

RELIGIÓN Y VIOLENCIA

Raymund Schwager

1. Introducción

En los últimos meses, los terroristas que actúan por motivos religiosos han convertido el tema "*religión y violencia*" en centro de comentarios y discusiones públicas. Sin embargo, este tema es antiguo y, mirando las cosas con serenidad, la conexión entre los dos ámbitos no puede sorprendernos. Religión y agresión se anclan en las capas más profundamente emocionales del ser humano y, en estos ámbitos, solo con cierto esfuerzo se consigue establecer claras diferenciaciones. Por eso podemos constatar cómo, durante largos períodos de la historia, religión y violencia han estado relacionadas.

De ello da buena cuenta la mitología. Los dioses y diosas griegas estaban prácticamente siempre en guerra los unos contra los otros, la mayoría de las veces por medio de los humanos. Cronos se comió a sus propios hijos y la mitología cuenta las muchas mujeres que fueron violadas por Zeus. Del mismo modo, la relación entre religión y violencia se mostró también en el rito, sobre todo en el sacrificio. Walter Burkert escribe lo siguiente sobre los sacrificios griegos arcaicos: "No es en una vida piadosa, en la oración, el canto o los bailes donde se tiene una experiencia más poderosa de Dios, sino en el golpe mortal del hacha, en la sangre derramada. La vivencia básica de lo santo es la muerte a través del sacrificio; el *homo religiosus* actúa y es consciente de sí mismo como *homo necans*"¹. Algo parecido ocurre en la India en tiempo de los Vedas. La plaza de los sacrificios era el centro sagrado del mundo antiguo y los sacrificios se escenificaban como una lucha entre la vida y la muerte². Más tarde, el tema de la violencia seguiría siendo dominante en el hinduismo. El gran poema épico Mahabharata prácticamente solo refleja una larga lucha entre pueblos; y, en el *Bhagavadgita*, que constituye una pequeña parte de la epopeya y que es uno de los textos más influyentes y más espirituales del hinduismo, Krishna, como encarnación del dios Vishnu, llama con muchos argumentos a la lucha a un vacilante príncipe Arjuna, que reconoce en el ejército enemigo a parientes cercanos a los que no desea matar³. En las religiones reveladas, los textos judiciales, en los que un Dios vengador, a menudo con implacable dureza, anuncia y lleva a cabo su juicio sobre los humanos, dan cuenta de la interacción entre religión y agresión. La violencia no parte siempre de la deidad, sino que a veces incluso la puede sufrir. Adolf Jensen resume su estudio sobre las religiones primitivas en Asia,

¹ Burkert, W., *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlín 1972, 9.

² Heesterman, J. C., "Das vedische Opfer". En: Bsteh, A., *Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*. Mödling, St. Gabriel 1997, 11-55.

³ *Indische Weisheit, Bhagavadgita. Des Erhabenen Gesang*. Traducido por L. Von Schroeder. Düsseldorf, Eugen Diederichs 1965. Canto 2.

África y América, de la siguiente manera: "En las grandes fiestas culturales... por muy diferente que sea el motivo de celebración, siempre es fundamental la repetición de los sucesos míticos primitivos; en este fenómeno, se puede observar claramente que los sacrificios humanos y de animales, los cultos de madurez y de fertilidad y otras ceremonias, así como costumbres ritualizadas, no son elementos aislados de una cultura, más o menos unificados en un entorno cultural, sino que todos ellos debemos deducirlos de una idea central, la idea de una deidad matada que, con su muerte, creó el actual orden en el mundo"⁴. ¿Una deidad matada? Entraré más adelante en esta extraña idea.

