segunda se enfatiza la duda y la afirmación de que este periodo en realidad puede que no sean *Los días del mesías y de la redención*. Su principal objetivo en aquel discurso era destacar la resistencia hacia todos aquellos rabinos y líderes religiosos que hablaron con certeza de que este es realmente el caso, ignorando los desafíos que existen en la realidad. Aunque Amital ocasionalmente mostró que era consciente de las críticas dirigidas contra él (principalmente desde el lado del sionismo ortodoxo de los seguidores del rabino Zvi Yehudá Kook), nunca se molestó en explicar o relacionarse con las grandes diferencias que existen dentro de sus comentarios en diferentes momentos, con relación a su grado de certeza de que el establecimiento del Estado de Israel es de hecho una parte significativa de la apariencia de la redención y de los días de la llegada del Mesías.

Este artículo de Amital fue publicado en el principal periódico de los colonos en Judea, Samaria y la Franja de Gaza llamado "Nekuda", cuyos lectores naturalmente están categóricamente en desacuerdo con sus puntos de vista políticos. Como era de esperar, el artículo de Amital causó ecos y una ola de duras críticas por parte de los intelectuales de los colonos y la derecha en general. Para comprender las reservas y críticas de las percepciones de Amital sobre el Estado de Israel, detallaré a continuación los puntos principales de sus comentarios en aquel artículo y las críticas sobre sus comentarios y enseñanzas.

Los argumentos que aparecen en el artículo ofrecen la oportunidad de conocer de primera mano cómo su visión política encaja en su enfoque con su visión filosófica. Amital elige comenzar su discusión sobre la naturaleza de los Acuerdos de Oslo presentando una cita de Maimónides que enfatiza en gran medida el valor de la paz en la Torá. Amital se describe a sí mismo como quien mira siempre hacia el futuro y que está constantemente preocupado por la posibilidad de que estalle otra guerra con terribles consecuencias; Por lo tanto, opina que las negociaciones para un acuerdo que incluya dolorosas concesiones territoriales deben ser apoyadas. Al mismo tiempo critica también a

quienes argumentan que se puede llegar a un acuerdo basado en el principio de paz por paz ya que esta opinión es completamente irreal.

A continuación, presenta las ventajas prácticas y la importancia estratégica de estos acuerdos, incluso si tienen una dimensión de riesgo. Después de examinar las consecuencias del acuerdo e interpretarlas desde su perspectiva política, comparte Amital su sensación de pertenecer a una minoría ideológica dentro del marco ortodoxo sionista tal como se refleja en las siguientes palabras:

*“Como saben, durante muchos años he estado en un agudo conflicto ideológico con aquellos que tomaron la hegemonía sobre el camino espiritual del sionismo ortodoxo después de la Guerra de los Seis Días, y educaron a lo mejor de la juventud ...” (Amital, 1993 b.).*

El caracteriza sus puntos de desacuerdo con el liderazgo espiritual y político del sionismo ortodoxo en tres aspectos principales: el aspecto halájico, el aspecto de la cosmovisión y el aspecto de los valores. Amital utiliza cada uno de estos aspectos para criticar y enfatizar su desacuerdo con los enfoques aceptados por la mayoría del público sionista ortodoxo y sus líderes. Aun cuando está consciente de que se encuentra en una posición minoritaria, no se impide intentar convencer al público de sus reivindicaciones precisamente en el albergue ideológico que más se le opone.

En el aspecto halájico, reiteró Amital sus críticas frente a los seguidores del rabino Zvi Yehuda Kook, quienes ven la Halajá de establecer la Tierra de Israel como una categoría más considerada y preferida que cualquier otro precepto. Este aspecto se conecta directamente con la perspectiva de que, según la visión de Amital del judaísmo, el valor de la vida está en un nivel superior y de mayor importancia que el valor de la Tierra de Israel. Por lo tanto, cuando hay un conflicto entre estos dos valores, y existe un peligro real de derrame de sangre, es posible y necesario hacer concesiones en los territorios de la Tierra de Israel como se refleja en sus siguientes palabras:

*“De otro lado, existe la opinión que establece que el precepto de asentar la tierra no es fuera de lo común del resto de los mandamientos, y está sujeto a una cuidadosa consideración en qué situaciones y en qué condiciones debe ser cumplida. En particular cuando se trata de asuntos relacionados con la vida humana...” (Ibid.)*

En su referencia al aspecto relacionado con la cosmovisión, Amital agudiza la diferencia entre la concepción predominante del sionismo ortodoxo, que ve la realidad del Estado de Israel como una realidad de redención asegurado sin ningún enlace con las acciones y el comportamiento de las personas, y su opinión, de que incluso si estamos realmente al comienzo de un proceso de redención, las cosas son inciertas ya que todo al final también está relacionado con el comportamiento humano y

el proceso de redención puede retrasarse y tal vez incluso detenerse, tal como lo describe en la siguiente cita:

*“Dado que este es un proceso natural y realista, no tenemos la seguridad de que el éxito brillará sobre nosotros en cada paso. Los éxitos y los fracasos también dependen de factores naturales, acciones y omisiones, por los cuales se asigna la responsabilidad en manos de los líderes electos del pueblo. Creemos que una providencia superior dirige nuestro camino a través de crear las situaciones y opciones en todos los ámbitos. Cuando la elección en la opción correcta, mientras no haya profeta en Israel, depende del juicio del liderazgo político” (Ibid.).*

En el aspecto de valores Amital reitera su opinión de que según el judaísmo el valor del pueblo de Israel es más alto que los otros dos valores esenciales del judaísmo: el valor de la Tora de Israel, y el valor de la tierra de Israel, por lo tanto escribe:

*“En particular, en el asunto que nos ocupa, la necesidad de determinar dicha escala de valores se deriva del hecho de que en la realidad no siempre es posible cumplir con los tres en su totalidad, y en ocasiones la aplicación de un valor entra en conflicto con otro, por lo que es necesario determinar cuál de los valores prevalece. Frente a quienes afirman que “la Tierra de Israel está en peligro”, nosotros argumentamos que el pueblo de Israel está en peligro y el valor del pueblo de Israel está encima del valor de la tierra de Israel...” (Ibid.).*

Al final del artículo, Amital enfatiza el papel significativo y vital del sionismo ortodoxo como un factor de conexión y puente entre todas las partes de la nación, y por lo tanto es muy importante que el valor de preservar el pueblo de Israel y preservar su identidad esté en la cima de sus prioridades:

*“No hubo otro momento en que el sionismo ortodoxo fue tan necesario para el estado y en él hasta el día de hoy, cuando su identidad judía está en peligro. El Estado de Israel no puede en ninguna circunstancia renunciar al sionismo ortodoxo, que se acercó al pueblo con el amor de Israel y de maneras agradables. Sin embargo, para que el sionismo ortodoxo siga existiendo, debemos declarar la existencia de un sionismo ortodoxo diferente, en el que hay un orden más preciso de una escala de valores y en el que hay más responsabilidad y consideración, debemos conciliar una cosmovisión que aún esperanza y confianza, con responsabilidad y seriedad. Y finalmente, hay que tener mucho cuidado de introducir la desesperación en el corazón del público, hay que agudizar la fe en la providencia suprema, que hace crecer los principios del crecimiento de nuestra redención en formas que no siempre son comprensibles para nosotros.”(Ibid.)*

En este artículo, Amital, por un lado, se distingue de los otros pensadores del sionismo ortodoxo, pero aún enfatiza su pertenencia a esta corriente ideológica, que en su opinión debe hacer un examen de conciencia y reflexión para poder convertirse en un puente de diálogo entre todas las partes del pueblo. La importancia del artículo, como se mencionó anteriormente, radica en que aclaró

de manera específica y detallada las referencias pragmáticas e ideológicas de Amital y la interrelación e influencias mutuas entre ellas; esto permitió a sus muchos críticos presentar de manera estructurada y clara los principales puntos de desacuerdo y crítica. El propio Amital incluso admite en sus palabras que es consciente de las críticas que se le hacen, y que al público le resulta difícil creer que *“El propio rabino Amital muestre tal debilidad en su fe”*.

Este es un hito importante y significativo en la salida del rabino Amital del corazón del consenso de la mayoría del público sionista ortodoxo.

Este comentario aparentemente está dirigido al artículo titulado *"El rabino Amital siembra miedo y desesperación"*, escrito por el rabino Israel Ariel, uno de los rabinos más prominentes en la facción de extrema derecha del sionismo ortodoxo. El artículo de Ariel también apareció en la revista *"Nekuda"*, como respuesta al artículo de Amital, dos meses después de la publicación de aquel artículo.

Ariel expone sus argumentos contra el enfoque moderado de Amital a favor de los acuerdos de Oslo y a favor de la entrega de territorios de la Tierra de Israel para lograr un tratado de paz. Ariel critica el enfoque de Amital entre otras cosas, en el sentido de que no se basa o fundamenta sus argumentos en las fuentes académicas de las autoridades halájicas, sino principalmente en su opinión. Incluso en los argumentos de Amital, que Ariel ve como una opinión personal y no la opinión de la Torá, él categóricamente no está de acuerdo sobre la base de que no se basan en la realidad. A continuación, algunas citas del artículo de Ariel:

*“Cuando un rabino en Israel desafía una cosmovisión aceptada única y coloca una nueva cosmovisión en “En el campo de la halája, de la ideología, y de los valores”, como hizo el rabino Amital en su artículo en la revista "Nekuda" ("Hay esperanza para el asentamiento sionista En Yesha", número 172), el lector espera un artículo cohesivo y sólido basado en fuentes indiscutibles. Más aún cuando el rabino sale en contra de aquellos que han tomado la hegemonía sobre el camino espiritual del sionismo ortodoxo". Por lo tanto, se debe de esperar del rabino que interprete su enfoque conceptual en aquel artículo, ya que esta es una oportunidad para conocer de cerca su método especial... Desafortunadamente, debe establecerse ya en el contexto del asunto, que el miedo y la intimidación, según el rabino, no tiene fundamento en las esferas halájica, ideológica y moral, como trataré de demostrar a continuación... Saber que el autor del artículo apoya personalmente el acuerdo, es menos importante para el lector, ya que el lector espera aclaraciones y pruebas halájicas... Por lo tanto, uno debe preguntarse: ¿Dónde encontramos en la Torá que el pueblo de Israel está autorizado para firmar un acuerdo de "paz por territorios"? ¿Dónde encontramos en la Torá un guía para un "compromiso doloroso"?... En su artículo, el rabino se pronuncia en varias ocasiones contra "los videntes de la negrura, que constantemente hablan en contra del acuerdo, y que siembran la desesperación entre líneas..." (Ariel, 1994)*

Ariel critica al principio de su artículo el hecho de que Amital rara vez usó argumentos de las fuentes y de la estantería judía, e incluso cuando lo hizo, citó solo citas conceptuales generales y no



halájicas concretas. Ariel enfatiza este hecho, ya que la expectativa de un rabino importante en Israel es que cuando exponga sus afirmaciones, lo hará principalmente a través de fuentes del campo de la Halajá. Se puede decir que, de hecho, en la mayoría de las veces cuando Amital busca arrojar luz sobre sus opiniones y el endurecimiento de su cosmovisión teológica y filosófica, es menos apoyado por fuentes halájicas claras. Continúa Ariel en su artículo con su crítica:

*"Hay que tener mucho cuidado de no introducir la desesperación en el corazón del público. Es desconcertante que después de un artículo que intenta infundir miedo en los lectores de que la guerra está cerca, y que podría ser "desastrosa", y que uno debería tener miedo "y preocuparse por el futuro" si los árabes no aceptan los términos de la propuesta de "paz", luego de discursos amenazantes y desesperanzadores como estos, el autor del artículo acusa a los demás de "sembrar la desesperación". Después de todo, todo este acuerdo de rendición se basa en la desesperación y la falta de fe en la capacidad del pueblo de Israel para lograr el control total sobre la tierra de Israel, que le fue entregada al pueblo de Israel por el Todopoderoso... Durante el período en el que se desarrolla el acuerdo, ya se puede comprobar que no hay lugar para la desesperación. Las encuestas demuestran que la lucha está dando sus frutos, y si en un principio parecía que los opositores al acuerdo eran una minoría, cada vez es más claro que la minoría se está convirtiendo en mayoría, y el público en el pueblo de Israel no está contagiado por el sentimiento de desesperación de sus líderes...Incluso una minoría no debería desesperarse cuando Dios está con ellos...A pesar de la desesperación y el arrodillamiento de los buscadores de paz, los amantes de la Tierra de Israel y sus constructores continúan en su fe y acción..." (ibid.).*

Explica Ariel que incluso aquellos argumentos de Amital, que son vistos como una opinión personal y no la opinión formal de la Torá, los rechaza categóricamente sobre la base de que no se basan en absoluto en la realidad. La principal crítica de Ariel se enfoca en la gran desmoralización que los argumentos y opiniones de Amital causan a la población judía que apoya la ideología del sionismo ortodoxo clásico.

Otra respuesta al artículo de Amital, que apareció en un número posterior de Nekuda, fue la del profesor David Rokach, quien afirma que los argumentos y la metodología de Amital le recuerdan el camino de los rabinos reformistas que, de hecho, abandonaron el mundo de la Halajá y se basaron solo en fuentes generales de valores sin ningún fundamento halájico. Así escribe Rokach:

*"Amital abre el artículo con las palabras de Maimonides: "Grande y exaltado es la Paz... Como está dicho: Sus caminos son caminos de dulzura, y todos sus senderos paz. En este tema, el rabino Amital está en buena compañía: ya fue precedido por rabinos reformistas, quienes dieron al versículo de Proverbios interpretaciones erróneas con fines apologéticos... En general, los análisis políticos y militares en los que el rabino Amital basa su previsión no están en su campo de especialización... De un rabino en Israel, esperaríamos escuchar palabras de Torá plantadas como remaches, pero en cambio escuchamos cosas floreciendo en el aire que no solo que no son cuerpos halájicos, sino que ni siquiera son paráfrasis de sabiduría" (Rokach, 1994).*

Tales críticas duras y a veces incluso ofensivas contra el rabino Amital y sus puntos de vista fueron numerosas. Pero también hubo duras críticas que vinieron de parte de fieles estudiantes del propio rabino Amital, como es el caso del rabino Yaakov Medan, que también sirvió como rabino en la yeshivá y finalmente lo ha reemplazado.

Durante el período de las discusiones en torno a los Acuerdos de Oslo en 1993, como de costumbre, era importante para Amital que sus estudiantes escucharán las diferentes opiniones que existen y no solo las suyas, así que Medan tuvo la oportunidad de expresar su opinión y crítica al análisis y la interpretación de Amital de los acontecimientos y de sus conclusiones. Vale la pena señalar que, durante las discusiones sobre los Acuerdos de Oslo, Medan decidió iniciar una huelga de hambre indefinida, exigiendo que los oficiales de policía palestinos no recibieran armas, por temor a que fueran utilizadas para llevar a cabo ataques terroristas contra la población judía. Amital, aunque por supuesto no estaba de acuerdo con la opinión de Medan, lo elogió por su devoción a su propia verdad y su disposición a pagar un precio por esta adherencia. después de algunos días de la huelga de hambre, fue Amital a visitar a Medan y le dijo:

*“Rabino Yaacov, como ya sabes, estoy en contra de huelgas de hambre y también interpreto el mapa político de manera diferente que tú, sin embargo, no puedo no sentir un gran orgullo frente un alumno del primer ciclo de la Yeshiva, que cumple con el mensaje educativo que cuando un niño judío llora, cierra el libro del Talmud y se preocupa por el llanto del bebe”* (Reichner,2011, p. 206)

Además de las pláticas que Medan dio en la Yeshiva contra el enfoque moderado de Amital sobre su voluntad de hacer concesiones dolorosas a la Autoridad La tierra de Israel, también escribió un artículo en la misma revista de Nekuda que resume los puntos clave de su crítica a la posición de Amital. Este artículo resume en gran medida la crítica de muchos de los líderes públicos del sionismo ortodoxo hacia la postura de Amital, tal como se expresó principalmente durante las últimas tres décadas de su vida, y por lo tanto se citará y analizará a continuación los principales puntos de este artículo:

*“El rabino Amital es mi maestro y rabino, y he adquirido muchos fundamentos de él en mis enseñanzas y fe. El poco amor de la Tierra de Israel que tengo, y una pizca de anticipación de la salvación escondida en mi fe, la mayoría de ellos de lo que absorbí del gran amor de la Tierra de Israel y del fervor mesiánico y la magnitud de la fe que vi en mi rabino. El rabino Amital es también uno de los fundadores del asentamiento en Judea y Samaria después de la Guerra de los Seis Días, y cientos de familias (incluidas sus hijas, yernos y nietos) están en Judea y Samaria, en gran parte gracias a él. El rabino Amital también educó a generaciones de estudiantes en su declaración de que "Todavía necesitaremos enormes*

*recursos de heroísmo incluso cuando tengamos que luchar por la integridad de la tierra y por fronteras aparentemente seguras y no por nuestra existencia" (Amital, 1974, p. 93). En virtud de reconocer estos hechos, llegó a estar en desacuerdo con algunas de sus palabras, porque las cosas requieren análisis, ya que es parte de la Torá que necesitamos de estudiar. El rabino Amital nos llamó a un ajuste de cuentas conmovedor sobre nuestro camino y percepción, y apoyo este llamado. Estoy listo para un ajuste de cuentas sobre nuestro método tal como es, pero no como se presenta en las palabras del rabino Amital..." (Medan, 2016).*

En sus comentarios de apertura, Medan enfatiza el hecho de que Amital tiene muchos derechos al liderar el valor de amar a la Tierra de Israel, la visión mesiánica de la resurrección del pueblo judío en la última generación y la iniciativa de colonizar los territorios de Judea y Samaria después de la victoria de la Guerra de los Seis Días. Incluso si no lo dice explícitamente, no hay duda de que Medan eligió destacar esto en los comentarios de apertura, para enfatizar el hecho de que este fue su primer legado, contrario y quizás también en contradicción con la posición conciliadora actual que Amital eligió resaltar durante los días de los Acuerdos de Oslo. De esta manera amable, Medan expresa el hecho de que Amital efectivamente le dio la espalda a su propio enfoque inicial, según el que Medan creció y fue educado. En su artículo, Medan divide entre sus críticas a los comentarios de Amital, que se basan en consideraciones políticas y prácticas, y las basadas en fuentes de la Torá.

