



## El Holocausto: ¿tiene significación para la ética en la actualidad?

30.06.2003 | Pawlikowski, John T.

**Un análisis de las implicancias de la Shoah para cuestiones básicas de la ética personal y política, que incluye un resumen de trabajos académicos recientes sobre el tema.**

### El Holocausto:

¿tiene significación para la ética en la actualidad?

A la luz de la experiencia del Holocausto, el estudio académico de la ética ha experimentado un rápido desarrollo en la última década. Además de la investigación sobre las decisiones éticas tomadas durante el Holocausto mismo, en obras como la de Rab Bennet *Under the Shadow of the Swastika: The Moral Dilemmas of Resistance and Collaboration in Hitler's Europa*, han aparecido reflexiones más generales de pensadores judíos y cristianos sobre el significado del Holocausto para la ética contemporánea. También hubo quienes se preguntaron, como Herbert Hirsch, si se puede aprender algo del Holocausto para enfrentar los desafíos morales de hoy, dada la naturaleza sui generis de ese acontecimiento, así como la inmensa complejidad de la sociedad moderna.

Entre los estudiosos que contribuyeron en forma significativa a la discusión sobre la ética a la luz de la Shoah, se destacan los siguientes nombres: Peter J. Haas, Didier Pollefeyt, David H. Jones, David Blumenthal, Stanley Hauerwas, Michael Morgan, John Roth y Michael Berenbaum. Hubo también un pequeño grupo de investigadores que se reunió regularmente para tratar el tema desde junio de 1996. Sus reflexiones fueron recopiladas en el volumen *Ethics After the Holocaust: Perspectives, Critiques, and Responses* editado por John Roth. Una de las tres líneas temáticas de la Conferencia "Remembering for the Future", realizada en 2000 en la Universidad de Oxford, fue la ética. Los trabajos sobre ética fueron publicados como el segundo tomo de una publicación en tres tomos con las ponencias de esa conferencia. Yo mismo he contribuido a este debate a través de los años, especialmente en libros recientes de los que soy coeditor: *Ethics in the Shadow of the Holocaust: Christian and Jewish Perspectives* y *Good and Evil After Auschwitz: Ethical Implications for Today*.

Los académicos involucrados en la reflexión ética después de la Shoah trabajan en diferentes contextos. Michael Morgan plantea la cuestión más importante: un acontecimiento histórico como el Holocausto ¿tiene impacto sobre nuestra comprensión de la teología y la ética? Siguiendo la línea de Emil Fackenheim, Morgan cree que sí. Así, para Morgan, como para Fackenheim, el Holocausto ha alterado la comprensión ética de hoy, especialmente en cuanto a la naturaleza de

la responsabilidad humana.

En *Morality After Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic*, y en escritos posteriores, Peter Haas pregunta por qué los nazis no reconocieron el mal como mal y, como consecuencia de ello, por qué crearon lo que muchos consideraron una ética científicamente válida. “El problema, dice, es un sistema moral ideado y elaborado siguiendo líneas ‘científicas’, es decir, aplicando una lógica estricta, y que fija esos hechos como datos universales”. Esto provoca, según Haas, una pérdida del sentido de la diferencia entre matar y asesinar. La “moralidad” se transforma en una cuestión de actuar de manera tal que “encaje” en el sistema preestablecido. Para Haas, el sistema científico extirpa de la conciencia humana todo sentido de responsabilidad personal por la acción humana. “Así pierdo de vista mi propia acción moral, mi propio poder de crear actos no solamente a través de mi observación de ellos, sino también de crear el texto que le da al acto su valor moral. En ese momento dejo de ser un agente moral y me vuelvo un actor pasivo de un libreto escrito por otros” (Haas, 2000,116). Haas sigue diciendo que lo equivocado en lo que él llama “la ética nazi”, es que predefinía la moralidad para la gente que estaba bajo su dominio. No sólo proclamaba lo que estaba bien y lo que estaba mal desde una perspectiva científica, y que, por lo tanto, no podía discutirse, sino también qué acciones entraban en cada categoría. “El resultado fue, insiste Haas, que hubo gente que hizo cosas atroces porque creía que constituían un mandato moral. La moralidad nazi predefinía lo que era aceptable hasta tal punto, y de una manera tan autorizada y científica, que mucha gente, especialmente intelectuales, simplemente se sometió a ella. La relación viviente entre el ser humano como agente moral por un lado, y el acto moral por el otro, se perdió” (Haas, 2000, 116). Concluye afirmando la necesidad de mantener hoy una base moral para la ética, apoyada sobre la dinámica de las relaciones humanas, la cooperación y la apertura al otro y la compasión por el otro.