2. La reflexión filosófica sobre violencia y religión

En el complejo tejido de relaciones entre religión y violencia, la Ilustración europea aportó un elemento nuevo. Debido a experiencias precedentes con las cruzadas, la Inquisición y, sobre todo, con las guerras religiosas, la Ilustración comenzó a acusar al Cristianismo y a las otras religiones reveladas de instigadoras de la violencia. Incluso llegó a atacar del mismo modo toda moral que instara a cualquier ser humano a sacrificar su vida. Jürgen Habermas incluso ve en esta crítica el núcleo normativo de la Ilustración⁵. Sin embargo, la historia de la Ilustración no fue lineal en ningún sentido. La Revolución Francesa llevaría rápidamente al terror y el Nacionalismo a menudo se convirtió en un nuevo tipo de mitología. A los soldados se les seguía exigiendo el sacrificio por la patria o por una ideología, y en la retórica de la guerra se mantuvo siempre la relación entre religión y violencia, ya fuera en un trasfondo cristiano o con un ropaje ilustrado o neopagano. También en la Edad Moderna algunos vieron en la guerra el lugar de origen de los valores o de un compromiso⁶ ineludible, como Georg Simmel⁷ y Ernst Jünger⁸. Otros, como los franceses Roger Caillois⁹ y Georges Bataille¹⁰, creían descubrir algo común entre la guerra y la fiesta religiosa: nada menos que un momento sobresaliente del exceso, en el que lo sagrado se manifiesta y se quebrantan las normas. Según estos autores, en lo sagrado y en lo erótico se muestra una violencia elemental. Georges Bataille, incluso después de la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, creía que la guerra era lo único que en la actualidad se correspondía con las antiguas experiencias de lo 'santo'¹¹. Precisamente debido a una convicción parecida, el

⁴ Jensen Ad. E., *Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur* (Urban-Bücher 90), Stuttgart 1966, 78.

⁵ Habermas, J., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays* (Edition Suhrkamp 2095), Frankfurt 1998, 152.

⁶ Jonas, H., *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt 1997; Id., *Krieg und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt 2000.

⁷ Simmel, G., *Der Krieg und die Geistigen Entscheidungen*. Munich 1917.

⁸ Jünger, E., *Der Kampf als inneres Erlebnis*. Berlin 1925.

⁹ Caillois, R., *L'homme et le sacré*. Paris, Gallimard 1950.

¹⁰ Bataille, G., *Théorie de la religion*. Paris, Gallimard 1974.

¹¹ Bataille, G., "La guerre et la philosophie du sacré": «Critique» 45 (febrero 1951) 133-143.

Nacionalsocialismo celebraba sus congresos de partido antes y durante la guerra como liturgias anticristianas¹² y cultos a los muertos, y Hitler construía sus violentos discursos en torno a la retórica del sacrificio¹³. Con ello, Hitler seguía una contracorriente en el seno de la Ilustración, representada ante todo por Friedrich Nietzsche. Este filósofo no criticaba al Cristianismo por su actividad violenta, sino porque quería erradicar el sacrificio de los seres humanos, dado que un verdadero amor al prójimo exigía, según Nietzsche, el sacrificio en favor de la especie¹⁴.

En la misma línea de Nietzsche se encuentra en los últimos años el autor italiano de éxito Roberto Calasso, que anhela los mitos griegos e hindúes. Dondequiera que lo divino penetra en la conciencia humana, allí reina el éxtasis, la sexualidad y la violencia¹⁵. En su obra aforística *La rovina di Kasch*¹⁶ sugiere que una sociedad que elimine el sacrificio podría tener mucho éxito durante un tiempo, pero que a largo plazo se destruye a sí misma.

De la contradictoria historia de la crítica ilustrada a la religión y a la violencia podemos concluir que se trata de un tema complejo y multidimensional. Por consiguiente, nada puede aclararse con simples estereotipos. Ello debería alertarnos sobre los juicios acerca de los acontecimientos de la historia más reciente. Cuando, tras la caída de Yugoslavia, tanto entre los serbios ortodoxos como entre los croatas católicos y los bosnios y albanos musulmanes surge con fuerza una retórica religiosa de la violencia, y cuando el mundo musulmán nos enfrenta al problema de la Jihad y a los terroristas suicidas motivados por la religión, es posible que estén reapareciendo con virulencia aquellas ideas que ya se han visto superadas en la sociedad occidental (al menos, así lo deseamos). Sin embargo, deberíamos abstenernos de opinar que, con ello, ya se ha aclarado la cuestión.

3. Análisis de la violencia

Para poder apreciar con más claridad la problemática relación entre religión y violencia es importante diferenciar dos formas de violencia: 1) acciones agresivas dentro de una sociedad estable; y 2) estallidos de violencia en sociedades que entran

¹² Reichelt, W., *Das braune Evangelium. Hitler und die NS-Liturgie*. Wuppertal, Hammer 1990.