A continuación, los puntos principales de su crítica política e ideológica:

*"¿Acaso cree Amital, como Isaac Rabin, que dar armas, helicópteros y vehículos blindados a los terroristas de la OLP y a los soldados de su Ejército de Liberación, que vienen aquí desde Irak y Argelia, oprimirá a Irán y Hamas? O tal vez el rabino, como Shimon Peres, cree que a través de los fondos que promete a los árabes... ¿Será capaz de comprar el islam y persuadirlo para que reconozca la ocupación de los judíos en Jaffa, Lod y Jerusalén? Después de todo, incluso el llamado Consejo Nacional Palestino secular no ha renunciado al tratado que pide la eliminación de Israel y, como ha quedado claro recientemente, ni siquiera ha ratificado el acuerdo con Israel, excepto Arafat y sus asesores solamente. ¿O cree el rabino, como aquellos asesores que prefieren posponer los problemas reales para una etapa posterior, cuando nuestro estatus será más débil y la presión internacional es más fuerte, y mientras tanto ignoran estos problemas en la línea de "estará bien"? ... En mi opinión, el rabino Amital no tiene en cuenta el peligro opuesto, que, en nuestro desprecio por el mundo musulmán, y en un intento de eludirlo mediante la alianza que el gobierno hizo con el llamado terrorismo "secular", establecimos el tigre fundamentalista musulmán adormecido, y lo elevamos frente a nosotros desde una posición de espera a una posición de fuego" (Ibid.).*

En estas observaciones, Medan arroja grandes dudas en el análisis de Amital de lo que estaba sucediendo en el Medio Oriente en aquel entonces, y se sorprende por el hecho de que está dispuesto a confiar en las promesas de los políticos y en el juicio de los enemigos de Israel. Se puede decir que, de hecho, Medan acusa a Amital de ingenuidad que en última instancia podría poner en peligro la existencia del Estado de Israel. Además de las diferencias de opinión que Medan tiene con Amital en

la comprensión del aspecto político de la situación, también señala las diferencias de opinión en los aspectos ideológicos y de la Torá, y así escribe sobre estos desacuerdos:

*“La acusación que el rabino Amital está haciendo aquí contra los rabinos de Gush Emunim es una acusación seria, y hasta que la responda, haré un esfuerzo por poner un poco de orden en este tema... El argumento de los rabinos de Gush Emunim era que estaba en el interés existencial del estado no entregar tierras al enemigo, con el entendimiento de que, si la gente entregaba voluntariamente partes de su tierra a extranjeros, aflojarían así toda su posesión sobre su tierra, que se basaba... en el profundo sentido de auto persuasión en nuestra fe, dentro de las fronteras de nuestra tierra y dentro de las fronteras de su asentamiento judío. En este debate, hubo quienes argumentaron que un interés existencial mejor es el conocimiento de que hemos hecho todo lo posible, incluso a costa de concesiones, para evitar el derramamiento de sangre. Nuestro maestro y rabino, el propio rabino Amital, explicó esto de otra manera, y no llegué completamente comprender al final de su opinión sobre esto. Pero respeto su camino y estoy dispuesto a lidiar con él con claridad conceptual y conmovedora introspección, tal como él exigió. Pero, antes que nada, debe quedar claro que el punto de discusión no es la renuncia a un territorio mínimo versus la renuncia a un interés existencial, sino cuál es la forma de luchar por los intereses existenciales del pueblo de Israel y el Estado de Israel...”(Ibid.).*

Medan argumenta que la interpretación de Amital de las palabras de los líderes del sionismo ortodoxo también es mal entendida e inexacta, y que, por lo tanto, el desacuerdo entre ellos está tergiversado en sus comentarios. En la opinión de Medan no discuten en la comprensión de las fuentes de la ley judía, sino en la comprensión de la realidad especialmente sobre la cuestión de si partes de la tierra de Israel deben ser entregadas para evitar el derramamiento de sangre. Mientras que Amital cree que la perspectiva de los rabinos del sionismo ortodoxo se fundamenta sólo en la dependencia de las fuentes e interpretaciones académicas de la ley judía, Medan argumenta que el debate radica especialmente en la seguridad y las implicaciones políticas de tal paso. Medan incluso está bastante sorprendido por el hecho de que Amital reduce en gran medida el lugar de la fe y la visión y prefiere confiar solo en la observación real de la realidad, como escribe:

*“En esta área, el rabino Amital señaló el punto de discordia entre él y la concepción espiritual prevaleciente del sionismo ortodoxo, sobre el alcance de la necesidad de integrar el realismo en el proceso de "el comienzo del florecimiento de nuestra redención". Dijo que los rabinos del sionismo ortodoxo presentes creían que el realismo político podía perderse debido a la necesidad del proceso de redención. No creo de nada en el realismo puro sin fe y visión. Cada establecimiento de una empresa o asentamiento en el país está entrelazado con el realismo y la visión. La llamada política de "paz" del gobierno también se basa en una gran cantidad de fe y visión, que no están ancladas completamente en la realidad real. Creo que incluso en la planificación de una política realista, es permisible confiar en la ayuda del Todopoderoso... No creo que hayamos abandonado completamente el realismo político. En general, a nadie se le permite reclamar la propiedad del realismo político. Nuestro realismo puede ser diferente al del rabino Amital, que también existe... El rabino Amital, en sus*

*comentarios sobre el enfoque de la perspectiva, se adhirió a lo que llamó "La Suprema Providencia", a tal esquina lateral en mi humilde opinión, que sería muy difícil para mí estar de acuerdo con él... (ibid.).*

Medan no tiene fe en el acuerdo de Oslo, ya que cree que, tras su implementación, el peligro aumentará. En diferencia de Amital, él cree que la posibilidad de paz reside únicamente en el fortalecimiento del estado judío. En su opinión, el acuerdo de Oslo no hace más que aumentar el peligro, ya que la alianza con el terror nacionalista-secular sólo alimenta el terror religioso-fundamentalista. Según Medan no se trata de una discusión sobre la interpretación de la ley de la Torá, sino que, de una disputa en el nivel existencial del bien del pueblo, cuando en su opinión una concesión aflojará nuestra posesión del país. La afirmación de Medan de que Amital malinterpreta el enfoque de los rabinos del sionismo ortodoxo y les atribuye cosas que realmente no dicen, aparece en el artículo, así como en otros contextos, como se indica en el siguiente párrafo:

*“En su artículo, el rabino Amital también acusó a aquellos que se ven a sí mismos como los sucesores del rabino Kook, que abandonaron el avivamiento espiritual y persiguieron solo el asentamiento de la Tierra de Israel. Rechazó esta acusación con ambas manos... En la última generación, los graduados de la Yeshiva Central del Rabino Kook establecieron redes educativas, movimientos juveniles y yeshivas, y enviaron hijos a comunidades en todo el país... La acusación de que su mundo está reducido a los preceptos de establecerse en la Tierra de Israel no es cierta... En mi opinión, la diferencia entre el antiguo sionismo ortodoxo y el que se ha desarrollado en los últimos veinte años es principalmente política más que ideológica... En mi humilde opinión, en el momento de escribir este artículo, todavía es demasiado pronto para elogiarnos... No me moveré de mi creencia en la justicia de principios de nuestro camino, en el que fui educado, que es que "En el asentamiento del pueblo de Israel en la Tierra de Israel existe señal de la edificación del reino de Dios" (Amital, 1974, p. 58). El rabino Amital, también, después del duro golpe que sufrió en su yeshivá durante la Guerra de Yom Kippur, no presto atención, al consejo de los temerosos que le aconsejaron que viera en esto como una señal del colapso de su sistema educativo en la construcción del yeshivá más grande del país. Concluiremos con la última sección de las palabras del rabino: "Uno debe tener cuidado de no infundir desesperación en los corazones del público, uno debe agudizar la fe en la Suprema Providencia...". Estas palabras merecen la magnitud de la fe de quien las dijo, y no tengo más remedio que firmar en los márgenes de sus palabras, a las que me uno con todo mi corazón” (Ibid.).*

Medan se ve en este artículo como representante de aquella rama del sionismo ortodoxo clásico, criticado por Amital, y para defender esta corriente ideológica le es importante mostrar cuán equivocado está Amital en la interpretación que le atribuye. Medan se niega a enfrentar los valores de la Tierra de Israel y el pueblo de Israel, como exigió Amital. En su opinión, según el principio rector del sionismo ortodoxo clásico que defiende, debemos luchar tanto por el pueblo de Israel como por la Tierra de Israel sin entrar en discusión de cuál de estos dos valores es más importante.

De diferentes maneras a lo largo del artículo, Medan expresa el hecho de que toda la cosmovisión mesiánica del sionismo religioso clásico aprendió y absorbió de Amital, y por lo tanto es sorprendente que necesite defender este enfoque, precisamente de aquel de quien le ha enseñado. Una de las formas es combinar varias citas de Amital que expresan la percepción que el propio Amital crítica y que Medan defiende. No hay duda de que, en opinión de Medan, Amital dio la espalda a las concepciones ideológicas con las que se adhirió en el pasado y, de hecho, decidió adoptar un enfoque diferente, que favorece una visión humana pragmática sobre una visión creyente ve en los sucesos históricos de la época, la intervención divina en el proceso de redención de su pueblo. Como se mencionó antes, es precisamente con la ayuda de las palabras del destacado discípulo de Amital que uno puede entender la esencia de la crítica que existía en aquel entonces y que todavía existe hasta hoy en día, de la corriente principal del sionismo ortodoxo a la postura de Amital, reflejadas principalmente desde la década de 1980 hasta el final de su vida.

En el artículo, Medan no intenta dar explicaciones al cambio ideológico y filosófico que se ha producido en la postura de su rabino y maestro, y se conforma solo con explicar las razones por las que, en su opinión, Amital se equivoca en cada uno de los aspectos de los puntos de desacuerdo: la Torá, la ideológica y lo político-real. Cuando le pregunté a Medan durante la entrevista realizada para esta investigación, que cree que causó este cambio ideológico de Amital, contestó lo siguiente:

*“Tuvo razón Maya en su análisis, que desde la mitad de la Guerra de Paz por Galilea se ha visto obligado a hablar sobre el exterminio en Europa y su actitud hacia Dios debido a ello, y hasta cierto punto sus comentarios sobre la lectura de la historia divina durante la resurrección han disminuido. Esto tiene que ver con mi humilde opinión (y puedo estar equivocado) el grado de confianza de mi rabino y maestro Amital en el gobierno israelí, que ha disminuido drásticamente desde mediados de la Guerra de Paz para Galilea, que se expresó muy fuertemente (y para mí muy dolorosamente) durante su discurso público contra la política del gobierno después de lo que sucedió en Sabra y Chatila (los campos de refugiados en Beirut). Todavía no creo que se haya retractado completamente del principio de la necesidad de leer la historia como "hijos de profetas”.*

Según Medan, así como los otros eruditos que trataron con la filosofía de Amital (Maya, Reichner, Shwartz, Granot, y otros), a medida que han pasado los años desde el establecimiento del Estado de Israel, Amital eligió utilizar menos retórica que proporciona una interpretación teológica que integra términos como el mesianismo y la redención a los eventos. En cambio, prefirió enfatizar la dimensión real y racional de la realidad, como aparece por en la siguiente cita:

*“Pero entre algunos del público, la Guerra de los Seis Días fortaleció la actitud de que el significado del estado de Israel se encuentra en la soberanía sobre la Tierra de Israel, y no en la existencia real de la soberanía judía. Estas personas vieron la guerra como un milagro*

*claro y como una prueba de la redención que viene y se acerca... Desafortunadamente, no fui bendecido con el Espíritu profético. Nunca he conocido a un profeta que me informara que el Mesías está en camino. Espero escuchar durante las discusiones argumentos que se basen en consideraciones realistas, y no ver la realidad a través de lentes mesiánicas” (Amital, 2022, p.176).*

En este contexto, los investigadores Katz y Sagi argumentan que Amital efectivamente cambió su posición después de la Primera Guerra del Líbano en 1982, principalmente en vista del gran número de muertes de sus estudiantes de la yeshivá, y abandonó la tesis de la "historia sagrada" del rabino Kook, que coloca en el centro la concepción mesiánica del proceso de redención en favor de la tesis de la "historia real" que coloca la perspectiva de la persona real en el centro (Sagi y Katz, 1917, p. 93).

Medan ofrece otra explicación interesante para el acercamiento de Amital con el campo político de izquierda en Israel desde los años ochenta y especialmente durante el gobierno de Rabin y los Acuerdos de Oslo. En su opinión, Amital no podía soportar el hecho de que el sionismo ortodoxo había sacado a los movimientos de la izquierda política de la valla, y fue especialmente doloroso para él escuchar la afirmación de que “la izquierda no tenía valores en absoluto”; Por lo tanto, ha hecho todos los esfuerzos por encontrar con la izquierda israelí el denominador común, hasta tal punto de que ha perdido su propio público. Según Medan, este proceso comenzó principalmente desde la gran manifestación que tuvo lugar después de los eventos de Sabra y Chatila. En este contexto, vale la pena señalar que Medan también está en desacuerdo con su rabino en que, en su opinión, Amital juzgó al Estado de Israel con demasiada dureza e ignoró muchos ejemplos que demuestran que el Estado de Israel es definitivamente una luz para las naciones en términos de moralidad y justicia.

A continuación, se presentan una serie de referencias adicionales a las lagunas ideológicas que supuestamente existen en los comentarios de Amital, a partir de una serie de entrevistas realizadas para esta investigación. Otro estudiante destacado de Amital, el rabino Yuval Cherlo, afirma que no conoce a alguien que piense que la Guerra de Yom Kipur no cambió al rabino Amital y su enfoque sobre el Estado de Israel. Cherlo refuerza la afirmación de que, hasta la guerra de 1973, Amital fue el líder espiritual del sionismo ortodoxo clásico; tras los resultados de la guerra, la gran conciencia del alto precio ciertamente explica qué y por qué ha cambiado sus enfoques, ya que, para él, el retorno a la vida después de la Shoá fue el significado inicial en el establecimiento del Estado. Según Cherlo, después de la Guerra de 1973, se enfatizó el punto de santificación del nombre de Dios y la búsqueda de la paz; menciona cómo Amital dijo repetidamente, que en las fuentes talmúdicas el concepto de la Tierra de Israel aparece unas quinientas veces, pero tres mil veces la palabra paz. En opinión de Cherlo, el incidente en Sabra y Chatila era otro hito después la Guerra de Yom Kipur, ya que fue la primera

vez que Amital hablaba en contra del sionismo ortodoxo y el nombre de las raíces del establecimiento de su partido de izquierda "Meimad" y su voluntad de salir a la vida política y unirse al gobierno.

Sin embargo, hay quienes afirman, que Amital no cambió su modo de pensar en absoluto, y lo contrario es cierto. Se mantuvo siempre fiel a su filosofía, y las diferencias en sus declaraciones se derivan siempre según su observación y análisis de la realidad, tal como ha sido reflejada en aquel momento. Esta opinión, en la que Amital no tuvo ningún cambio en su opinión y visión del mundo, caracteriza principalmente a los miembros de su familia y a las personas más cercanas a él, como su hijo, yernos y conocidos. Su hijo, el rabino Yoel Amital, en la entrevista realizada para esta investigación dice, que no está de acuerdo con algunos supuestos básicos de quienes han estudiado la figura y filosofía de su padre. Por ejemplo, no está de acuerdo con la opinión de Maya y de otros de que su padre se inspiró al sionismo gracias al libro del rabino Kook, que de hecho lo acompañó y lo fortaleció durante sus días difíciles en la época de la Shoá. Según Yoel Amital, su padre recibió su enfoque sionista de casa y no de este libro. Según la familia inmediata (tíos y primos) emigró a Israel gracias a la educación sionista que recibieron en Hungría. Después de todo, en los libros específicos del rabino Kook que tuvo su padre en Hungría, el asunto de la Tierra de Israel no se menciona en absoluto. El amor de su padre a la tierra de Israel, según su hijo, era un amor natural y no como resultado de algún texto erudito sagrado de un tipo u otro. Según el hijo de Amital, fue precisamente el uso de fuentes de la ley judía para decidir cuestiones políticas lo que enfureció mucho a su padre, y contra lo que salió muchas veces. Según el rabino Yoel Amital, la interpretación de redención de la realidad del Estado de Israel no cambió en absoluto en su padre, como lo demuestran las pláticas que dio durante los Días de la Independencia a lo largo de los años, en las que citó, hasta el final de su vida, los versos de los profetas como las palabras de redención del profeta Zacarías. Cuando vio que los argumentos halájicos se usaban con fines políticos, eso fue lo que le molestó mucho, así como no pudo aceptar un choque entre la racionalidad y la visión mesiánica, especialmente cuando se hiciera apoyándose en referencias halájicas. Por esta razón, decidió su padre cambiar la dirección y enfatizar más la necesidad de basarse en los hechos de la realidad y menos en la visión mesiánica.