Didier Pollefeyt discrepa con Haas en varios puntos, incluso en que se pueda hablar de una “ética nazi”. Prefiere presentar al nazismo como algo que “pervirtió” la auténtica moralidad. Pero reconoce finalmente la naturaleza sistemática del enfoque nazi de los actos humanos. Para él, es mejor considerar que el nazismo adopta una “ética totalitaria”. Pero, como Haas, Pollefeyt subraya que esa clase de ética genera una suerte de “indiferencia moral” al extirpar del marco de respuestas todo sentido de responsabilidad personal. Concuerda con Haas en que los ideólogos nazis crearon una ética cerrada en la que cualquier respuesta que no encajara en el modelo preconcebido era eliminada. Pollefeyt también hace hincapié en que esa clase de ética elimina todo sentido de misericordia y compasión. Suprime a Dios como barómetro moral. En vez de eso, “Dios” es usado para legitimar el orden social cerrado y asesino.

Para Pollefeyt, el nazismo fue una política sin un verdadero marco ético. No tenía espacio para la alteridad, y exigía la erradicación de todo lo que no estuviera en conformidad con “el sistema”. “En ese sentido, argumenta, el nazismo fue un intento idolátrico que se radicalizó y eliminó todo lo que no se conformaba a él... Esa es para nosotros la lección primaria del genocidio nazi, pero también de otras formas de racismo y discriminación, como el nacionalismo, el sexismo o el fundamentalismo religioso” (Pollefeyt, 2000, 133).

A mi juicio, tanto Haas como Pollefeyt omiten un aspecto crucial del nazismo que sigue siendo crítico para entender el desafío moral que debemos enfrentar en la actualidad. Al destacar la importancia del marco nazi para la respuesta humana, sea que se decida considerarlo una ética o no, ambos han mostrado que una característica central de la modernidad (y podríamos decir también de la posmodernidad) es la determinación de la moral por parte de las estructuras políticas y culturales. El nazismo fue el primer sistema político moderno que “programó” respuestas humanas sociales de una manera sistemática. El historiador Peter Hayes ha mostrado con claridad cómo esta clase de ética conquistó a una comunidad industrial alemana inicialmente vacilante y la transformó en protagonista del sistema nazi. Tanto David H. Jones, que escribe en el marco de lo que se denomina “ética de la virtud”, como David Blumenthal, que se basa en parte en análisis sociológicos, destacan la importancia de reafirmar “valores medulares” de la tradición

religiosa en el desarrollo de una ética post-Holocausto. Para Jones, la ética cristiana necesita reapropiarse en primer lugar de la virtud cristiana clásica; para Blumenthal, hay que volver a incorporar los textos judíos clásicos a los conceptos fundamentales de Dios, alianza, justicia y caridad. Blumenthal también insiste en la importancia de incluir reseñas históricas en la educación moral, y exhorta a revisar el proceso de esa educación. Jones comparte el acento puesto por Blumenthal en los “valores medulares”, señalando que después de la Shoah debemos insistir en que existe un bien absoluto que hace que algunas acciones sean absolutamente malas. En mi opinión, ni Jones ni Blumenthal nos presentan una ética post-Holocausto del todo satisfactoria. Su falla fundamental consiste en no reconocer que algunos de los llamados “valores medulares” del judaísmo y del cristianismo clásicos deben ser repensados a la luz de la experiencia de la Shoah. Esto es especialmente cierto en relación con nuestro sentido de Dios y la profundidad de la responsabilidad humana que deben servir como barómetros morales en el mundo contemporáneo.

John Roth y Michael Berenbaum ponen énfasis en el significado del Holocausto para generar hoy un compromiso ético sin entrar en la discusión sobre metodologías y fuentes éticas que caracteriza los textos de muchos otros que han contribuido a la reflexión sobre la ética después de la Shoah. Roth no puede concebir una adecuada respuesta moral al Holocausto sin un compromiso para resolver el problema del racismo, las violaciones a los derechos humanos y el incremento de la pobreza que afectan a nuestra civilización global. Concuerda con las críticas a esos estudios sobre el Holocausto que terminan en generalidades éticas banales de mera indignación moral. Especialmente en su libro más reciente, *Holocaust Politics*, sostiene que no podemos decir que hemos respondido al desafío moral del Holocausto a menos que nos comprometamos absolutamente a limitar e incluso remediar las realidades injustas que siguen asolando a nuestra aldea global.