¹³ Heer, F., *Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität*. Francfort, Ullstein 1989.

¹⁴ "El Cristianismo se tomó tan en serio al individuo, le dio un valor tan absoluto, que ya no se lo podía sacrificar. Pero la especie sólo subsiste gracias al sacrificio humano. "Para Dios, todas las almas son iguales": ésta es precisamente la más peligrosa de las valoraciones. El auténtico amor al prójimo exige el sacrificio en bien de la especie. Ésta es dura, está llena de capacidad de superación, porque recurre al sacrificio humano. Y este Pseudo-Humanismo que es el Cristianismo quiere imponer precisamente que nadie sea sacrificado". F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Vol. 13. Editado por G. Colli y M. Montinari. Munich 1980, 470s.

¹⁵ Calasso, R., *Le nozze di Cadmo e Arminia*. Milán 1992.

¹⁶ Calasso, R., *La rovina di Kasch*. Milán 1983.

en crisis en su totalidad. La investigación le suele prestar más atención a la primera forma de violencia, y los análisis de la violencia colectiva sufren a menudo una equivocada transposición de modelos que intentan explicar la violencia colectiva a partir de modelos explicativos de la violencia individual¹⁷. En este último caso, las acciones violentas pueden ser ampliamente clasificadas en categorías psicológicas, sociológicas y criminalistas. Por ello, no quisiera en este momento entrar en esa problemática. En la segunda forma de violencia, la violencia colectiva, las cosas son diferentes. Dondequiera que una sociedad en su totalidad es cuestionada, la violencia adquiere un nuevo rostro.

Una experiencia continua de la humanidad muestra que la paz entre las personas no es algo que se deba dar por supuesto y que es muy difícil conseguir un verdadero entendimiento mutuo. Sin embargo, en tiempos de crisis colectiva, la unanimidad puede presentarse casi por sí misma, por la polarización contra un enemigo común. A esa verdad hace referencia Esquilo en su obra *Las Euménides*, la tercera tragedia de su trilogía *La Orestíada*. En ella, el autor describe cómo, gracias al nuevo orden de la polis, se supera la antigua ley de la venganza sangrienta y destructiva exigida por los dioses. Esto resulta posible gracias a un desvío de la violencia: la nueva unanimidad y el amor a los de dentro deben mantenerse y reforzarse por el odio común a los de fuera¹⁸. Unanimidad gracias a la enemistad común. Una larga serie de ejemplos confirma esta experiencia. Por ejemplo, Michael Jeismann, en su trabajo *Das Vaterland der Feinde* (La patria de los enemigos), muestra cómo entre 1792 y 1918 Alemania y Francia consiguieron su identidad gracias a la construcción de una mutua enemistad¹⁹. En sentido parecido, el conocido sociólogo alemán Ulrich Beck mantiene lo siguiente: "En todas las democracias se dan dos tipos de autoridad: una parte del pueblo, otra del enemigo. Las imágenes del enemigo integran. Las imágenes del enemigo fortalecen. Las imágenes del enemigo poseen la más alta prioridad en los conflictos"²⁰. Más adelante volveré sobre un ejemplo muy reciente.

4. Mecanismo del chivo expiatorio y origen de la religión

El hecho de que las sociedades humanas fundamentalmente se mantienen unidas por el mecanismo del enemigo o por el mecanismo del chivo expiatorio es una de las tesis principales de René Girard. Este autor ha intentado mostrar este fenómeno sobre todo en las sociedades preestatales, que no conocían aún ningún

¹⁷ Cf. Joas, H., *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Weilerswist, Velbrück 2000, 50.

¹⁸ Esquilo, *Las euménides* (La Orestíada III).

¹⁹ Jeismann, M., *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918*. Stuttgart 1992.