Su yerno, el rabino Yehudá Gilad (fue diputado en el parlamento, como representante del partido político de su suegro - "Meimad"), también está en desacuerdo con la suposición de Maya y de otros que ven un fuerte cambio teológico-filosófico de Amital.

Según Yehudá Gilad, la razón por la cual su suegro dejó de enfatizar el punto de la intervención Divina en el proceso de la redención reflejada en la existencia del Estado de Israel, es por la problemática ética y moral que se refleja en la postura ideológica de los seguidores del rabino Tzvi Yehudá Kook. Según Yehudá Gilad, su suegro no sabía desde el principio que las concepciones de la redención podían conducir a distorsiones morales y, por lo tanto, la noción de que la creencia en el



proceso de redención no puede reemplazar las consideraciones racionales, no estaba presente en su primer libro “Hacia las ascensiones desde las profundidades”.

El énfasis que Amital, según el entendimiento de su yerno, consideró oportuno enfatizar, fue que el concepto de redención no tenía la intención de reducir la responsabilidad de las personas, sino de intensificarse, a diferencia de otras concepciones que ven el hecho de que a medida que aumenta la presencia Divina, el lugar y la responsabilidad de uno disminuyen. Su otro yerno, el rabino Shlomo Brin, destaca otra razón para la inconsistencia en las palabras de su suegro. Amital, según Brin, examinaba constantemente al Estado Judío, lo que ha logrado y lo que aún no ha logrado, y vio los días de independencia como un día de auto reflexión.

En su opinión, Amital no se retractó de su observación sobre la mano de Dios en la historia y no hay un cambio real en su percepción, sino en las respuestas que eligió contestar, siempre de acuerdo con las necesidades pedagógicas y educativas. Su principal motivación, a fin de cuentas, según Brin, fue cumplir con su rol como líder educativo y como alguien que sentía responsabilidad educativa, no podía quedarse de brazos cruzados y no tenía nada que decir. En este contexto, Amital, en opinión del rabino Brin, aplica su aspiración de encontrar significado en los dramáticos eventos que vivió. Para Amital, explica Brin, la interpretación de los versículos siempre vino con una interpretación de los acontecimientos, por la necesidad de producir algo significativo, respondiendo siempre a la pregunta: “Entonces, ¿qué hacemos con eso?”, con la intención de no dejar las cosas en el nivel de la teoría sino el significado práctico. El rabino Yoel Ben Nun, ya mencionado anteriormente, también afirma que Amital nunca cambió sus puntos de vista y su enfoque de principios. Vale la pena señalar que Bin Nun fue considerado uno de los estudiantes más prominentes del rabino Zvi Yehudá, pero a pesar de esto, decidió pertenecer a la Yeshivá del rabino Amital.

Según Bin-Nun, Amital siempre ha sido muy pragmático y esto también es lo que probablemente también causó que finalmente se salvara y llegara a donde llegó en su vida. El principio rector de Amital, según Bin-Nun, siempre fue ver la realidad y la vida normal como la manifestación de la voluntad de Dios tanto en la vida individual como colectiva. Y esta, según Bin Nun, fue la principal controversia entre Amital el pragmatista y Zvi Yehudá, para quien todo era una ideología que descende del santuario de la Divinidad. Bin-Nun explica que, contra tales concepciones místicas, que ignoran la realidad como parte de la ideología, el rabino Amital salió en lugares donde desafió el sionismo ortodoxo. Es precisamente como estudiante del rabino Tzvi Yehudá que el rabino Bin Nun (quien también fue llamado por el rabino Amital, “el estudiante del rabino Tzvi Yehudá”) tiene la capacidad de ver la consistencia del camino de Amital, ya que el rabino Amital no cambió de dirección, sino que hubo cosas que eligió decir de manera diferente porque la vida misma fluyó de manera diferente, como sucedió, por ejemplo, después del asesinato de Rabin.

En el contexto de su concepción frente el fenómeno de la Shoá, otro punto significativo que debe tenerse en cuenta en la reflexión crítica sobre el enfoque de Amital, es su referencia muy compleja y no siempre clara sobre la conexión teológica entre el fenómeno de la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel.

Como ya se señaló, Amital se opuso y criticó fuertemente a cualquiera que intentara crear un vínculo circunstancial entre la Shoá y el establecimiento del Estado, tanto histórica como teológicamente. Pero al mismo tiempo, es imposible no notar el hecho de que en todas las pláticas que Amital impartió sobre el establecimiento del Estado de Israel y su significado, ha mencionado el tema de la Shoá. Uno de sus principales argumentos fue que, así como la Shoá condujo en realidad a la más grande profanación del nombre de Dios de la historia, el establecimiento del Estado Judío se manifiesta como la mayor santificación de Su nombre, y en este sentido existe efectivamente una conexión teológica entre estos dos eventos. Obviamente, en la conciencia religiosa de Amital, la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel son dos eventos que realmente no se pueden separar, de modo que, a fin de cuentas, si existe una conexión teológica entre ellos.

El rabino Medan, en la entrevista que concedió para esta investigación, también compartió su sorpresa ante esta contradicción cuando, en su opinión, incluso si Amital no quisiera atribuir una conexión circunstancial entre los eventos, la conclusión extraída de todas sus conversaciones y comentarios es completamente opuesta. Según Medan, la conexión entre la Shoá y el establecimiento del Estado también se refleja en la decisión de Amital de poner el motivo de la supervivencia del pueblo judío en un lugar más alto que la preservación de los territorios de la Tierra de Israel. La destrucción de las comunidades judías en Europa ciertamente afectó a Amital en su comprensión de la importancia del Estado de Israel como refugio para el pueblo judío; el temor de otra destrucción se convirtió en un componente muy central a medida que crecía su decepción de que el Estado Judío no era en última instancia una luz para las naciones en términos de moralidad y justicia. Madan testificó que escuchó a Amital decir en una de sus últimas pláticas, que el Estado de Israel no es el comienzo del proceso de redención, y que, si ocurre otra destrucción, tendrá dificultades para continuar poniéndose Tefilín y rezar.

Los rabinos Granot y Gilad, comparten su aceptación al hecho de que existe una fuerte contradicción entre su desacuerdo de relacionar entre la Shoá con el establecimiento del Estado y el hecho de que su enfoque sionista es, en última instancia, absorbido en gran medida de su conciencia de la Shoá. Al mismo tiempo, indican una razón diferente para esta contradicción; en su opinión, Amital ciertamente vio estos dos eventos como una sola historia continua, como se demuestra en su mención varias veces del Midrash sobre Noé que vio un mundo construido y destruido, y esto es parte de la historia biográfica completa del pueblo judío; sin embargo esto no significa que la relación entre

ellos sea como explicación o base de uno a otro, similar a la conexión entre dos pisos en un edificio, cuando el primer piso existe como base para el siguiente piso. No están de acuerdo con la tesis de Moshé Maya sobre la cuestión del cambio que ha ocurrido en la postura de Amital, cuando, en opinión del rabino Gilad en los últimos años, Amital ha llegado a saber que la cierta concepción de la redención puede causar que las personas se liberen del sentimiento de la responsabilidad. Según Amital, si el Estado dice algo sobre la Shoá teológicamente, significa algo sobre Dios que no está dispuesto a aceptar. En este contexto citó al rabino Jaim Vital que dijo que, si para que llegara la redención un judío tuviera que ser lastimado, renunciaría a tal redención. A fin de cuentas, la conexión histórica que ciertamente existe entre la Shoá y el establecimiento del Estado, como lo demuestra la conjugación de estos eventos, no debe convertirse en una afinidad ideológica. Lo que, es más, es una conciencia que impone la responsabilidad del Estado hacia sí mismo y hacia el mundo a raíz de la Shoá, que está muy adaptada a la autoconciencia del sobreviviente en oposición a la conciencia de aquellos que no pasaron por ella. Obviamente esta conciencia está muy relacionada con el enfoque de la gran profanación del nombre de Dios durante la Shoá y Su supuesta santificación en la creación y la existencia del Estado de Israel (Granot y Gilad, 2020).

En la filosofía de Amital sobre el tema del enlace entre la Shoá y el Estado de Israel, también podemos ver en la manera en que el rabino Krombein, uno de los rabinos de la Yeshivá, propone explicar el cambio que supuestamente ocurrió en la posición de su rabino con respecto al Estado de Israel. Krombein hace una comparación profunda entre las palabras y el enfoque de Amital como se expresa en su libro "Jewish Values in a Changing World" y sus enseñanzas sobre la Shoá tal como aparecen en el libro de Maya " *A world built, destroyed and rebuilt*". A continuación, algunas citas de su artículo titulado "La humanidad en su lucha frente la Shoá en la filosofía de Amital":

*“Y así como sus enseñanzas de valores sirven como base para la forma en que el rabino percibe la Shoá, lo contrario es claramente cierto. La impresión de la destrucción de los judíos europeos fortaleció el deseo del rabino Amital de profundizar y fortalecer la moralidad natural. Nuestro rabino repitió este punto muchas veces: una nación es el símbolo de los valores morales, es él quien los dio a la raza humana, y por los cuales se mantuvo solo frente las naciones de todo el mundo, si es que se trata de aquellos que han perseguido al pueblo judío para su destrucción total, o aquellos que cerraron sus ojos sin actuar. Esta fuerte postura moral que ya nos ha costado un sufrimiento inscribible, debe de continuar...” (Krombein, 2014).*

En opinión de Krombein, a partir de la comparación que hizo entre los dos libros, el elemento central de la filosofía de Amital y en el que también basa su actitud y doctrina teológica sobre el Estado de Israel es el fundamento de la moralidad. La moralidad humana inculcada en nosotros por Dios es, en última instancia, el punto de referencia por el cual nuestra posición y puntos de vista deben ser

tomados en cada asunto. Esta moralidad, por supuesto, fue puesta a prueba sin precedentes durante la Shoá, tanto por parte de los asesinos y sus cómplices, como por parte del pueblo judío. La innovación interesante en los comentarios de Krombein es que la expectativa de un mundo de justicia divina después de la Shoá y la incapacidad de dar explicaciones o referencias frente el tema, proviene del mismo fundamento moral en el ser humano:

*“Es comprensible que la experiencia del ocultamiento del rostro divino y el derramamiento de sangre de los justos es la que puede agudizar la sed por la revelación de Dios a niveles extremadamente altos. Si lo mismo es cierto para cualquier ocultamiento, obviamente que la Shoá por su propia naturaleza da lugar a un tremendo anhelo por la revelación de la providencia divina. Este problema es importante cuando llegamos a discutir el mismo sentimiento que es el tema central de Maya: la certeza de que la redención se encuentra después de eso. Moshe Maya describe a Amital como alguien que alguna vez se identificó con esta posición, y como alguien que luego la rechazó. Es posible que las cosas que hemos visto den lugar a ambas posiciones. Es posible que la moralidad natural conduzca a esta certeza misma, y es posible que conduzca a fuertes críticas hacia ella. Incluso es posible sugerir, aunque con vacilación y con toda la modestia posible, que la opinión evolutiva del rabino Amital sobre este asunto siempre se basó en la misma humanidad en principio. De hecho, no fue su opinión la que cambió, sino la misma “convicción redentora” la que cambió su carácter moral-público, hasta que el rabino se sintió como un educador que ya no podía identificarse con él...” (Ibid.).*

Una parte significativa de esta expectativa de justicia es también la expectativa de redención, que en última instancia será una respuesta triunfal a la terrible profanación del nombre de Dios que siguió que ocurrió tras la Shoá. Dado que todo el ángulo de visión de la realidad de Amital se deriva de los aspectos morales, también la cuestión de si el Estado de Israel es parte del surgimiento de la redención o no, puede cambiar de acuerdo con la realidad moral en cada momento. En este sentido, hay una semejanza entre la opinión de Krombein y la del yerno de Amital, Yehuda Gilad, tal como se señaló más arriba, de que el cambio en la actitud de su suegro hacia el Estado de Israel también está relacionado con los fenómenos morales problemáticos que existen en el país y como resultado de lo cual se ha debilitado la opinión de que esta es una entidad de redención y luz para las naciones.

Según Krombein, la capacidad de dejar las cosas en signos de interrogación o incluso en declaraciones contradictorias, como en el caso de las referencias de Amital sobre el estado de Israel, se deriva de sus consideraciones educativas en torno al tema de la moralidad; tal cosmovisión está directamente relacionada con todas las preguntas y maravillas morales que surgieron como resultado del fenómeno de la Shoá:

*“El lector comprenderá por sí mismo que la realidad es más compleja que cualquier descripción tipológica... De repente se sintió este pueblo, los poderes divinos históricos que*

*lo elevan del infierno a la resurrección...¿La Shoá niega la redención? ¡viceversa! Cada intuición moral y religiosa que tienen, convencieron a esos remanentes de la espada de que, si el creador del mundo quiere salvar su presencia en el mundo, ¿cuándo, sino ahora? ¿Acaso si se limitara los pasos del Mesías en este tiempo, no perpetuara la profanación del nombre Dios, sin remedio? Aunque esta lógica es tan antigua y justa como los días de calamidades que acontecieron a nuestro pueblo desde el tiempo de los profetas, esta es la lógica adoptada por el pueblo de Israel, grande y pequeño, continuamente, a lo largo de nuestra historia... Sin embargo, por otro lado, es posible que de la experiencia de la destrucción no surja una conciencia de redención sino a expensas de ella... En la nueva atmósfera, la destrucción de la judería europea se marcará como una crisis en las relaciones pertenecientes al mundo anterior a la redención (que ya no nos concierne), o como una operación dolorosa que fue necesaria para que nosotros alcancemos el " tiempo de David". En tal situación, la certeza redentora puede desarrollar una relación de dependencia precisamente en la minimización de la Shoá y la supresión de la conciencia del mismo... No abordar la Shoá sería una clara señal de debilidad, evasión y entumecimiento moral y humano... En cualquier caso, está claro, que el rabino Amital, Exige examinar qué es lo que hay detrás de nuestras perspectivas, si nuestra generación es una generación de redención; Pero la decisión sobre la cuestión también depende principalmente de los elementos morales” (ibid.).*

Como muestra todo el análisis del pensamiento de Amital a lo largo de este estudio, es comprensible por qué me identifiqué completamente y estoy de acuerdo con la forma en que el rabino Krumbein formuló los antecedentes y énfasis ideológicos y filosóficos del rabino Amital. En su artículo.

Como se mencionó anteriormente en la introducción, una de las cosas que se pueden examinar gracias a este estudio, es la cuestión de la influencia entre la biografía, la cosmovisión y el pensamiento del pensador. De esta manera, también podemos explicar los cambios significativos que se han producido a lo largo de los años en el énfasis de Amital en su postura hacia el Estado de Israel, con el énfasis de la intensificación y el debilitamiento de la redención según el período de su vida.