Michael Berenbaum ha estado muy involucrado en el desarrollo de la exposición permanente del Museo Memorial del Holocausto de los Estados Unidos, así como en la creación de su Centro para Estudios Avanzados sobre el Holocausto. También contribuyó al establecimiento de su Comité de Conciencia, que estaba incluido como mandato en la ley del Congreso que creó el Consejo Memorial del Holocausto de los Estados Unidos. Berenbaum llama a la Shoah “la bomba atómica de los epítetos morales”. Para él, sirve como cimiento de un absoluto negativo: el mal absoluto (Berenbaum, 2001, 257). Subraya dos puntos en particular para una ética encuadrada en una tradición religiosa. El primero es que “ninguna ética religiosa es aceptable si demoniza a otra religión y menosprecia su derecho a mantener su fe, y el derecho de otra religión de rendir culto a su Dios a su manera” (Berenbaum, 2001, 239)). El segundo punto es el uso creativo de la culpa que nos alienta al arrepentimiento y a la transformación personal.

Mi propio punto de vista sobre la ética a la sombra del Holocausto me orienta en la misma dirección que Roth y Berenbaum. Pero querría señalar cuatro áreas particularmente críticas para la discusión, que están apenas esbozadas en sus escritos. Se trata de ver cómo entendemos el papel de Dios en la sociedad humana después de la Shoah, y las implicancias que tiene para un sentido de la responsabilidad humana; la centralidad de los derechos humanos en la autodefinition religiosa; la influencia de las estructuras en la conducta moral; y el papel del ritual en la conformación de la moralidad pública.

Me ha influido profundamente Irving Greenberg, con respecto a la cuestión de Dios a la luz del Holocausto y sus implicancias para la ética. Greenberg sostiene que la experiencia de la Shoah ha invertido completamente nuestra comprensión de la relación entre Dios y la comunidad humana en el sentido de la responsabilidad moral por el mundo. La responsabilidad primaria pasó ahora a la comunidad humana. Dios mantiene un papel permanente, pero ya no es el Dios intervencionista al que la gente le rezaba con la esperanza de una acción divina directa que combatiera la injusticia en la sociedad humana. La nueva y mayor responsabilidad humana también exige, según Greenberg, una voluntad de usar el poder humano para controlar el mal, aunque sostiene que deben existir algunos controles sobre el uso del poder.

Si bien la interpretación de Greenberg sobre la inversión de papeles en la relación divino-humana me parece demasiado drástica, creo que, a la luz del Holocausto, el clásico Dios intervencionista ha muerto. La comunidad humana debe reconocer ahora que el destino último del mundo tal como lo conocemos, está en manos de los hombres. Dios sigue conservando un papel central en sanar y fortalecer a la comunidad humana que lleva adelante su papel cada vez más relevante. Dios también sigue siendo un barómetro moral fundamental. Pero es imperativo que la comunidad humana asuma su papel mucho más central. Se trata de una opción, como dijo Buckminster Fuller, entre el olvido y la utopía.

Hablando ante todo como católico, debo reconocer la falta de un compromiso profundo con los derechos humanos por parte de mi Iglesia durante la época del Holocausto, que silenció la respuesta moral del catolicismo durante ese período crítico. Estoy convencido de que la falta de una tradición de derechos humanos contribuyó significativamente a las fallas morales de los católicos durante el Tercer Reich.

La modernidad, especialmente la Ilustración con su creación de nuevas sociedades pluralistas fundadas en la igualdad individual y los derechos humanos, planteó un verdadero dilema al pensamiento católico clásico. En muchos casos, los católicos llegaron a pedir protección bajo las leyes de las nuevas sociedades democráticas y seculares. Pero su teología todavía no se había liberado del ideal de dominación católica del Estado donde pudieran conseguirla, ni del principio de que las libertades humanas dependían en última instancia de la adhesión a la auténtica tradición religiosa, que poseía el catolicismo.