²⁰ Beck, U., "Der feindlose Staat": «Die Zeit» (23 de Octubre 1992, 65).

poder central.²¹ En este contexto, el autor no entiende la violencia sólo como un acontecimiento físico, sino sobre todo como un acontecimiento psíquico y profundamente emocional, incluso de éxtasis, que condiciona también el conocimiento. En una exaltación profundamente agresiva, como se describe en las tragedias griegas, se puede distorsionar toda la percepción, con lo que tanto los hombres como los animales se convierten en monstruos (compárese la tragedia *Ayante* de Sófocles o *Las bacantes* de Eurípides). En este contexto, Girard desarrolla la siguiente hipótesis sobre las sociedades arcaicas: las agresiones recíprocas no se dominan con la razón, sino que de repente –bajo los efectos de la mimesis– se transforman en una acción de todos contra uno. Así se desvía la violencia hacia ese uno y todas las alucinaciones relacionadas con ella se concentran sobre una víctima. Las masas excitadas perciben a la víctima como un mal sobrehumano y monstruoso. Pero con esa polarización de la violencia sobre un único ser, la paz vuelve a la masa dividida, sin que ésta, en su estado de excitación agresiva, perciba el mecanismo. La aparición de la paz en mitad de la lucha es percibida por la masa excitada como un acontecimiento maravilloso, resultado de la matanza y sacrificio de la víctima, del ‘mal’. La víctima, por tanto, también adopta los rasgos de un salvador y pacificador y aparece así a la vez como “tremendum” y “fascinans”. Esta doble experiencia contradictoria se corresponde exactamente con el concepto de lo ‘sagrado’ arcaico, al que pertenecen siempre –a diferencia del concepto de ‘santo’ en la religión cristiana– los dos aspectos: por un lado, el mal, lo horrible y espantoso; por otro, el bien, lo fascinante y lo salvífico. Las imágenes sagradas surgen –según esta hipótesis– de experiencias colectivas violentas y extasiadas, por las que una agresión general se desvía hacia una sola víctima. Gracias a esta hipótesis Girard descifra la extraña idea mítica de la deidad asesinada, de la que he hablado hace un momento. Se trata de aquella víctima sobre la que la masa excitada ha descargado su violencia y con la que la ha cubierto con una proyección doble: es la culpable de toda la crisis y con su asesinato –más tarde entendido como sacrificio– ha traído la paz sobre la comunidad amenazada.

5. Evolución de lo religioso. La singularidad de Israel

Con la hipótesis del origen de lo sagrado en el mecanismo del chivo expiatorio, Girard no quiere ofrecer una explicación de toda la historia de las religiones. El autor entiende las religiones universales más bien como trabajosos intentos de alejarse cada vez más del mundo de la violencia. Un paso decisivo ocurrió con la aparición de reinos o de estados que poseían el monopolio del poder y el sistema jurídico y que adoptaron la tarea de encargarse del orden público. Con la entrega o el traspaso progresivo de esa tarea a la autoridad política, se abrió para las religiones el camino hacia desarrollos independientes que, según la cultura, han transcurrido

²¹ Girard, R., *La violence et le sacré*. París. Grasset 1972; trad. *La Violencia y lo Sagrado*. Barcelona, Anagrama 1995; Id., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París, Grasset 1978; trad. *El Misterio de nuestro mundo*. Salamanca, Sígueme 1982.

de forma muy diferente. Así fue como, por ejemplo, en la India se llegó a una fuerte espiritualización y ritualización de los sacrificios y a las distinciones entre las castas. La casta más alta, la de los Brahmanes, era la encargada de relacionarse con las divinidades y ocuparse de los sacrificios; y la siguiente, la de los nobles y guerreros, cuidaba con la espada del orden público. El mundo de los Brahmanes consiguió su identidad específica con procesos muy complejos y sutiles de interiorización, por medio de los cuales, sobre todo los sacrificios, recibieron un sentido nuevo que condujo a los Brahmanes también a una nueva representación de sí mismos²².