En el libro escrito en memoria de Amital, en el que se escribieron artículos sobre su camino y pensamiento, el profesor Gliksberg, uno de los graduados de la yeshivá, detalla en uno de los artículos del libro cómo y por qué ocurrió este cambio, a partir del análisis de sus eventos biográficos. A continuación, las principales citas de su análisis:

*“Cuando emigró a Israel, el rabino Amital se adhirió al discurso sionista clásico y simple de la población judía en la tierra de Israel, que en aquellos días la Shoá era ignorada casi por completo de antemano, centrándose en crear un discurso de resurrección. Toda la actividad del rabino Amital desde el día en que llega a la tierra de Israel fue un intento, consciente e inconsciente, de liberarse de las cadenas de la Shoá. Sin embargo, esto no funcionó. Al llegar a Israel, comenzó sus estudios en la Yeshivá ultraortodoxa de Hebrón, pero pronto se encontró conectado a la corriente redentora de Rabí Abraham Yitzhak HaCohen Kook, esto a través de su acercamiento al más cercano estudiante de Kook, el rabino Ya'akov Moshe Harlap. La desvinculación de la yeshivá de Hebrón, cuyos cimientos estaban mucho más cerca de su esencia a la mentalidad del exilio, en comparación con la corriente redentora,*

*refleja su deseo de participación desde el punto de vista ideológico en el diálogo de la resurrección” (Gliksberg, 2011, p. 178).*

Gliksberg revisa los puntos principales en la vida de Amital y cómo influyeron en los cambios que se encuentran en su enfoque filosófico. En su opinión, Amital tuvo influencias también de la realidad general que existía en el pueblo y el estado, como por ejemplo el impacto de la victoria en la Guerra de los Seis Días en toda la sociedad en Israel, así como los efectos de eventos relacionados con círculos más personales, como eventos trágicos que ocurrieron en su yeshivá. La conclusión de los comentarios de Gliksberg, incluso si no lo dice explícitamente, es que efectivamente hay inconsistencias en el enfoque de Amital y que están completamente relacionadas con su biografía:

*“Su participación en la Haganá (en hebreo, la defensa, fue una organización paramilitar de autodefensa judía creada en 1920, durante la época del Mandato británico en la tierra de Israel), su alistamiento en las FDI y el importante papel que desempeñó, en los primeros años de las FDI, en cuanto a la consolidación de la posición, carácter y finalidad del soldado ortodoxo, consolidaron su plena conexión, incluyendo en la práctica, con el discurso de redención y el abandono del discurso centrado en la Shoá... La Guerra de los Seis Días creó para el rabino Amital un nuevo espacio de expresión insurreccional que cambió por completo su vida: el establecimiento de la Yeshivá Hesder en Kfar Etzion... Su apoyo a Gush Emmunim a fines de la década de 1960 y principios de la de 1970 coincidió con el discurso insurreccional que se apoderó de todas las partes del público israelí. La guerra intensificó el discurso normativo. El renacimiento del sionismo laico se convirtió al discurso de redención del sionismo ortodoxo y se apoderó por completo del discurso. El discurso de la Shoá fue suprimido. la victoria levanto la estatura encorvada (la Shoá) del pueblo judío, en sus propios ojos y en los ojos de los que lo rodean. Sin embargo, los peores resultados de la Guerra de Yom Kippur, apenas unos años después de la Guerra de los Seis Días, socavaron en gran medida el discurso insurgente. Esta guerra, en la que la Yeshiva de Har Etzion perdió alrededor del 10% de sus estudiantes, constituyó el punto de inflexión en el discurso del rabino Amital. El discurso personal y religioso ha cambiado por completo. El discurso insurreccional se dañó y perdió su hegemonía sobre el espacio discursivo del rabino Amital. La Shoá que había sido reprimido, por motivos personales y religiosos, comenzaba a burbujear en la superficie. La creciente distancia de ella 'despertó' y estableció su existencia. El trato del rabino Amital a sus alumnos como hijos, hizo de él un padre desconsolado. El discurso del rabino Amital comenzó a complejizarse, convirtiéndose así en un discurso de redención, a un discurso de redención y de la Shoá, en el sentido de que la redención puede ir acompañada de costos elevados y difíciles. La guerra de Yom Kippur, el discurso religioso y político, complejo y moderado, del rabino Amital, surge de una presencia más consciente del discurso de la Shoá en su mundo. A lo largo de los años, la Shoá profundiza su poder en la conciencia del rabino Amital y su poder relativo frente al discurso de redención se fortalece. Los dos discursos se paran como fuerzas iguales. La redención está muy erosionada. Así, por ejemplo, el estatus 'cuasi-profético' del rabino Kook se erosiona a la luz del argumento del rabino Amital de que el rabino Kook ni experimentó ni predijo la Shoá. La declaración del rabino Amital de que recientemente tiene dificultad para decir "Nos has elegido de todas las naciones" en la oración de las festividades, refleja más que nada el 'pico' en el fortalecimiento del discurso de la Shoá y la erosión del discurso de redención” (ibid.).*

En mi opinión, Glicksberg diagnostica con precisión los eventos y puntos en el tiempo que constituyeron una explicación lógica para el cambio de énfasis en la retórica de Amital, y de tal manera logra crear un marco coherente y lógico de su filosofía.

A la luz de todo lo que se ha dicho y escrito sobre las grandes lagunas que aparentemente existen en la concepción teológica de Amital sobre el Estado de Israel, y las diferencias de opinión que existen entre quienes piensan que Amital ha cambiado de opinión a lo largo de los años o si ha sido coherente a lo largo de todo el proceso, soy de la opinión de que, efectivamente, no ha habido algún cambio ideológico fundamental y significativo en su enfoque y postura. Su acercamiento al tema, a mi entender, se mueve constantemente precisamente en esta tensión que existe entre estas dos concepciones, sin ver realmente una contradicción entre ellas. A veces, era importante para él enfatizar desde un punto de vista más educativo el fundamento redentor y milagroso del establecimiento del Estado, y a veces era más importante para él enfatizar precisamente cuán lejos estamos de la realidad de la redención y los días del Mesías, ya que difíciles problemas morales se revelan en ella. Como se ha mencionado y comprobado, Amital era una persona muy veraz y auténtica, con mucha sinceridad, humildad y coraje espiritual. Esto se refleja también en que a menudo mencionaba el hecho de que él también podía estar equivocado y ciertamente ha cometido errores más de una vez. Por lo tanto, no hay razón para que, si en realidad hubiera cambiado fundamentalmente sus puntos de vista, no lo hubiera dicho explícitamente. Su hijo, el rabino Yoel Amital incluso, reforzó esto, cuando dijo que le preguntó a su padre si había cambiado de opinión como se ha expresado después de la victoria en la Guerra de los Seis Días, y su padre se negó a decir que sí.

Otro refuerzo de esta opinión, que Amital sostuvo ambos enfoques al mismo tiempo a pesar de que parecen contradictorios, es que una de las características más destacadas de su filosofía y cosmovisión fue, como se mencionó anteriormente, dejar contradicciones y dificultades lógicas en signos de interrogación. Muchos de sus conocidos cercanos y estudiantes están de acuerdo en que este rasgo puede estar relacionado con el mayor signo de interrogación que tenía: el fenómeno de la Shoá. Las consideraciones de Amital, de que aspectos a destacar en sus pláticas fueron principalmente educativas y acordes con la realidad de la época. No hay duda de que la influencia de la persona con quien compartió el liderazgo de la Yeshivá, el rabino Aharon Lichtenstein, también fue muy evidente en estas consideraciones educativas. Lichtenstein no creció y no perteneció a la clásica corriente sionista ortodoxa de la tierra de Israel, difundida por el rabino Kook, y por lo tanto, toda su concepción del Estado de Israel como el comienzo del proceso de redención fue completamente diferente. Fue influenciado principalmente por rabinos ortodoxos en los Estados Unidos como el rabino Hutner (1906-1980) y el rabino Soloveitchik, para quienes la doctrina de la redención en la interpretación del rabino Kook les era ajena.

Liechtenstein era muy moderado políticamente y también pertenecía al movimiento religioso de izquierda “Netivot Shalom” (“Los senderos de paz”). Muchas de las personas entrevistadas para esta investigación estuvieron de acuerdo con el hecho de que definitivamente hubo una influencia mutua entre los dos dirigentes de la Yeshivá, y no hay duda de que cuántos años más pasaron en los que sirvieron en sus posiciones juntos, mayor fue esta influencia mutua.

Por lo tanto, es muy lógico que, como resultado, el discurso mesiánico de Amital que lo caracterizó en sus primeros años como jefe de la Yeshivá, realmente se desvaneció en sus últimos años. Esta opinión de que Amital realmente no cambió su enfoque teológico sobre el Estado de Israel a lo largo de los años, también se basa en el hecho que fue presentado al principio de esta investigación, que, a fin de cuentas, él no era y no se veía a sí mismo como un filósofo, sino principalmente como un educador y líder espiritual y educativo. En el movimiento jasídico hay una definición de tal líder que es: "Admor" (un acrónimo de "Adoneinu, Moreinu, VeRabeinu", una frase que significa "Nuestro jefe, Nuestro Maestro y Nuestro Rabino". Este es un título honorífico dado a los líderes académicos de una comunidad judía, exclusivamente a los “rebes” jasídicos). Esta definición combina todos los elementos de un intelectual, un líder público, un educador, un teólogo y un filósofo. En un rol tan complejo y multifacético, de hecho, hay lugar para muchas complejidades de lo que dice y también para contradicciones explícitas y directas; la pregunta que debe enfatizarse cuando se encuentran las contradicciones y la incoherencia en sus palabras es “cuál fue la tendencia educativa y el propósito de las cosas que se dijeron y, por supuesto, en qué marco se dijeron”. Ya el profesor Rosenberg, cuando habló sobre el camino y el pensamiento del rabino Amital, señaló el gran desafío de encontrar una filosofía que no tenga contradicciones en absoluto, y dijo así:

*“Creo que los auténticos seres humanos no pueden crear un método. Yo no creo en el concepto de método porque nuestro mundo es un mundo roto, mundo de partes diferentes. Pero en cada uno existe algún brillo. Hay una cuestión de coherencia, la coherencia es más que la consistencia. Consistencia significa que no hay contradicciones. Amital se expresa varias veces en forma de breves aforismos, y esta es una manera de expresarse.”* (Rosenberg, 2023).

A pesar del hecho de que Amital no tenía la intención de servir como filósofo y teólogo que propone al mundo un sistema teológico filosófico estructurado y cohesivo ha logrado establecer y dar forma a un concepto ortodoxo sionista nuevo y actualizado que encontró un punto de apoyo entre muchos segmentos de la población, que buscaban respuestas contemporáneas a la cuestión de su identidad judía moderna. A mi entender, precisamente porque el rabino Amital no era percibido como perteneciente al mundo filosófico académico que generalmente está distante del mundo de la acción y de la política, su influencia en la configuración de la ideología y filosofía sionista ortodoxa moderna



fue mayor, más significativa e influyente. En el siguiente capítulo, que es el resumen de esta investigación, se verá este tema con más detalle.

## **9. A Modo de Conclusión**

Cualquiera que haya seguido de cerca en los últimos años lo que ha estado sucediendo en el Estado de Israel en particular y en el mundo judío en general, entiende que se trata de una época de crisis en el que se está lidiando con desafíos difíciles; En mi opinión, la gran mayoría de ellos se derivan de un tratamiento complejo de cuestiones de identidad. Tal como está escrito en el capítulo introductorio, elegí centrarme en el enfoque único del rabino Amital porque, en mi opinión, esta visión innovadora que va contra la corriente del movimiento ortodoxo dominante en el Estado de Israel puede contribuir en gran medida en esta compleja realidad, y especialmente en la configuración de una identidad judía moderna que será ampliamente aceptada por la mayoría de la población judía en el mundo. Incluso si personalmente, no estoy de acuerdo con todos los detalles de su enfoque y sus diversas opiniones (así como muchos otros, tal como se presentó en el capítulo anterior), los principios y directrices básicos que condujeron a estas opiniones, constituyen a mi entender una base esencial y significativa en el proceso de configuración de la nueva identidad judía, que se basa en la antigua tradición de una manera inequívoca por un lado, y por otro lado está abierto a cambios y actualizaciones de tal manera que no contradiga ni destruya esta tradición. Mas adelante, presentaremos seis principios básicos que creo que caracterizan la forma de pensar de Amital y que también constituyen la base para el proceso de configuración de la nueva identidad judía en el mundo posterior a la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel.

A la luz del análisis profundo y detallado de las referencias únicas y complejas de Amital en el contexto de los dos eventos más dramáticos en la historia del pueblo judío en la era moderna y su impacto en su enfoque filosófico y educativo presentados en esta investigación, es posible tratar de definir, en principio, su doctrina general, que incide enormemente en la formación de la identidad judía moderna en el ámbito sionista ortodoxo. Como dijimos en la introducción, Amital declaró explícitamente que estos dos eventos históricos son, de hecho, los principales factores operantes en la configuración de la renovada identidad judía.

También mencionamos reiteradamente que la difusión de la doctrina filosófica de Amital constituye un gran desafío, ya que él no era filósofo ni se veía a sí mismo como tal, sino que principalmente se consideraba un educador y líder público. El propósito de este estudio es responder a este desafío y tratar de presentar la doctrina de Amital como una cosmovisión filosófica ordenada y

coherente. Siendo que sus palabras no se nos presentan como doctrina filosófica no en lenguaje filosófico, me pareció apropiado presentar aquí un resumen de su método por medio de formulaciones filosóficas de otro pensador que creo que son muy apropiadas y útiles para interpretar y comprender el pensamiento de Amital.

Me refiero al rabino Shagar (Shmuel Gershon Rozenberg), ya varias veces mencionado y que ha tratado ampliamente la cuestión de la necesidad de presentar una alternativa relevante al sionismo ortodoxo durante este período. Shaghar abogó por la necesidad de integrar la investigación académica también al pensamiento judío religioso y, de hecho, en todos sus escritos y discursos recurrió a un pensamiento filosófico profundo, con citas de varios filósofos de la era moderna; asimismo, recurrió a una combinación muy especial de terminología filosófica actualizada para comprender los puntos centrales del pensamiento judío ortodoxo y sus fuentes.

Cabe señalar que después de concluir mis estudios en la Yeshivá de Har Etzion como estudiante de Amital, también tuve el privilegio de ser estudiante de Shaghar en la institución académica singular que estableció - “Beit Morasha” [“La Casa de La Herencia”] en Jerusalén-, que combina estudios superiores en judaísmo en el espíritu de la ortodoxia moderna con metodologías de investigación académicas.

Antes de presentar un resumen de la cosmovisión filosófica de Shaghar como una herramienta posible para comprender la filosofía de Amital, se presentarán los siguientes seis motivos centrales que se repiten a lo largo de las pláticas de Amital y constituyen, en mi opinión, la principal innovación y legado de la nueva identidad ortodoxa judía.

En la investigación se describieron en detalle las diversas razones por las cuales Amital no acordaba con las posturas teológicas de otros pensadores ortodoxos contemporáneos, así como la posible incidencia de su experiencia como sobreviviente de la Shoá y participante activo en la Guerra de la Independencia de Israel. En cada uno de los enfoques que Amital ha expresado a través de declaraciones inequívocas sobre el fenómeno en referencia al fenómeno de la Shoá y de la creación del estado judío. Se pueden encontrar algunos denominadores comunes que destacan la singularidad de su postura y legado:

1. Complejidad - La capacidad de mantener una perspectiva compleja y la evitación de una visión dicotómica de la realidad. Esta característica de Amital que se refleja en cada uno de sus discursos, puede servir como explicación de algunas de las inconsistencias lógicas que se han presentado más arriba.
2. Perspectiva existencial - La autoconciencia de la influencia de su involucramiento personal y vivencial en el desarrollo de sus ideas. Amital no pretende presentar una cosmovisión y una filosofía que sean completamente objetivas y ajenas a sus experiencias ni a su

- subjetividad. Todo lo contrario, ya que según Amital, uno de los más importantes factores en el proceso de elaboración de una cosmovisión personal es la autenticidad y honestidad intelectual y moral. Por esta razón, es imprescindible de que cada individuo involucre en su cosmovisión también su personalidad junto a sus opiniones, sentimientos y experiencias.
3. Conciencia de una misión - La unión entre una profunda conciencia histórica con la conciencia de una misión educativa y religiosa. En sus enfoques, Amital no está dispuesto a renunciar a ninguna de ellas, incluso a costa de las inconsistencias que podrían surgir de ello. Los diferentes puntos que decide destacar en sus conversaciones y lecciones es el resultado de su visión educativa y su sentido de misión principalmente dirigiéndose a la generación más joven.
  4. Misticismo racional - La mixtura de un enfoque racional, intelectual y realístico con un enfoque místico y trascendente. Estos dos enfoques -que parecen contradictorios- son -en la filosofía y teología de Amital- inseparables ya que no deben o pueden existir uno sin el otro. Según Amital, la limitación de la comprensión humana no nos exime de tratar de entender tanto como sea posible la supervisión Divina. En sus referencias generalmente se asegura de utilizar textos o citas de personajes que representan el enfoque racionalista en el judaísmo como por ejemplo Moshe Ben Maimon, conocido como Maimonides, junto a textos o citas de la mística judía como las de Moshe Ben Najman, conocido como Najmanides y otros varios rabinos de la corriente jasídica y mística, especialmente Abraham Isaac Hacoheh Kook
  5. Destreza religiosa e independencia de pensamiento - La Audacia religiosa expresada en la absoluta independencia de pensamiento de Amital es lo que menos se encuentra en la corriente ortodoxa, ya que una de las características de esta corriente es la necesidad de afirmarse en las ideas y citas de los rabinos anteriores y alinearse según su cosmovisión. Amital cree posible crear una cosmovisión original e independiente, siempre y cuando no se desvíe de los principios de la fe judía. En su opinión, este es exactamente el legado de los Sabios de Israel a lo largo de las generaciones.
  6. Humildad espiritual e intelectual - Humildad, que se expresa, entre otras cosas, en su conciencia de que puede estar completamente equivocado en su percepción y en sus opiniones. Esta humildad se refleja también en su disposición a admitir, en varias ocasiones, que no sabe y que no tiene respuestas. Según Amital, una de las grandes innovaciones y valores de los antiguos comentaristas judíos está en el uso de las palabras “No lo sé y esto requiere más estudio y análisis”. Esta humildad de aceptar que quizás esté equivocado en sus percepciones y posturas se refleja también en su disposición de cambiar

su opinión en caso de que, por ejemplo, la realidad le demuestre que, al final de cuentas, no tenía razón.