En el tema del catolicismo y el Holocausto, todavía nos encontramos en gran parte con una mentalidad preconiliar, en cuanto a la actitud de la Iglesia hacia el orden público. Aquí es fundamental señalar las profundas diferencias entre el liberalismo de los Estados Unidos de América y el liberalismo de Europa, que, contrariamente al de Estados Unidos, muestra una profunda hostilidad hacia toda forma de cristianismo. Existe un virtual estado de guerra entre los liberales de Europa, especialmente bajo la forma de la masonería, y la jerarquía católica en particular. Incluso los católicos liberales, que reivindicaban una base cristiana para los principios democráticos, fueron castigados por autoridades católicas, y algunos de ellos abandonaron la Iglesia. En 1832, el papa Gregorio XVI emitió una encíclica en la que hablaba de los errores y las maldades de quienes defendían la libertad de conciencia.

El papa Pío IX, sucesor de Gregorio XVI, parecía al principio de su papado más complaciente hacia el liberalismo. Pero cuando aumentó el ataque liberal a la soberanía del Vaticano sobre los estados papales, Pío IX se volvió más elocuente en su oposición al liberalismo. En 1864, emitió el *Syllabus errorum*, donde condenaba al liberalismo como un "principio absurdo" que sostenía que el Estado debía tratar a todas las religiones por igual, sin distinción.

El acceso de León XIII al papado en 1878, trajo un poco de moderación a la guerra católica contra el liberalismo. Pero, aunque León XIII estaba abierto a un grado de tolerancia en el orden público, en el plano teológico consideraba que toda idea de separación entre la Iglesia y el Estado constituía un error fatal. En el contexto italiano, condenó especialmente a los masones y sus ideas liberales. Los describió como parte del reinado de Satán, que estaban en guerra contra Dios por luchar contra la Iglesia y el cristianismo. Habló de una conspiración en marcha que era una amenaza contra el tejido mismo de la civilización cristiana.

La década del 30 fue una época de gran inquietud para los dirigentes católicos de Alemania, Francia, Polonia y otros países. Temían que el modelo gubernamental liberal de la República de Weimar, que se asociaba en parte con los judíos, causara el colapso final de la concepción cristiana del orden público. Muchos dirigentes protestantes compartían este temor. El papa Pío XI expresó la esperanza de que el *crash* de la Bolsa y la experiencia de la brutalidad de la Revolución Rusa alejaría al pueblo de Europa del liberalismo y del socialismo, y lo llevaría a una

perspectiva netamente católica de la sociedad.

En este sentido, creo que los dos papas del Holocausto, Pío XI y Pío XII, actuaron en el marco de una cruzada contra el liberalismo que venía de un siglo atrás. No es que les sedujera el fascismo. En su encíclica antinazi, Pío XI denunció con vigor las políticas raciales del Tercer Reich. Pero cuando la Iglesia se enfrentó a la difícil opción de elegir un socio de coalición, el liberalismo y el socialismo fueron excluidos como posibilidades realistas ante la prioridad de defender el orden social católico. El fascismo, e incluso el nazismo, pese a sus severas limitaciones como ideologías, fueron las opciones preferidas para proteger los intereses institucionales católicos. Algunos historiadores, como Michael Marrus, subrayaron acertadamente este punto.

En un marco eclesiástico como este, los derechos humanos de los judíos, e incluso de las víctimas católicas del nazismo, como los polacos y los gitanos, tenían escasa o nula prioridad. En el contexto de un compromiso fundamental con la preservación eclesiástica en nombre de la moral pública, y, en última instancia, en nombre de la salvación humana, los judíos, los polacos, los gitanos, y otros grupos de víctimas fueron desgraciadamente considerados prescindibles.

La falta de una perspectiva de derechos humanos restringió así la respuesta institucional católica al nazismo. Ahora que vemos que el temor del cristianismo institucional al liberalismo y a la pérdida de la influencia de la Iglesia en el orden público fueron de hecho motivos más fuertes para aceptar e incluso colaborar con el nazismo y el fascismo que el antisemitismo cristiano clásico, podemos preguntar seriamente si la respuesta de la Iglesia hubiera sido diferente de haberse tomado en cuenta las voces cristianas que abogaban por incorporar al cristianismo elementos de una visión liberal, incluyendo su perspectiva de los derechos humanos. Y ¿qué habría ocurrido si los dirigentes de la Iglesia hubieran hecho un esfuerzo concertado por establecer una relación de trabajo con la oposición liberal al nazismo, a pesar de la hostilidad general de esa oposición hacia la fe religiosa? Una coalición en torno a estas líneas se estableció de hecho en el movimiento "Zegota" de Polonia, entre líderes católicos laicos y personas cuya ideología tenía una inclinación antirreligiosa pero prohumanista, y fueron capaces de hacer causa común para el rescate de judíos, especialmente niños judíos.