Podemos leer en la siguiente cita como Amital reconoce que la legitimidad del fenómeno de la incertidumbre y la limitación de conocimiento del ser humano es uno de los legados más significativos de a Shoá:

*“He visto judíos llevados a Auschwitz y no puedo expresarme con confianza y decir “Esto no puede suceder, porque Dios no permitirá que sucediera” ... Quien se expresa de esta manera no internalizo la lección de la Shoá” (Amital, 2022, p.178).*

Como se dijo anteriormente, estos son precisamente los elementos que creo que son esenciales para dar forma a la identidad judía ortodoxa actual. Con el fin de explicar estos puntos y establecer los a través de las doctrinas filosóficas generales modernas, presentaremos brevemente a continuación los puntos principales del enfoque de Shagar.

Conviene subrayar aquí que no se trata de sostener que Amital basó su filosofía y cosmovisión en lo que presentamos a continuación referido a la novedad de Shagar en cuanto a la conexión entre el posmodernismo y el judaísmo ortodoxo moderno. Se trata, más bien, de traducir la cosmovisión de Amital con la ayuda de herramientas filosóficas que pueden corresponder en gran medida a sus variadas y diferentes ideas y quizás también afirmar que es posible que el espíritu del tiempo (“Zeitgeist”) sea el que contribuyó e influyó también -aunque sea en forma inconsciente- al desarrollo de este enfoque.

En la opinión de Shagar, uno de los resultados espirituales que surgieron a raíz del ascenso del nazismo y de la Shoá, fue el surgimiento del posmodernismo, y así es como lo describe:

*“Me parece que el posmodernismo es una respuesta al nazismo. Por la intensidad que exigía y la precisión mecánica con la que actuaba: frente a las largas, interminables y disciplinadas filas de los soldados nazis. Todos se levantan y saludan al Führer con las manos en alto, aparece un grupo de individualistas, salvajes, coloridos y sin régimen alguno, poniendo todo en una pesada seriedad que entra en su dominio. Estas cualidades desvanecen el deseo de poder hasta convertirse en una falta total de deseo, en una "indecisión" torcida y sin pretensiones. Además, si "Hannah Arendt" definió el totalitarismo como un terror que no sólo excluye al otro sino que lo sustrae del discurso -haciéndolo así innecesario- entonces el posmodernismo en principio niega tal posibilidad, porque da la capacidad de calificar cualquier discurso -No hay una persona que no tenga lugar; no Porque el lugar puede contener cualquier cosa, sino porque la persona es el lugar de sí mismo” (Shagar.,2012, p.70).*

Esta cita está tomada de una plática que impartió en honor al Día del Recuerdo de la Shoá y el Heroísmo, uno de las pocas que dedicó por completo a este tema. En esta plática, Shagar no fue el

único en explicar el surgimiento del posmodernismo como consecuencia y efecto secundario del ascenso del nazismo y los eventos de la Segunda Guerra Mundial. También el Prof. Shalom Rosenberg en su último libro “The Varieties of Jewish Thought: From the Kuzari to Levinas” (2023), describe en la siguiente manera cómo estos fenómenos proporcionaron un terreno fértil para el surgimiento del posmodernismo:

*“A raíz de la lucha contra las injusticias morales de la religión, varios grupos seculares extremaron sus posiciones y declararon la guerra contra la religión en su conjunto. Ante estos fenómenos, el renacimiento religioso surgió como una contrarreacción y un movimiento pendular del mundo hacia el polo opuesto. El mundo, incluidos los intelectuales, comprendió el verdadero significado del comunismo en los años sesenta del siglo XX, con la revelación de la verdadera naturaleza del monstruo estalinista. El clero religioso se fundó sobre la hipocresía, pero el comunismo la aprovechó aún más. El pasado corrupto empezó a verse positivo frente a la horrible realidad. El colapso del comunismo y la decepción existencial que provocó se fusionaron con el trauma de la Segunda Guerra Mundial que reveló los peligros del nacionalismo y el fascismo, y sobre todo del nazismo. Estos procesos fueron los primeros pasos en el camino hacia el posmodernismo” (Rosenberg, 2023, p. 702).*

En este libro, Rosenberg analiza los principios principales del concepto posmoderno y sus desafíos filosóficos desde una perspectiva judía (ibid., p. 673-690). Uno de los principios principales del posmodernismo, como él lo define, es la abolición de las "meta-narrativas", las grandes megahistorias que caracterizan a las diversas religiones como el judaísmo. Él argumenta que, según el posmodernismo, la filosofía está más cerca de la literatura que de la ciencia y por lo tanto sospecha de cualquier gran teoría. Esta sospecha eventualmente se convierte en una falta de aceptación de la existencia misma de la verdad (ibid., p.675).

Rosenberg enfatiza el hecho que el posmodernismo se desesperó de buscar los fundamentos de la existencia, en contraste con la filosofía que siempre buscó la verdad. Él ve la burla del posmodernismo de cada verdad histórica como un gran peligro para cualquier cultura con sueños de "utopías nacionales" como lo es por ejemplo el judaísmo y el sionismo (ibid., p.684).

Mientras Rosenberg enfatiza los peligros y contradicciones que existen entre el posmodernismo y el judaísmo, el rabino Shagar ha buscado una manera de reconciliar entre ellas y encontrar qué cosas útiles puede tomar el judaísmo desde la perspectiva posmoderna.

Shagar combina ideas posmodernas que usa en otras discusiones sobre la fe en nuestra época y tiende a adoptar el reemplazo de la discusión teológica con un lenguaje existencial. Por ejemplo, el concepto de “ocultamiento del rostro de Dios” no es una cuestión teológica, sino un desafío existencial que debe ser enfrentado por un movimiento de asunción de responsabilidades. Es importante aclarar

que Shagar distingue como varios otros investigadores y pensadores entre dos tipos de posmodernidad: la dura y la suave.

*“El posmodernismo duro se endurece en la posición de carencia y negación, cae en la falta de sentido y el nihilismo, la falta de verdad y el relativismo extremo contribuyen así al achatamiento de la realidad y su fragmentación... Por otro lado el posmodernismo suave -si nos centramos en la cuestión de la intervención de la moral como ejemplo-, traduce el “nada” como igualdad, libertad e incluso, derecho. Pensadores posmodernos de este estilo afirman que, en la situación actual, el pensamiento posmoderno no sólo no conduce necesariamente al nihilismo, sino que sólo puede instaurar un 'yo soy ético' que no es autoengaño, es decir, una persona que actúa moralmente sin justificar esta moralidad con la ayuda de varias 'grandes ideologías', que acaban fracasando por su aspiración a la totalidad. Y, de hecho, a menudo encontramos distintos pensadores posmodernos al frente de la campaña por la justicia social y, por lo tanto, en la práctica, el pensamiento posmoderno no conduce necesariamente a la desintegración moral y al nihilismo” (Shagar, 2013, p.46-47).*

Aun si se supone que el pensamiento religioso se opone al posmodernismo -ya que se lo suele caracterizar como una posición que afirma que no hay una verdad- Shagar utiliza la versión suave del posmodernismo combinada con los profundos conceptos de la Cabalá y el nuevo jasidismo viéndolos como una combinación muy al pensamiento religioso de esta época. La gran ventaja que Shagar ve en el posmodernismo suave es que se trata de una posición superior y más compleja; se trata de una verdad sin pretensiones y humilde, que se refleja en un movimiento de autoaceptación, de manera que el hombre vuelve a experimentar la unidad de la existencia, a experimentar la realidad como un todo, aunque esta totalidad sea local y por lo tanto limitada y aunque sea consciente de que su justificación es sólo local y carente (Ibid., p.50). La posición del posmodernismo suave también lucha contra todos aquellos conceptos ideológicos totales y es, precisamente, su enfoque inclusivo de humildad lo que puede conectarse -en la opinión de Shagar\_ muy precisamente con una concepción judía contemporánea. Lo explica así:

*“Porque lo que llamamos 'verdad' se crea solo a partir de la construcción cultural de los seres humanos. El posmodernismo también puede caracterizarse por una aspiración radical a la libertad: la libertad del hombre para establecerse a sí mismo y sus valores. Esta disolución puede darnos una libertad de largo alcance, y en el contexto religioso: libertad para creer, incluso sin pruebas y evidencias ... La fe, por definición, no puede ser probada. La búsqueda misma de algún punto de apoyo, de prueba y referencia a la fe, ya falla... Por lo tanto, argumenta que la fe y la religiosidad deben extraerse de un discurso objetivo-filosófico de los hechos. La fe no es algo de lo que puedas hablar. En este contexto, el posmodernismo puede generar una creencia que implica libertad, una creencia que es una decisión y una elección personal... Para mí, una transición de la religiosidad de la verdad a la religiosidad de la fe es el punto profundo del posmodernismo...Más allá de la afirmación de que el posmodernismo puede purificar y liberar la fe, es que la decisión de creer se basa en última instancia en la persona misma. La creencia en la verdad comienza con nosotros...En mi*

*opinión, hay un potencial real aquí para una religiosidad de tacto y de posición directa y emocionante frente al infinito, bendito sea” (Shagar, 2013, p. 433-436).*

En sus comentarios, Shagar enfatiza la conexión entre el posmodernismo y la capacidad de la libertad de elección personal y el lugar significativo que tiene la personalidad de cada sujeto. Estos énfasis concuerdan con el muy independiente enfoque de Amital y su gran deseo de ser auténtico, que también trató de inculcar en sus estudiantes.

Solía decirles: “*Les pido que no sean pequeños Amitals*”, es decir, que no aspiraran a imitarlo y ser como él, sino que se esforzaran por ser quién ellos son realmente.

Shagar menciona también la humildad que vio en el posmodernismo suave, lo que podría ser una explicación con una base filosófica para ese rasgo de humildad espiritual e intelectual que caracteriza el camino de Amital. Como ya dijimos, Amital enfatizó el hecho que, así como los grandes rabinos del pensamiento judío en el pasado -tales como Rabí Akiva, Maimónides y Rab Kook- se equivocaron en su interpretación de la realidad, también él podría estar equivocado. De ahí, la gran importancia otorgada a la necesidad de que sus estudiantes atendieran a opiniones opuestas, en desacuerdo con las suyas.

Al principio y al final de su plática para el Día del Recuerdo de la Shoá y el Heroísmo, Shagar aborda el concepto del “Diferendo” de J. F. Lyotard (1924-1998) [citar libro], ya mencionado. Para sostener esta distinción, ¿Cuál? presentaremos brevemente el origen del concepto de "diferenciación" [¿diferendo?], y la forma en que Shagar lo usa.

El concepto de diferenciación es parte de la extensa preocupación de la filosofía posmoderna por los límites del lenguaje, la actitud del ser humano hacia lo que va más allá de su concepción y socava los límites de su existencia. La premisa de esta discusión es que, por un lado, el ser humano siempre existe como parte de un determinado lenguaje, desde un contexto social dado y, por otro lado, este lenguaje nunca da forma a toda una realidad, siempre hay algo que se le escapa y hay situaciones de encuentro con sus límites. A través del concepto de diferenciación, Lyotard se centra en el sufrimiento a veces involucrado en estas situaciones, la experiencia traumática de toparse con lo que no se puede decir (Lyotard, 1989, p.141). Como ya se mencionó más arriba, es posible que esta humildad en la interpretación de la realidad que caracterizaba a Amital también esté relacionada con la influencia que tuvo la Shoá, en tanto algo que cumple con la definición del concepto de Lyotard, según la interpretación de Shagar.

Otra identificación sorprendente que Shagar ve en el posmodernismo como finidad con el judaísmo contemporáneo tiene que ver con la concepción cabalística y mística del jasidismo que es

muy dominante en la nueva generación. El posmodernismo conduce al misticismo y la aparición simultánea de las corrientes de la Nueva Era ("New age") y del posmodernismo no es accidental. En su libro "Tablets and Broken Tablets", Shagar enfatiza que la Cabalá describe múltiples mundos y exámenes y, por lo tanto, puede ser una base para la vida en un mundo posmoderno, el cual requiere incluir las contradicciones y combinar diversos elementos en una personalidad (Shagar,2013, p.20). Un ejemplo de esta inclusión de contradicciones es una nueva y actualizada combinación entre el racionalismo y la mística que, postula que, gracias al posmodernismo, es posible crear nuevos argumentos más apropiados a la posición judía. Esta característica -la ligazón que Amital sostiene entre racionalidad y visión mística también- se expresa aquí y se establece filosóficamente en la doctrina del posmodernismo suave.

Shagar celebra el espíritu posmoderno, que no le teme a las contradicciones e incluso exalta la hibridez y la multiplicidad de identidades como un milagro. En lugar del concepto moderno de identidad, que requiere ondear una sola bandera, el posmodernista propone la disolución de la identidad y la vida en múltiples mundos. En opinión de Shagar, éste es el modelo capaz de permitir que el sionismo ortodoxo pueda existir en un mundo tan complejo y lleno de contradicciones. Así lo explica Shagar:

*“La infinitud divina puede realizarse en este mundo como vida en varios mundos. A mis ojos, este es un camino diferente, un cambio fundamental de la división a la que me opongo. El rabino Nachman no responde a las contradicciones delineando áreas definidas para cada una de las partes, sino creando una gran personalidad que vive en varios mundos al mismo tiempo; De esta manera, se puede crear un diálogo entre las tendencias polares. Esto es lo que Michel Foucault describió como heterotopías: la existencia simultánea del hombre moderno en espacios diferentes y separados. En mi opinión, este camino no conduce a deslizarse hacia el nihilismo (aunque existe el peligro de que esto suceda) sino que abre la posibilidad de una verdadera devoción que es el caminar a la luz del rostro del Rey Dios de la vida. Esta, en mi opinión, es el significado del pos-sionismo ortodoxo” (Ibid., p.156).*

El uso que hace Shagar del término "heterotopía" de Foucault para explicar lo que define como el nuevo sionista ortodoxo es original y creativo. Se refiere, sobre todo, al uso temprano de este término por parte de Foucault, en el libro "Las Palabras y Las Cosas". En este libro, Foucault señala la futilidad del intento humano de catalogar y estudiar el mundo y darle un sentido coherente. Esto se debe a que, según Foucault, el mundo es multidimensional y no puede basarse en una sola lógica (Ibid., p.157).

La capacidad de identificarse simultáneamente con una serie de enfoques - que pueden llegar a ser, incluso, contradictorios- es una de las características distintivas de la doctrina educativa de



Amital y la explicación que Shagar propone basada en el enfoque de Foucault constituye una plataforma filosófica contemporánea para esta doctrina educativa. Continúa Shagar:

*“Sin embargo, como se mencionó, la condición para el florecimiento renovado del sionismo ortodoxo – está en la conciencia de la situación posmoderna, y en el contexto del argumento aquí - la suspensión del esfuerzo para una armonía artificial y el cultivo de la capacidad de vivir en múltiples mundos. Es cierto que no pretendo negar completamente el proyecto del Rabino Kook... que su tendencia se ha convertido en la piedra angular del sionismo ortodoxo, y ciertamente tiene una gran importancia espiritual... Pero también debemos dejar espacio para discursos que no están en el lenguaje religioso-sionista... Hay áreas en las que no podemos aplicar la forma armoniosa religioso-sionista; por ejemplo, existen problemas éticos que no podremos resolver en un marco ortodoxo con honestidad y sin apologética” (ibid., p.161).*

Shagar, también formado en la concepción espiritual del sionismo ortodoxo en el espíritu del rabino Kook, propone dar forma a una concepción espiritual actualizada de esta corriente ideológica, utilizando parte de la concepción posmodernista suave, incluso si contradice y se aleja de las concepciones espirituales de Kook. No llama a abandonar el camino y las enseñanzas de Kook, pero propone un concepto que puede complementarlo para adaptarse a la nueva generación sionista ortodoxa. Un ejemplo interesante que Shagar presenta de la conexión complementaria entre los dos conceptos -y que también es relevante para uno de los grandes proyectos que Amital fundó en su yeshivá- es la forma de estudio bíblico en la actualidad reconocida como “Biblia a la altura de los ojos”. La esencia de este nuevo estilo del estudio de la Biblia -que penetra también a algunas de las instituciones educativas ortodoxas- es la renovación de interpretaciones adicionales de la manera más simple, a veces contraria a las palabras del *midrash* [explicar la palabra] y los comentaristas antiguos. al igual que en referencia al uso de herramientas modernas y científicas en el estudio de la Biblia, incluyendo herramientas literarias, arqueológicas y de enfoque de algunos de los críticos de la Biblia. Shagar argumenta lo siguiente sobre esta disputa ideológica y educativa:

*“La pregunta es ¿es posible educar sobre valores en conflicto, sin apresurarse a presentar la armonía entre ellos? En el contexto del debate que excita e incita a muchos encontramos, por ejemplo, la pregunta de si ¿podemos leer la Biblia tanto a la altura de los ojos como no a la altura de los ojos? Por un lado, son lecturas contradictorias, pero, por otro lado, según mi experiencia, desde cierta perspectiva ambas lecturas pueden ser válidas. Es cierto, el camino del rabino Kook, el guía del sionismo ortodoxo es el camino de la unidad, la armonía y la inclusión y este camino es seguramente el ideal. Sin embargo, debemos reconocer que este ideal no siempre se realiza en la realidad, al menos no inmediatamente; No siempre coincide con la voluntad de Dios para con nosotros en un momento dado” (Ibid., p.203).*

Esta declaración de Shagar recuerda mucho a las declaraciones de Amital sobre la necesidad de mantener la honestidad religiosa y la autenticidad frente la falsedad, incluso a costa de quedarnos, a veces, sin respuestas adecuadas.

Shagar (como Amital) enfatiza que es preferible un enfoque educativo que busque encontrar armonización y coherencia dentro de las fuentes sin renunciar a una perspectiva compleja que ve las contradicciones y brechas como una oportunidad para una visión más completa y verdadera.

Según ellos, cuando una persona encuentra disonancias y contradicciones en su visión de la realidad, no hay lugar para el pánico si aparecen por una creencia sincera y profunda en la tradición.

Este complejo examen de la realidad finalmente ayuda a construir su personalidad como una persona más completa que no se siente intimidada por una multiplicidad de opiniones y puntos de vista ,ya que eventualmente pueden coexistir en completa armonía.

También es original e interesante la forma en que Shagar vinculó el enfoque posmodernista suave con la posibilidad de alcanzar un sentido religioso de devoción y presencia divina, que así describe:

*“Más allá de eso, en mi visión aleatoria también puede conducir a un gran éxtasis, si conduce a la conciencia según la cual vivo en el presente; No tengo pretensiones de captar una gran verdad, pero sé que mi decisión interior de captar mi camino -aún sin la certeza- conduce a la presencia real de la iluminación divina dentro de la decisión. La capacidad de vivir en una realidad que no tiene alcance metafísico más allá del aquí y ahora, puede conducir a la devoción, la moralidad y la generosidad, a partir de una decisión interior, que es ciertamente local, pero muy real...Este tipo de éxtasis no proviene del entusiasmo por llegar a la verdad, sino de la aceptación plena de nuestra vida y de nuestras decisiones tal como son. Esta aceptación, es una anulación de la necesidad humana de comprender todo y basar la vida sobre solo una base...De ser así, el escepticismo posmoderno respecto a la verdad puede llegar a crear una educación religiosa profunda, llena de humildad y éxtasis que viva en paz con su entorno” (Ibid., p.212-213).*

Esta descripción de la devoción y sentido de presencia Divina en la realidad ciertamente también puede corresponder a la experiencia descrita por Amital de que durante la Shoá vio la mano de Dios y sintió su presencia, incluso si realmente no sabía cómo explicar lo que estaba tratando de decirle. La explicación de Shagar describe muy bien esta complejidad de que, por un lado, hay una experiencia de absoluta certeza de la presencia de Dios y, por otro lado, la incapacidad de decir y explicar lo que expresa y lo que significa.

Otro punto que Shagar atribuye a la concepción posmodernista y que contribuye al mundo religioso moderno tiene que ver con la audacia y la autosuficiencia, dos elementos muy centrales en el enfoque religioso de Amital. Shagar identifica la desintegración del sionismo ortodoxo con la

influencia del posmodernismo, y siente que este es el momento de construir un nuevo piso de fe basado en la realidad, incluso cuando es problemática y compleja. En este sentido, Shagar se ve a sí mismo siguiendo los pasos de los pioneros del judaísmo ortodoxo, como el rabino Kook, de quien se puede aprender:

*“Tanto la audacia de aclarar y elevar la cultura contemporánea, como la capacidad de enfrentarse a aquellos que critican este movimiento” (Ibid., p.430).*

Esta definición también es perfectamente consistente con la forma en que Amital se veía a sí mismo y la singularidad de su voz dentro del sionismo ortodoxo que, como se señaló más arriba, atrajo gran cantidad de duras críticas por parte de rabinos y diversos líderes públicos de esta corriente ideológica. En las siguientes palabras, Shagar vincula la misma audacia espiritual y la capacidad de enfrentarse a la crítica con el crecimiento de la concepción posmoderna:

*“De hecho, estas son las afirmaciones clásicas hechas contra los pioneros. Cada vez que tenemos que lidiar con un cambio, éste despierta en nosotros inquietudes y miedos. Lo nuevo implica la destrucción de lo viejo y requiere que nos despedamos de lo bueno y familiar. Pero si queremos enfrentarnos a las cuestiones que plantea la nueva realidad -la modernidad en la época del rabino Kook, el posmodernismo en nuestro tiempo- no tenemos otra opción, de hecho, aunque no queramos enfrentarla, pero lo haremos: tratar de lidiar con eso. Debemos tomar una posición de “audacia de santidad”” (Ibid.).*

El concepto mencionado aquí por Shagar de "audacia de santidad" está tomado del pensamiento jasídico cuyo principal representante fue Rabí Najman de Breslov (1772-1810), principal fuente de inspiración para el nuevo jasidismo en general y del propio Shagar en particular. Este concepto expresa la situación en la que surge un espíritu innovador e incluso revolucionario, pero que, al mismo tiempo, está totalmente conectado y comprometido con los fundamentos de la santidad religiosa.

Por lo visto hasta aquí en estas páginas y por mi conocimiento personal de Amital, este concepto expresa adecuadamente la singularidad de su voz y su gran influencia espiritual en la renovada identidad ortodoxa sionista. La audacia de hacer oír una voz diferente y única también está directamente relacionada con la conciencia de una misión en la que, como se mencionó anteriormente, vivió Amital. En su libro, Shagar da varios ejemplos de cómo el posmodernismo suave puede llevar a una persona a sentimientos religiosos fuertes y auténticos y a la búsqueda de significado para la existencia de una persona en el momento en que vive, tal como lo expresa a continuación:

*“La pregunta que me hago no es cuál es la verdad absoluta para todo el mundo; La pregunta que creo que deberíamos hacernos es mucho más modesta: “¿Qué requiere de ti el Señor tu Dios? Esta es una pregunta que está en mi punto de vista concreto, del aquí y ahora, y al mismo tiempo también puede ser una posición muy fuerte y profunda, que en situaciones extremas está dispuesta a ir hasta el final, y dar la alma, o tomar el alma, por valores y creencias” (Ibid., p.438).*

Estas palabras de Shagar son muy consistentes con el enfoque de Amital, tanto en términos de la búsqueda de significado como en términos de la voluntad y el sentido de misión de cumplir la voluntad de Dios, que finalmente se traduce en el deseo de santificar Su nombre en el mundo.

Mientras buscaba materiales para las conclusiones de la tesis, busqué pruebas o cualquier indicio de una conexión directa y explícita entre el rabino Amital y el rabino Shagar que fortaleciera mi argumento con respecto a la existencia de un elemento común entre los dos métodos filosóficos y teológicos.

Sorprendentemente, hacia el final de escribir las conclusiones, me llegó un video muy raro y desconocido en el que el rabino Amital elogia la gran audacia de la percepción única y controvertida del rabino Shagar y su voluntad y devoción de defenderla. Amital se refiere a que Shagar ha adoptado de cierta manera el camino filosófico del posmodernismo, a pesar del hecho de que este camino despierta una gran y fuerte oposición a las personas que son ortodoxas y temerosas de Dios.

Amital compara a Shagar en este video al gran sabio talmúdico Rabi Meir, que era muy conocido por sus interpretaciones únicas y audaces del texto bíblico. Esto es lo que Amital dijo sobre Shagar:

*“El rabino Shagar, el hombre de audacia, es el último en asustarse por Satanás.. “El rabino Shagar, el hombre de audacia, es el último en asustarse por Satanás... Rabi Shagar estaba afectado de la imagen de Rabi Meir, el gran erudito de audacia, cuyos amigos a veces no captaban la profundidad y finalidad de sus pensamientos” (Amital,2023) .*

El ejemplo que Amital eligió citar para ilustrar la cercanía entre la audacia filosófica de Shagar y Rabi Meir es la interpretación única de Rabi Meir del siguiente versículo :

*“ Y El Eterno Dios hizo para Adam y para su esposa vestimentas de pieles, y Los vistió”(Genesis 3,1)*

Según Rabi Meir este versículo aparece no como “vestimenta de pieles”, sino como “vestimentas de luz” (La palabra “piel” se dice en hebreo “Or” con una letra llamada “Ain”, mientras que la palabra “Luz”, “Or” se escribe con otra letra, llamada “Alef”). Amital explicó esta interpretación

del rabino Meir diciendo que la ropa de piel simboliza lo externo y superficial como se expresa por ejemplo en una cáscara que cubre lo interior e íntimo que es simbolizado según rabí Meir en la luz.

Cabe señalar que el nombre Rabí Meir en hebreo está relacionado con la palabra luz, ambas escritas con la letra Aleph, y el significado del nombre es alguien que ilumina y trae luz al mundo.

Según Amital, Shagar adopto la manera exegética de Rabí Meir, al encontrar dentro de la cáscara externa de la filosofía posmoderna la gran luz espiritual de santidad. A continuación sus palabras exactas sobre Shagar:

*“Rabino Shagar – Amigos, amigos como yo, no siempre captaron la finalidad de su mente. Cuando hablaba de posmodernismo, para nosotros es como una piel: Or- con la letra Ein . Este es el poder de Rabí Shagar – Rabí Shagar, como el sucesor de Rabí Meir, que hace la voluntad de Dios. Él sigue los pasos de Rabí Meir” (Amital,2023) .*

Amital sin duda se refería a la capacidad de ambos, Rabí Meir y Rabí Shagar, para hacer brillar la luz del interior y la santidad sobre la realidad externa y material, incluso cuando las cosas no son del todo claras y comprensibles para las personas que los rodean. Estos comentarios de Amital fueron hechos unos dos años antes de su fallecimiento y fueron sin duda uno de los últimos videos en los que se le ve realizando una charla.

El rabino Dreyfus, cercano compañero y sucesor del rabino Shagar, quien compartió este video, afirma que los comentarios de Amital hacia el rabino Shagar también están dirigidos a sí mismo, e ilustra cuánto sintió Amital este sentimiento de alguien que obtuvo una observación muy profunda y única de la realidad que a menudo es incomprensible para el público en general e incluso causa oposición y crítica. Como indica todo lo presentado a lo largo de este estudio, estoy muy de acuerdo con este diagnóstico.

Como se presentó anteriormente en este estudio, algunos pensadores ven el surgimiento del posmodernismo como un resultado directo y una reacción al surgimiento del nazismo y el terrible sufrimiento que causó a la humanidad. Los nuevos vientos que soplaron tanto en el pensamiento judío como en el mundial, y las influencias mutuas entre ellos, constituyeron un terreno fértil para el crecimiento de una cosmovisión única, como la de Amital.

En este sentido, en mi opinión, este fenómeno puede verse como similar a la aparición del pensamiento de Maimónides en la Edad Media, que fue influenciado por los vientos de la filosofía clásica aristotélica que luego soplaban a su alrededor, así como la aparición de la filosofía de Rav Abraham Hacoheh Kook, quien fue influenciado por los espíritus de la filosofía del período de la Ilustración (Kant, Hegel, etc.).

No es coincidencia, en mi opinión, que el rabino Amital mencionara ampliamente estos dos grandes e importantes filósofos en sus comentarios y que se basara precisamente en ellos en sus enseñanzas, como se ha presentado a lo largo de este estudio.

En este punto, es importante ampliar un poco la metodología que siguieron los rabinos Amital y Shagar -así como otros pensadores ortodoxos contemporáneos- en el proceso de dar forma a una identidad ortodoxa judía moderada. Para analizar con más detalle esta metodología, se utilizará la descripción de Schwartz en la introducción de su libro "*Reading Philosophers-Jewish Thinkers in the Twentieth Century Dealing with Tradition*" (2016).

Cuando pensadores ortodoxos como Amital y Shagar se enfrentan a una tradición antigua y consolidada, como la tradición judía ortodoxa, responden en tal encuentro a esa misma tradición, siendo el resultado una reconstrucción de la personalidad y de la tradición al mismo tiempo. Incluso han reaccionado, varias veces a Varias veces inclusive reaccionaron de manera "kantiana", es decir, modelaron y depuraron el texto tradicional según sus conocimientos, biografía y según su personalidad. La tradición textual fue, al final de cuentas, utilizada para expresar sus ideas innovadoras.

Para Amital -como para otros pensadores ortodoxos-, la extrema autoridad de la tradición se conserva tanto por su origen divino como por la veneración de antiguas generaciones, en las que ven la revelación de la palabra de Dios. Amital -al igual que todos aquellos pensadores ortodoxos modernos- está dotado de una medida de religiosidad fundamental y, también, de la disposición a enfrentar la dimensión cultural de la era moderna, bajo una luz positiva.

El principal desafío del pensador ortodoxo moderno está en que su compromiso con las fuentes tradicionales se encuentra en conflicto con el modo de pensar que caracteriza la era moderna, que se expresa principalmente en la racionalidad, la libertad, el individualismo y la autonomía. Aunque sea consciente de que es solamente un pensador, presenta sus ideas como una secuencia y continuidad con el pasado, al apoyarse en esas fuentes antiguas, pero es proporciona una interpretación actual y relevante.

El método de Amital para adaptar las palabras de las fuentes antiguas a la realidad contemporánea se deriva de un sentido de gran compromiso con los sabios de las generaciones anteriores ya que los ve como una fuente de aprendizaje que debe ser respetada y apreciada. En su visión existe un equilibrio muy delicado entre el respeto a la tradición y al mismo tiempo la voluntad de innovar y actualizar la visión actual de la realidad.

En este contexto, también, creo que Amital fue uno de los que sentó las bases para esos enfoques moderados en el público ortodoxo que buscan distanciarse de un enfoque estrecho y fundamentalista.

A pensadores como Amital, se les pidió, en ocasiones, que hicieran referencia a las fuentes canónicas y fundacionales y, en ocasiones, a sus rabinos y maestros. Todos tienen en común la necesidad de una tradición textual que establezca el camino y les sirva de guía, tal como Max Weber, en su análisis de los tipos de autoridad, lo estableció en su definición de la tradición como la autoridad del “eterno ayer” aceptada por el público y por los individuos, cada uno por sí mismo, conformando así la identidad del público (Schwartz, 2016, p. 13). Esta declaración también se refiere a la tradición textual, en cuanto el público en general, en su mayor parte, acepta la tradición textual tal como es.

La literatura judía clásica e ideológica desde el Talmud hasta el siglo XIX no fue vista por muchos de los pensadores de la Ilustración como un requisito para esa época, sino más como para la historia y la historia de la cultura. En otras palabras, estos textos fueron vistos como fuente de identidad y orgullo, pero no como actualidad. Por otra parte, los pensadores ortodoxos del siglo XX, como Amital, vieron en la tradición continua un factor vivo y activo y sus textos como base interpretativa para la renovación religiosa y nacional para que el texto vivo pueda adaptarse a los acontecimientos de la generación. Un ejemplo concreto y notable del uso interpretativo contemporáneo de fuentes antiguas se puede ver en la forma en que Amital se relacionó con el concepto del sionismo ortodoxo.

El enfoque de la redención racional y humana de salvación permite ver el sionismo en términos de redención. Según Amital, a diferencia de cualquier intento anterior de resolver los problemas del pueblo judío, el sionismo presentó un plan integral tanto a nivel político internacional como a nivel de crear una sociedad modelo alterada. Este concepto es consistente con la posición de Maimónides con respecto al proceso de redención, ya que él no menciona ninguna participación de D's en el proceso de redención, de modo que todo el proceso está en manos del hombre y por lo tanto no hay seguridad de que se logrará. La responsabilidad y la autoridad pertenecen a los seres humanos y, por lo tanto, se trata de una redención propia, soberana y con responsabilidad.

Amital era consciente del hecho que, en el sionismo ortodoxo, circulan dos corrientes diferentes, la moderada y la mesiánica. En cierto momento, Amital optó por centrarse en el enfoque moderado a expensas del enfoque mesiánico. Este sionismo ortodoxo moderado se convirtió en el movimiento de judíos ortodoxos que internalizaron los valores de la modernidad y, por lo tanto, son sionistas ortodoxos al mismo tiempo que modernos, no solo en su relación con el sionismo, sino también en otras áreas de la vida, como en el desarrollo de una actitud positiva hacia la cultura general, etc.

El sionismo ortodoxo moderado internalizó muchos de estos valores modernos y logró, en gran medida, darles un significado religioso y afirmarlos dentro de la tradición judía. Así, por ejemplo, se enfatizaron los elementos halájicos que alientan la intervención humana en el proceso de redención de

Israel, como también los valores democráticos de la estructura de gobierno, la igualdad de derechos de la mujer, el Estado civil y los derechos de los no judíos, etc.

Estos aspectos y otros más fueron internalizados a través de un arduo trabajo de interpretación en el sistema halájico por los representantes más importantes del sionismo ortodoxo, de los cuales Amital fue pionero. La interpretación religiosa del sionismo de Amital que se deriva de una política realista y racional que no confía en el milagro y exige de las personas la plena responsabilidad por sus actos no creó una brecha significativa entre los conceptos sionistas seculares y religiosos en la vida práctica del sionismo y el establecimiento del Estado de Israel.