Reconozco que una visión retrospectiva nunca puede reproducir la dificultad de los desafíos reales. Pero sospecho que si el catolicismo hubiera aceptado antes algunos aspectos de la visión liberal anterior al surgimiento del nazismo, en lugar de adoptar la actitud de feroz oposición que he descrito, se hubiera podido llegar a crear esa clase de coalición. Que esto redundara en una mayor supervivencia de judíos, polacos y gitanos, sigue siendo un interrogante abierto. Algunos historiadores prominentes, como Michael Marrus y Gunther Levy, creen que la diferencia no habría sido demasiado significativa. Pero en el sentido de proteger la integridad moral básica de la Iglesia, seguramente habría sido muy importante.

Hace unos momentos, mencioné brevemente el trabajo del historiador Peter Hayes sobre la comunidad industrial alemana durante la era nazi. Su trabajo muestra claramente la influencia de las estructuras sociales y culturales en la moralidad pública. El compromiso ético personal es vital. Pero debemos reconocer que si la ética no está verdaderamente insertada en el tejido social, un compromiso ético personal no podrá sostener un alto nivel de compromiso ético en la sociedad global. Obviamente, esta es una cuestión cada vez más complicada, a causa de la creciente globalización y la forzosa intersección de diversas religiones y culturas, con sus tradiciones morales específicas (y a veces completamente diferentes) También tenemos que reconocer que a menudo las religiones han sido, y siguen siendo, una fuente de conflictos e injusticias sociales. Estos conflictos deben superarse si las religiones quieren contribuir a la paz y la justicia del mundo. Pero cualquier intento de privatizar completamente la religión sólo redundará en un tono moral sumamente reducido en la sociedad global.

Por último, está la importantísima cuestión de sustentar la responsabilidad humana a través del

ritual. Mi colega del Hyde Park Cluster of Theological Schools en la Universidad de Chicago, el psicólogo Robert Moore, escribió ampliamente sobre la necesidad de lo que él llama "contención ritual", en el desarrollo de una sensibilidad hacia la justicia y los derechos humanos por parte de la sociedad. Dicho de otro modo, una ética exclusivamente basada en la razón humana no puede garantizar la responsabilidad humana, porque la persona humana es una complicada mezcla de razón y lo que el especialista en ética Reinhold Niebuhr denominó el aspecto "vitalista" de la persona humana. Toda moralidad social adecuada debe reconocer que tanto el bien como el mal surgen de las facultades humanas. Sin embargo, en el pensamiento occidental, incluyendo el pensamiento ético occidental, ha habido una fuerte tendencia a restarle importancia al aspecto vitalista.

La regeneración del lado vitalista de la humanidad, aunque en direcciones altamente destructivas, estaba en el núcleo de la empresa nazi. El historiador J. L. Talmon describió la ideología nazi como la negación de toda "estación final de redención en la historia", que dio origen a un culto del poder y la vitalidad como necesidades en sí mismas (Talmon, 1973, 22-24). Los nazis eran conscientes del tremendo poder de esa dimensión vitalista. Ningún investigador señaló esto con más claridad que George Mosse, quien dedicó mucho tiempo de su carrera académica a analizar el impacto de las liturgias públicas nazis. Aunque reconocerle algo al nazismo roza lo obscuro, los escritos de Mosse demuestran que la dirigencia nazi fue extremadamente perceptiva al reconocer la influencia del ritual en la vida humana.

A la luz del Holocausto, ya no podemos dejar de prestar atención al aspecto vitalista de la humanidad, que no hay que reducir simplemente a la esfera del juego y la recreación, si esperamos desarrollar el sentido de responsabilidad humana al que la Shoah nos llama. El desarrollo del razonamiento moral es fundamental. Pero no es un sustituto para sanar las tendencias destructivas ocultas en el aspecto vitalista de la humanidad a través de un encuentro simbólico con un Dios que ama. Sin una contención ritual de la dimensión vitalista de la vida humana, la responsabilidad humana no puede crecer.

Para concluir, querría decir que estudiar los detalles históricos del Holocausto y seguir conmemorando a las víctimas sigue siendo una tarea sagrada. Pero defraudaríamos en última instancia a las víctimas de los nazis si no elegimos la vida sobre la muerte, como nos aconseja el Deuteronomio, luchando contra las implicancias ideológicas últimas del nazismo, especialmente en el terreno de la ética, por nuestra sociedad global contemporánea. En el pabellón eslovaco de la Expo 2000 de Hannover, Alemania, se exhibió un vigoroso filme basado en parte en el Holocausto. El título del filme planteaba una pregunta que sigue siendo nuestra pregunta después de la Shoah: *¿Quo vadis, humanidad?*

#### **Bibliografía**

Bennett, Rab. 1999. *The Moral Dilemmas of Resistance and Collaboration in Hitler's Europe*. New York: New York University Press.

Berenbaum, Michael. 2001. "The Impact of the Holocaust on Contemporary Ethics." In Judith H. Banki and John T. Pawlikowski eds., *Ethics in the Shadow of the Holocaust: Christian and Jewish Reflections*. Franklin, WI and Chicago: Sheed & Ward, 235-260.

Blumenthal, David. 1999. *The Banality of Good and Evil: Moral Lessons from the Shoah and Jewish Tradition*. Washington: Georgetown University Press.

Greenberg, Irving. 1977. "Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity after the Holocaust," ed. Eva Fleischner. Hoboken, NJ and New York: KATV, The Cathedral Church of St. John Divine and the Anti-Defamation League, 7-55.

Greenberg, Irving. 1981. "The Third Great Cycle in Jewish History," Perspectives #1, New York: National Jewish Resource Center.

Greenberg, Irving. 1982. "The Voluntary Covenant," Perspectives #3, New York: National Jewish Resource Center.

Haas, Peter. 1988. *Morality After the Holocaust: The Radical Challenge*, Philadelphia: Fortress.

Haas, Peter. 2000. "Doing Ethics in an Age of Science." In Jack Bemporad, John T. Pawlikowski, and Joseph Sievers, eds., *Good and Evil After Auschwitz: Ethical Reflections for Today*, eds. Hoboken, NJ: KTAV, 109-117.

Hirsch, Herbert, 2001, "Reflections on "Ethics, "Morality" and "Responsibility" after the Holocaust." In John Roth and Elisabeth Maxwell, eds. *Remembering for the Future: The Holocaust in an Age of Genocide*, Vol. 2, Ethics and Religion. Houndmills, UK: Palgrave, 123-132.

Jones, David. 1999. *Moral Responsibility in the Holocaust: A Study in the Ethics of Character*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Morgan, Michael L. 2001. *Beyond Auschwitz: Post-Holocaust Jewish Thought in America*. Oxford: Oxford University Press.

Mosse, George. 1977. *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany From the Napoleonic Wars Through the Third Reich*. New York: New American Library.

Pawlikowski, John T. 2000. "God: The Foundational Ethical Question after the Holocaust." In Jack Bemporad, John T. Pawlikowski, and Joseph Sievers, eds., *Good and Evil After Auschwitz: Ethical Implications for Today*. Hoboken, NJ: KTAV, 53-66.

Pawlikowski, John T., 2001, "The Holocaust: Its Challenges for Understanding Human Responsibility." In Judith H. Banki, and John T. Pawlikowski, eds., *Ethics in the Shadow of the Holocaust: Christian and Jewish Perspectives*. Franklin, WI and Chicago: Sheed & Ward.

Pollefeyt, Didier, 2000, "The Morality of Auschwitz? A Critical Confrontation with Peter Haas's Ethical Interpretation of the Holocaust." In Jack Bemporad, John T. Pawlikowski, and Joseph Sievers, eds. *Good and Evil after Auschwitz*. NJ: KTAV, 119-137.

Roth, John, ed. *Ethics After the Holocaust: Perspectives, Critiques, and Responses*. St. Paul, MN: Paragon.

Roth, John. 2001, *Holocaust Politics*. Louisville, London, Leiden: Westminster John Knox. Talmon, J.L. 1973. "European History-Seedbed of the Holocaust," *Midstream*, 19:5, 22-27.

Conferencia pronunciada en la 33rd Annual Scholars' Conference on the Holocaust and the Churches, Universidad St. Joseph, Philadelphia, el 2 de marzo de 2003.

Traducción del [inglés](#): Silvia Kot