Como dijimos, este enfoque racional y humanista de la redención se basa principalmente de la visión de Maimónides y se realiza en el sionismo ortodoxo moderado, que es el movimiento nacional judío moderno. El sionismo ortodoxo moderado permite la percepción de una redención moderna que nos impone un papel global importante y significativo en el camino de la corrección y redención mundial. El papel, según éste, es la redención de Israel a través de la creación de una soberanía y libertad nacional judías y el diseño de un espacio público que saque a la luz la cultura judía en sus diversas, tradicionales e innovadoras concepciones.

La redención del Israel moderno crea una soberanía dentro de la cual existe una plena igualdad civil independientemente de la religión, la raza o el género. La redención de Israel es parte de la redención del mundo entero, por lo que debemos esforzarnos por tener un impacto realizando así la gran visión de Amital, de santificar el nombre de Dios después de Su gran profanación como ocurrió durante la época de la Shoá.

La combinación de las seis características mencionadas, que se reflejan en el enfoque general de Amital frente la Shoá y la creación del Estado de Israel (así como en cualquier otro campo), hacen que la visión teológica y filosófica de Amital sea única, original y especial. Estas características también explican muy bien la influencia de Amital a la nueva e innovada ortodoxia judía después de la Shoá y la creación del estado de Israel, y la contribución significativa de su enfoque a esta innovación. La innovada ortodoxia judía se caracteriza, de hecho, por la voluntad de tener una visión más compleja y menos inequívoca de la realidad, así como una mayor humildad en sus propuestas de interpretación de esta realidad.

Por esta razón, tampoco teme que haya contradicciones e incoherencias en sus puntos de vista, siendo que el énfasis está más en la importancia de mantener su autenticidad y un enfoque mucho más existencial. El reconocimiento de las limitaciones de la comprensión humana se ha vuelto mucho más tangible y legítimo en la generación posterior a la Shoá, y, en cualquier caso, también permite crear una cosmovisión que combina posiciones intelectuales racionalistas con puntos de vista místicos y no necesariamente racionales. Las cuestiones existenciales que más preocupan al judaísmo ortodoxo post-



Shoá se centran en la necesidad de encontrar -en sí- las herramientas esenciales como la moral y la ética, para reparar y mejorar al ser humano y al mundo. Esta nueva ortodoxia combina armónicamente la necesidad de mantener los límites de las leyes y los principios del judaísmo ortodoxo con la audacia de proponer nuevos enfoques y nuevas propuestas teológicas y filosóficas que no pongan en peligro su existencia y continuidad.

La influencia de Amital en la configuración de la identidad judía ortodoxa actualizada también ha tenido un impacto significativo en el mapa político de Israel, que es una especie de reflejo de las fluctuaciones ideológicas en la sociedad israelí. Amital ha hecho una gran contribución a la creación de una fuerza política ortodoxa moderada que está creciendo significativamente en el centro político de Israel. En las últimas décadas, el poder de los partidos políticos de centro en el mapa político israelí ha aumentado enormemente a expensas de la izquierda y la derecha políticas, mientras que dentro de los partidos del centro hay bastantes representantes pertenecientes a la corriente sionista ortodoxa y no hay duda de que, como se mencionó, la ideología y postura de Amital han tenido un fuerte impacto en este hecho.

Este sirve, en mi opinión, como otro ejemplo que el pensamiento de Amital es un aporte no sólo al pensamiento sionista ortodoxo, sino también a la humanidad en general como en el caso de los ámbitos de discusión sobre el conflicto palestino israelí, a que amplía la mirada sobre una posible conversación entre las partes. Es importante señalar que sin el apoyo político e ideológico de Amital y su partido, no habría una mayoría de coalición para los gobiernos de izquierda en las negociaciones y acuerdos con los palestinos.

Otro aspecto central de los significativos aportes de Amital es la configuración de la nueva identidad ortodoxa judía como relacionado con su visión de hacer que las fuentes judías clásicas sean más accesibles y cercanas al público en general.

Una de las formas de implementar esta visión fue establecer en su Yeshivá la biblioteca judía más grande del mundo que atraería a estudiantes e investigadores de Israel y de todo el mundo. La biblioteca de la Yeshivá siguió creciendo gracias a los objetivos constantes de Amital. Por su visión y sus características educativas y culturales, la Yeshivá tuvo el privilegio de presentar al público un monumento nacional valioso y cultural de primer orden. En el campo de la Torá, la biblioteca de la Yeshivá es hoy en día la biblioteca de 'estante abierto' de la Torá más importante de Israel, que incluye una colección de más de 80.000 volúmenes en todas las áreas de la literatura de la Torá, siendo la literatura talmúdica, y de la Halajá las más destacadas, así como importantes colecciones sobre temas de la Biblia, moral, filosofía, Cábala y más. En la colección hay alrededor de 1000 publicaciones periódicas diferentes de Torá, de Israel y del mundo, la mayoría de ellas de la generación anterior, y una serie de publicaciones periódicas que continúan publicándose. La biblioteca cuenta con más de

10.000 volúmenes antiguos y raros, entre ellos, muchos libros y folletos que se imprimieron en Israel y en el extranjero y no se encuentran en otras bibliotecas (Ziegler, 2011, p. 51).

Como ya dijimos, a partir de esta visión, se estableció también la organización *Tair* (En hebreo – “Iluminara”) en la que Amital se desempeñó como presidente y cuyo objetivo es promover la conexión del público israelí en general-especialmente a aquellos que están lejos de la religión y los mandamientos- con el estante del libro judío y hacerlo relevante y significativo en la vida pública del país.

En todos estos aspectos, como en otros más, Amital ha contribuido en sembrar las semillas de los orígenes de la nueva identidad judía ortodoxa después de la Shoá y la creación del Estado de Israel, principalmente a través de la formación de decenas de miles de alumnos que difunden su legado en Israel y en todo el mundo judío.

El pensamiento de Amital con respecto al fenómeno de la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel constituye una respuesta significativa a las preguntas planteadas en la introducción de este estudio. El propio Amital señala que sus posturas y enfoques surgieron del hecho de ser él mismo un sobreviviente de la Shoá que también tuvo el privilegio de participar en la fundación y establecimiento del Estado de Israel, tal como lo expresó en sus propias palabras:

*“Mi barba aún no se ha blanqueado, y he visto a lo largo de mi vida, como dicen nuestros Sabios, un mundo construido, un mundo destruido y un mundo reconstruido”* (Amital, 2014d).

Amital -quien en cierto sentido se ve a sí mismo como Noé, Job y Daniel, que vieron un mundo construido, destruido y reconstruido- hizo una contribución decisiva al desarrollo del pensamiento y a la formación de una identidad judía renovada bajo los auspicios de la ideología sionista religiosa.

Una imagen exhaustiva de la singularidad de Amital y de sus fuentes de inspiración se puede ver en los diversos motivos que aparecen en la pintura que adorna sus libros y que aparece a continuación. En esta pintura se puede ver un tronco de árbol truncado que simboliza la gran destrucción que causó la Shoá, amenazando con talar el árbol de la vida del judaísmo, pero sin éxito, ya que del tronco emerge la *menorá* que es el símbolo del Estado de Israel. Las raíces del tronco truncado y la *menorá* emergen de un libro abierto que simboliza el hecho de que el ser y el pensamiento de Amital están inextricablemente enlazados a las fuentes judías, cosa que expresa el versículo del Libro de Ezequiel en el centro de la pintura:

*“Y he hecho florecer el árbol seco”* (Yejezkel, 17:24).

En consonancia con este desarrollo, la pintura del artista Mark Podwell también puede interpretarse como el surgimiento de una identidad judía ortodoxa actualizada en base a los eventos de la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel, así como basada también en la interpretación ortodoxa contemporánea de las fuentes judías. La elección del profeta Ezequiel tampoco es casual, ya que la mayor parte de la visión y actividad de Amital surgió de un profundo sentido de misión para cumplir e implementar las palabras de este profeta, quien previó la profanación del nombre de Dios - que Amital atribuyó al inexplicable fenómeno de la Shoá- que debe ser corregido a través de una conciencia de una vida con propósito y de la santificación del nombre de Dios .

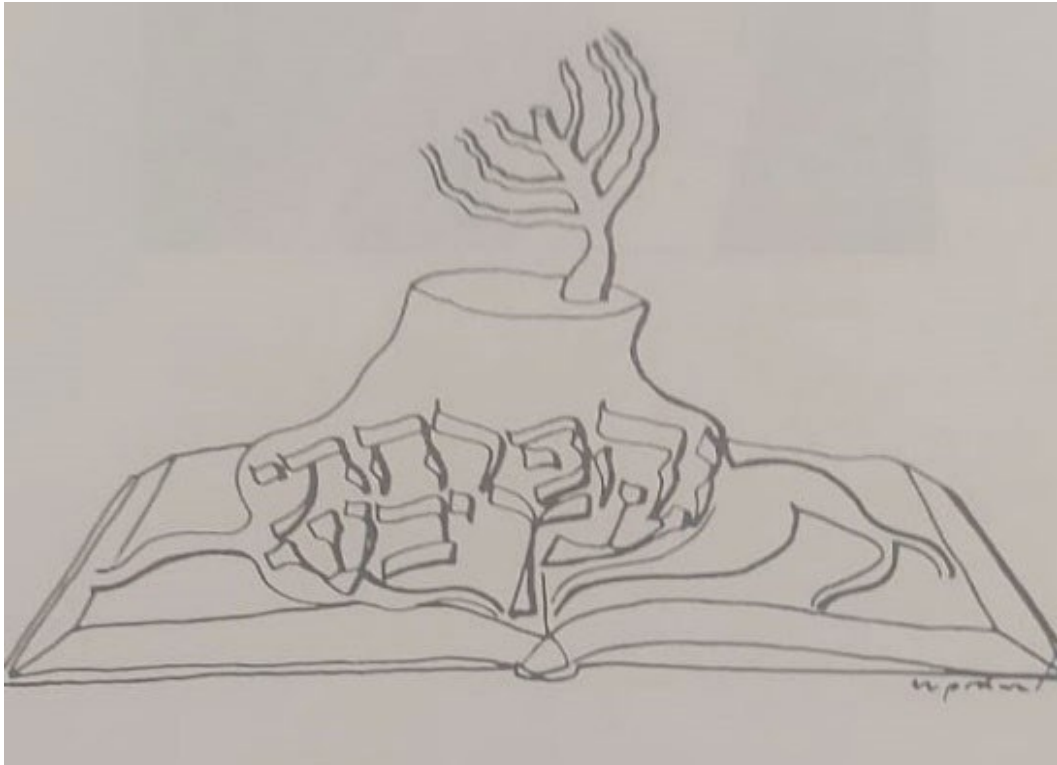
Vivir en la conciencia de misión y santificación del nombre de Dios se expresa, según Amital, en la promoción del valor de la paz en el mundo. La palabra paz en hebreo, Shalom, es uno de los nombres de Dios.

Esta palabra no se refiere sólo al concepto de paz, expresado en acuerdos firmados entre enemigos, sino como un valor capaz de armonizar ideas y valores que parecen contradecir. La palabra paz en hebreo también proviene de la misma raíz que la palabra Perfección (Shlemut). La perfección es la capacidad de contener armoniosamente todas las dimensiones que existen en la realidad, incluso cuando son opuestas y contradictorias

En nuestro tiempo, un muy pequeño número de generaciones después de la Shoá y la terrible última guerra mundial, parece que la polarización y la división en el mundo entre personas con diferentes ideologías y cosmovisiones solo está aumentando. Esta es la razón principal por la que elegí hacer accesible el trabajo filosófico del rabino Yehuda Amital, con la esperanza de que este espíritu de paz y moderación que emana muy auténticamente de las fuentes clásicas judías, así como de sus experiencias como sobreviviente de la Shoá, ayude que se cumplan las palabras de la oración judía tan común y popular:

*“Ose Shalom Bimromav Hu Iaase Shalom Aleinu, Veal Kol Israel, veimru amen”*

*“Que el Hacedor de la paz en Sus alturas, haga la paz para nosotros y para todo Israel,  
¡ Y digan Amen!”*



Pintura del artista Mark Podwell que adorna los libros de Amital y contiene el verso del libro de Ezequiel: “Y he hecho florecer el árbol seco”

## 10. Bibliografía

### Fuentes primarias:

Amital, Y. (1974) *The Ascents from the Depths*, Israel: Alon Shvut

Amital, Y. (1976) *A World Built, Destroyed and Rebuilt- Young People's Conversation with Rabbi Yehuda Amital*, *Yalkut Moreshet* 22, Israel: Hapoalim

Amital, Y. (2005) *Mas la Tierra les Dio a Los Hijos del Hombre, Jewish Values in a Changing World*, Yeshivat Har Etzion, Israel: Alon Shevut

Amital, Y. (2008) *Commitment and Complexity*, Yeshivat Har Etzi'ón: Ktav Publishing

Amital, Y. (2015) *When God Is Near*, Israel: Koren

Amital, Y. (1996) *The Religious Significance of the State of Israel*  
*Israel: Yeshivat Har Etzion: Alei Etzion* 14

Amital, Y. (2020) *Kol Yehuda, Discourses of Rabbi Yehudá Amital on the weekly Toráh Reading*,  
*Israel: Miskal*

Amital, Y. (2022) *As he returns to Zion*, *Miskal: Israel*

### Video:

Harav Yehuda Amital: *From Grosswardein to Gush Etzion*, 2016,  
<https://www.youtube.com/watch?v=UPt06W26KDw>

Yehuda Amital and Elie Wiesel: *Faith After the Shoa*, 2002,  
[https://www.youtube.com/watch?v=Guu\\_EeuS8yQ](https://www.youtube.com/watch?v=Guu_EeuS8yQ)

*13 Años del Fallecimiento de Yehuda Amital*, 2023 (Min. 7:40)  
<https://youtu.be/sxchsSIURIQ>

### Webgrafia:

Amital, Y. (1982, November 11) “Mensaje político o educativo”, [Alon Shevut 100](#),

Amital, Y. (1982, June 22) “Palabras de fortalecimiento y aliento durante una realidad compleja”,  
[Alon Shevut 96](#),

Amital, Y. (1984, n.d.) “The Ethical Foundations of Rav Kook's Nationalist Views”, *Alei Etzion* 2,  
<http://www.gush.net/alei/2-1kook.htm>.

Amital, Y. (1974, April 25) “A new Song”, *etzion holidays/yom-haatzmaut*

Amital, Y. (1992, April 9) “*The Meeting Between Jacob and Yosef*”, [Sefer-Bereishit/Parashat Vayigash](#)

Amital Y. (2014, September 21) “*A Kadish for the Martyrs of the Holocaust*”, Torat Har Etzion, <https://etzion.org.il/en/holidays/asara-betevet/kadish-martyrs-holocaust>

Amital, Y. (n.d) “*Interview with Rabbi Amital*”, Yad Vashem <https://www.yadvashem.org/he/articles/interviews/amital.html>

Amital Y. (2014, September 21) “*Confronting the Holocaust as a Religious and a Historical Phenomenon*” Torat Har Etzion, <https://etzion.org.il/en/holidays/asara-betevet/confronting-holocaust>

Amital Y. (2002, July 22) “*You Have Loved Us and Desired Us*”, Torat Har Etzion, <https://www.etzion.org.il/en/philosophy/great-thinkers/harav-Yehudá-amital/you-have-loved-us-and-desired-us>

Amital, Y. (2014, April 9) “*The messages of the Akeda*” , <https://etzion.org.il/he/tanakh/Toráh/sefer-bereishit/parashat-vayera/vayera-lessons-akeida>

Amital Y. (2014, September 21) “*Forty Years Later: A Personal Recollection*”, Torat Har Etzion, <https://etzion.org.il/en/holidays/asara-betevet/forty-years-later-personal-recollection>

Amital, Y. (1993, January 2) “*Decreto al público y decreto al individuo*” <https://etzion.org.il/he/tanakh/torah/sefer-bereishit/parashat-vayigash/vayigash-decree-community-vs-decree-individual>

Amital, Y. (2016, July 21) “*El inicio del florecimiento de nuestra redención*”, <https://etzion.org.il/en/holidays/yom-haatzmaut/what-kind-redemption-does-israel-represent>

Amital, Y. (1996, April 24) “*Cántale en todas sus maravillas*”, <https://etzion.org.il/en/holidays/yom-haatzmaut/sing-him-praise-him-speak-all-his-wonders>

Amital, Y. (1995, March 23) “*And God Hardened Pharaoh's Heart*”, <https://www.etzion.org.il/en/holidays/pesach/and-god-hardened-pharaohs-heart>

Amital, Y. (1985, August 21) “*On the Significance of Rav Kook's Teaching for our Generation*”, <https://www.etzion.org.il/en/philosophy/great-thinkers/harav-Yehudá-amital/significance-rav-kooks-teaching-our-generation>

Amital Y. (2014, April 9) “*Parashat Ki Tavo*”, [Torat Har Etzion](#),

Amital Y. (1993, December 09) “*Hearing the baby's cry*”, [Alon Shevut 1](#)

Amital Y. (2018, March 22) “*Noach and Abraham*”, Torat Har Etzion, <https://etzion.org.il/en/tanakh/Toráh/sefer-bereishit/parashat-noach/noach-and-abraham>

### Revistas y periódicos:

Amital, Y. (1995) *Entrevista con el ministro Amital*, Maariv, 12.1195

Amital, Y. (1993) *La fe vencerá la desesperación, en Nekudá, Volumen 172*

### **Fuentes Secundarias:**

Amiel, M.A. (1943) *A treasured Nation: Nationality and Humanity according to Judaism's World View*, en 2007, Katz. S.T *Wrestling with God*, United States: Oxford p.120

Arendt, H. (2020) *Eichman in Jerusalem*, Yad Vashem: Jerusalem

Ariel, Y (1997) *Meaholei HaTorá*, Israel: Kfar Drom

Azulay, A. (1986) *Jessed Leabraham*, Israel: Yad Leabraham

Ben Maimón, M. (1960) *Hakdamot Leperush Hamishna*, Israel: Mossad Harav Kook

Ben Maimón, M. (1976) *Mishné Torá*, Israel: E.

Ben Maimón, M. (2002) *Guía de los perplejos*, Israel: Tel Aviv University Press

Ben-Shemen, E. (1973) *Faith after the Holocaust*. Israel: Yad Vashem

Berkowitz, E. (1973) *Faith after the Holocaust*, United States: KTAV Pub. House

Berzovsky, S.N. (1985) *Pathways of Equanimity*, Israel: Bet Abraham

Bin nun, Y. (2005) *On Faith-Studies in the Concept of Faith and its History In the Jewish Tradition*, Israel: Keter

Breuer, Y. (1942) *Shaali Serufa*, Israel: Mossad Yitzhak Breuer

Buber, M. (1972) *Dialogue Between Heaven and Earth*, en Katz. S.T. "Wrestling with God", (2007), United States: Oxford

Dessler, E. (1991) , *Writing of Elijah*, Israel: Reem

Dinur, B. (1958) *La Shoá y su lección, propósito y destino, nuestro destino nuestras guerras*, Yad Vashem: Jerusalem

Fackenheim, E.L. (1982) *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, United States: Indianapolis

Firedlander, S. (1989) *Some Aspects of the Historical Significance of the Holocaust*, en Marrus, *The nazi Holocaust*, United States: Saur

Foucault, M. (1966) *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo 21

Gliksberg, D. (2011) *El arte de la fe, en servirte con verdad- la Imagen y el camino del Rabino Yehudá Amital*, Koren: Israel

Granot, T. (2013) *Faith and Man Confront the Holocaust*, Israel: Alon Shvut

- Greenberg,G. (2016) *Justice is like the Great Deep, Orthodox Theological Responses to the Holocaust*, Israel: Mosad Harav Kook
- Greenberg,I. (1982) *Religious Values After the Holocaust: A Jewish View*, United States: Philadelphia
- Halbershtam, Y. (2009) *Shefa Chaim*, Netanya: Israel
- Halivni, D. W. (2007) *Breaking the Tablets: Jewish Theology After the Shoah*, United States: Maryland Rowman & Littlefield Publishers,inc.
- Harlap, Y.M. (1945), *Waters Sublime: From the Sources of Salvation en Katz. S.T. "Wrestling with God"*, (2007), United States: Oxford
- Hutner, I. (1978), *Holocaust-A Rosh Yeshiva's Response*, Israel: Jerusalem
- Karelitz, A.Y. (1954) *Emunah Ubitachon, Faith and Trust*, Israel: Jerusalem
- Katz,S. (1983) *Post-Holocaust Dialogues; Critical Studies in Modern Jewish Thought*, United States: New York
- Katz,S. Biderman,S. Greenberg,G. (2007) *Wrestling with God: Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, United States: Oxford press.
- Kook, A.I.H. (1914) *Orot Hakodesh*, Israel: Bet El
- Kook, A.I.H. (1915) *Olat Reaiha*, Israel: Mossad Harav Kook
- Kook, A.I.H. (1920) *Orot*, The original 1920 Version, Israel: Jerusalem
- Kook,T. Y. (1979) *Sichot Harav Tzvi Yehudá*, Israel: Bet-El
- Krombein, E. (2014) *La humanidad en su lucha frente la Shoá en la filosofía del rabino Amital*, en *How I Love Your Torá- Essays in Honour of Yeshivat Har Etzion*, Israel: Alon Shevut
- Leibowitz,Y. (1979) *Redemption and the Dawn of Redemption in Judaism, Human Values, and the Jewish State* , United States: Cambridge: Harvard U.
- Levinas, E. (1961) *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, en Katz. S.T. *Wrestling with God*, 2007, United States: Oxford
- Londin, C. (2015) *Look Under Judaism*, Miskal: Israel
- Luzatto, M.J (1896) *Derej Hashem*, Amsterdam: Levisan
- Lytard, J.F. (1989) *Differend: Phrases in Dispute (Volume 46) (Theory and History of Literature*, United States: University of Minnesota Press
- Machman, D. (2011) *Investigación histórica sobre la Shoá: la historia de la disciplina a vista de pájaro*, en *Moreshet- Journal for the Study of the Holocaust and Antisemitism*, Israel: Tel Aviv University



- Maizlish, T.H. (1954) *Responsa "Mekadshei Hashem"*, en "*Ani Maamin*", Israel: Mosad Harav Kook
- Maya, M. (2005) *A world built, destroyed, and rebuilt- Rav Yehudá Amital confronts the memory of the holocaust*, Israel: Alon Shevut
- Mirsky, Y. (2014) *Rav Kook: Mystic in an Age of Revolution*, United States: New Haven, CT
- Naor, M. (1994) *City of Hope, Jerusalem from Biblical to Modern Times*, Israel: Yad Ben Tzvi
- Neher, A. (1970) *L'Exil de la Parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, France: Seuil
- Netanyahu, B. (2022) *Bibi: My Story*, Israel: Sella-Meir Publishers, Jerusalem.
- Novella, J. (2014), "El envés de la historia. Memoria, exilio y Holocausto", *Revista de Filosofía* Vol. 39 núm. 1
- Rabinowitz, B.Y. (2012) *Binat Nevonim*, Israel: Petaj Tikva
- Reichner, E. (2011) *By faith alone, The story of Rabbi Yehudá Amital*, Israel:Koren
- Rokaj, A. (1944), *The Path: Parting Sermon en Katz. S.T. Wrestling with God*, 2007, United States: Oxford, p.84
- Rosenberg, S. (2023), *The Varieties of Jewish Thought: From the Kuzari to Levinas*, Israel: Koren
- Rubenstein, R.L. (1966) *After Auschwitz; Radical Theology and Contemporary Judaism*, United States: Michigan
- Shagar, S.G. (2012) *In That Day*, Bet El: Israel
- Shagar, S.G. (2013) *Tablets and Broken Tablets- Jewish Thought in the Age of Postmodernism*, Miskal: Israel
- Shagar, S.G. (2022) *Mi Pacto de Paz*, Miskal: Israel
- Shagar, S.R. (2012) *In That Day*, Alon Shvut: Israel
- Sacks, J. (1992) *Crisis and Covenant*, England: Manchester University Press
- Sarna, Y. (2007), *Liteshuva Velitekuma, en Katz. S.T. Wrestling with God*, 2007, United States: Oxford, p.134
- Schneerson, Y. (1942) *Four Proclamations of the Lubavitscher Rabbi en Katz. S.T. Wrestling with God*, 2007, United States: Oxford, p.171
- Scholem,G. ,(1975) *Devarim Bego*, Israel:Am Oved
- Schwartz, D. (2016) *Reading Philosophers-Jewish Thinkers in the Twentieth Century Dealing with Tradition*, Israel: Carmel
- Schweid,E. (1994) *Wrestling Until Day-Break: Searching for Meaning in the Thinking on the Holocaust* , Israel: Hakibutz Hameujad

- Schweid, E. (2002) *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny*, United States: NJ: Associated University Presses, Inc.
- Shapira, K.K. (1942), *Holy Fire*, en Katz. S.T. *Wrestling with God*, 2007, United States: Oxford, p.40
- Shinover T. (2018) *Israel 70*, Mofet Nehalim: Israel
- Shner, M. (2013) *In the Beginning there was the Holocaust: A Spiritual Journey into the Abysses of History*, Israel: Magnes
- Sidur Koren Shalem (2020) Israel: Koren Publishers Jerusalem
- Soloveitchik, J.B. (2011) *Community, Covenant and Commitment*, Yediot: Israel
- Soloveitchik, J.B. (1965) *The Lonely Man of Faith*, United States: First Three Leaves Press
- Soloveitchik, J.B. (1982), *Fate and Destiny: From the Holocaust to the State of Israel*, Jerusalem: Israel
- Soloveitchik, J.B (2012) *Five Addresses on Israel*, Miskal: Israel
- Soloveitchik, J. B. (2002) *The Rav Speaks: Five Addresses on Israel, History, and the Jewish People* United States: New York: The Judaica Press Inc.
- Taub, J. (2011) *Teología y teoría política*, Tchelet: Israel
- Teichthal, I.S. (1983), *A Happy Mother of Children*, Pri Haaretz: Israel
- Teitelbaum, Y. (1959), *Vayoel Moshe*, Israel: Hotzaat Yerushalaim
- Tirosh, Y. (1974) *Religious Zionism-An Antology*, Jerusalem: Israel
- Vasserman, E. (1945) *In the Footsteps of Messiah*, Israel: Netzaj
- Wiesel, E., (1996) “*All Rivers Run to The Sea*”, en Katz. S.T. “*Wrestling with God*”, (2007), U.S.A.: Oxford, p. 682
- Ziegler R. and Gafni R. (2011) *LeOvdekha BeEmet*, Israel: Magid, Koren

### **Revistas:**

- Ariel, I. (1994) “*El rabino Amital siembra miedo y desesperación*”, en Nekuda, volumen 174
- Rokach, D. (1994) “*Ideología reformista*”, Nekudá, volumen 175

### **Webgrafia:**

- Abraham, M. (2009), "La gratitud- Entre la ética y la ontología", [Talelei Orot](#)
- Bauher, Y. (1982), ¿ "What was the Holocaust?", <https://www.yadvashem.org/holocaust/about.html>
- Brown, B. (2015) "The Haredim and the Jewish State", [file:///C:/Users/gilad%20merlin/Downloads/The\\_Haredim\\_and\\_the\\_Jewish\\_State\\_Hebrew.pdf](file:///C:/Users/gilad%20merlin/Downloads/The_Haredim_and_the_Jewish_State_Hebrew.pdf)
- Churchill, W. (1920) "Sionismo-versus-Bolchevismo", 2016, <https://www.scribd.com/document/300730140/Winston-Churchill-Sionismo-Versus-Bolchevismo-Febrero-1920>
- "Declaración de independencia del Estado de Israel" (n.d.), <https://israeled.org/declaracion-de-independencia-de-israel-el-estado-de-israel/>
- Farbstein E. (n.d) "The Forgotten Memoirs: Moving Personal Accounts from Rabbis", [https://www.yadvashem.org/he/articles/general/ferbshtein.html#footnoteref21\\_cypsdgb](https://www.yadvashem.org/he/articles/general/ferbshtein.html#footnoteref21_cypsdgb)
- Goldman, A. (2004) "El Estado de Israel en examen del judaísmo" en Abramovitch U. "El Rab Kook y la Shoá", <https://asif.co.il/wpfb-file/zhr-18-8-pdf/>
- Halevi, Y. (2019) "El Cuzari", <https://idoc.pub/documents/el-cuzari-rabi-iehuda-halevipdf-x4e6kd5g5gn3>
- Hall, S. (1990) "Selected Writings On Race and Difference", <https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/postgraduate/masters/modules/asiandía spora/hallculturalidentityanddiáspora.pdf>
- Jespers, K. (1944) "Question of Accusation", <https://www.perlego.com/book/535985/the-question-of-german-guilt-pdf>
- "Jewish History", (n.d.), <https://www.jewishhistory.org/israels-declaration-of-independence/>
- Kater, M.A. (1984, n.d.) Yad Vashem Studies XVI, <https://www.yadvashem.org/articles/academic/everyday-antisemitism-in-prewar-nazi-germany.html>
- Kolitz T. (2008, June 22) "Yosel Rakover le habla a Dios", <https://safed-tzfat.blogspot.com/2008/06/yosl-rakover-le-habla-dios-zvi-kolitz.html>
- Kook, T. (2015) "Discurso en el día de la Independencia de Israel", <https://www.yeshiva.org.il/midrash/2022>
- Kratz M., (2017) "La secta ultrortodoxa en Jerusalem y su reacción al Estado de Israel 1948-1973", *Katedra: Israel*, [https://www.ybz.org.il/Uploads/dbsAttachedFiles/6\\_Menachem\\_Keren-Kratz\\_Cat-161\\_LR.pdf](https://www.ybz.org.il/Uploads/dbsAttachedFiles/6_Menachem_Keren-Kratz_Cat-161_LR.pdf)

- Levy D. (1995), "Zionism, Or Layesharim"  
[https://humanities.tau.ac.il/sites/humanities.tau.ac.il/files/media\\_server/humanities/zionism/%D7%A6%D7%99%D7%95%D7%A0%D7%95%D7%AA%D7%99%D7%98/4.pdf](https://humanities.tau.ac.il/sites/humanities.tau.ac.il/files/media_server/humanities/zionism/%D7%A6%D7%99%D7%95%D7%A0%D7%95%D7%AA%D7%99%D7%98/4.pdf)
- Levy, Z. (1981), "The Relationship between Philosophy and Theology in Modern Jewish Thought", Proceedings of the World Congress of Jewish Studies / 95-100. Retrieved June 10, 2021, <http://www.jstor.org/stable/23527602>)
- Magid, S. (2017) "The Rebbe of the Warsaw Ghetto: How Kalonymous Kalman Shapira's 'Holy Fire' spread out of the Holocaust and into the non-Hasidic world", <https://www.academia.edu/41218919/Shaul>
- Medan, Y. (2016) "Respuesta a nuestro Rabino y maestro Amital", [Bogrim 1](#)
- Mirsky, Y. and Ziegler R. (n.d.) "Toráh and Humanity in a Time of Rebirth Rav Yehudá Amital as Educator and Thinker"  
[https://www.academia.edu/18122334/Toráh\\_and\\_Humanity\\_in\\_a\\_Time\\_of\\_Rebirth\\_Rav\\_Yehudá\\_Amital\\_as\\_Educator\\_and\\_Thinker](https://www.academia.edu/18122334/Toráh_and_Humanity_in_a_Time_of_Rebirth_Rav_Yehudá_Amital_as_Educator_and_Thinker)
- Neher, A. (1980) "El significado judío religioso de la Shoá", <https://www.herzog.ac.il/vtc/0059209.html>
- Novella, J. (2014) "Él envés de la historia-memoria, exilio, holocausto", Revista de Filosofía Vol. 39 núm. 1, <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/45626/42905>
- Salmon Y., (1998) "The Beginnings of Jewish Nationalism from the Perspective of Historical Research," Iyyunim be-Tekumat Yisrael, vol. 8, Israel: Academia  
[https://www.academia.edu/40758777/Yosef\\_Salmon\\_The\\_Beginnings\\_of\\_Jewish\\_Nationalism\\_from\\_the\\_Perspective\\_of\\_Historical\\_Research\\_Iyyunim\\_be\\_Tekumat\\_Yisrael\\_vol\\_8\\_1998\\_565\\_579\\_Hebrew](https://www.academia.edu/40758777/Yosef_Salmon_The_Beginnings_of_Jewish_Nationalism_from_the_Perspective_of_Historical_Research_Iyyunim_be_Tekumat_Yisrael_vol_8_1998_565_579_Hebrew)
- Shwartz, D and Sagi A. (2017) "From Realism to Messianism Religious Zionism and the Six-Day war", Carmel: Jerusalem, , <https://ebooks-psik-io.ezproxy.bgu.ac.il/pdfViewer/3044>
- Ziegler, R (2014) "The importance of the state of Israel", <https://www.etzion.org.il/he/philosophy/great-thinkers/rav-soloveitchik/>
- Rosenberg, S. (2019) "Identidad e ideología en el pensamiento judío contemporáneo", <http://www.shalomrosenberg.com/2019/10/19/2402/>
- Shwartz, D. (2019) "Yom Kippur War In The Religious Zionism Consciousness", [https://static.hartman.org.il/hed/uploads/2020/07/Reshit\\_3\\_Full\\_Final.pdf](https://static.hartman.org.il/hed/uploads/2020/07/Reshit_3_Full_Final.pdf)
- Rosenberg, S. (2019), "The-Holocaust-Lessons-Explanation-Meaning"  
<http://www.shalomrosenberg.com/wp-content/uploads/2019/11/The-Holocaust-Lessons-Explanation-Meaning.pdf>

## Citas Bíblicas:

“Tanaj Herzog Masuah”, (n.d.) <https://www.hatanakh.com/es>

Video:

Granot y Yehudá Gilad, “*El pensamiento de Amital frente la Shoá*”  
<https://www.youtube.com/watch?v=okKKvLIqWD4>

Rosenberg,S. (2023), Filosofía frente la Shoá,  
<https://www.youtube.com/watch?v=N1WLn9DYd0w>