En Israel, el desarrollo fue diferente. Tras la creación del reino de David, la religión siguió también muy estrechamente vinculada con la casa del rey. Pero no era decisiva la diferenciación entre rey y sacerdote, sino entre estos dos, por una parte, y los profetas por otra. Estos últimos criticaron de manera creciente las prácticas políticas y religiosas. En ellas, descubrieron injusticias y violencia e interpretaron las derrotas que debía padecer Israel como juicio violento de Dios, debido al pecado del pueblo. Muchos consideran que el Antiguo Testamento es especialmente violento; por ello, se acusa con frecuencia al monoteísmo en general y a las religiones reveladas en particular de incitar a la violencia²³. Girard, sin embargo, ve las cosas de manera diferente. En el Antiguo Testamento, no se oculta la violencia, presente en todas las sociedades, con textos míticos, con espiritualizaciones o ideologías políticas, sino que se descubre con una franqueza sin miramientos. El mundo del antiguo Israel no era más violento que el de otros pueblos. Sino que la violencia se veía reflejada con palabras mucho más claras. Por ello, nos enfrentamos a textos excepcionales, en los que las conexiones multidimensionales entre religión y violencia se expresan con profundidad. En estos textos, el discurso del juicio violento de Dios se transforma paso a paso en la idea del juicio que se hace a sí misma una humanidad violenta.

Personalmente considero que las hipótesis de Girard constituyen el instrumental analítico más adecuado para orientarse en el enormemente complejo mundo de religión y violencia. También creo que ayudan a ver con más claridad las relaciones entre la fe y la violencia en el Nuevo Testamento. Precisamente en eso quisiera entrar brevemente.

6. *Violencia y religión en el Nuevo Testamento*

Con el mensaje de un Reino de Dios cercano, Jesús anunció a un Dios que, como un padre bondadoso, se acerca a sus enemigos, a los pecadores, con un amor complaciente, a la vez que desea reorganizar a los hombres en una comu-

²² Heesterman, J. C., "Die Interiorisierung des Opfers und der Aufstieg des Selbst". En: A. Bsteh (ed.), *Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*. Mödling, St Gabriel 1997, 289-327.

²³ Cf. Mensching, G., *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Heidelberg 1955; Buggle, F., *Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann*. Reinbeck, Rowohlt 1992.

nidad de paz. Además, es un Dios que esperaba que los hombres actuaran entre sí de forma parecida, es decir, libres de violencia y con amor al enemigo.

Israel, sin embargo, no entendió este provocador mensaje en su radicalidad, ni lo interiorizó. Más bien, lo que hizo fue rechazar este mensaje. Como reacción a esto, Jesús anunció el juicio. Éste no debe entenderse –en un análisis atento– como respuesta de un Dios que se torna violento; las palabras del juicio ponen más bien de manifiesto qué consecuencias intrínsecas conlleva el comportamiento de los hombres que permanecen secuestrados por la violencia: los lleva a la autodestrucción y a condenarse a sí mismos. Con este mensaje, Jesús quería sacudir los ánimos de los que le escuchaban para volver a guiarlos hacia el mensaje del amor. Sin embargo, sus palabras provocan precisamente lo contrario. La violencia que él había descubierto se tornó contra él. Diferentes grupos de judíos, que normalmente estaban peleados entre ellos, se unieron para luchar contra el profeta de Nazaret e incluso se produjo una cooperación entre la autoridad judía y el representante del poder del estado romano pagano. Por un momento se formó una alianza de muchos contra uno, según el modelo de Girard.

Jesús reaccionó contra esta violencia religiosa, política y física actuando de acuerdo con su mensaje. No huyó ni intentó devolver los golpes, sino que respondió al mal que se le hizo con amor al enemigo y rechazando la violencia. Con su vida confirmó lo que enseñaba. Ambos fenómenos, la violenta alianza de los hombres contra él y su respuesta, se encuentran reflejados en las palabras del sumo sacerdote Caifás, que el Nuevo Testamento interpreta como proféticas. Como proféticas, tienen dos niveles de sentido muy diferentes que, sin embargo, están relacionados, dado que en el segundo nivel se invierte el primero. Dicen así: "¿No veis que es mejor que muera uno sólo por el pueblo y que no perezca toda la nación?" (Jn 11,50). En eso se expresa –en el primer nivel– la sabiduría general del mundo político, según la cual el individuo ha de ser sacrificado por el pueblo. Como discurso profético, sin embargo, contiene a la vez la perspectiva contraria, según la cual es mejor para la masa violenta que el individuo, es decir, Jesús, se entregue por el pueblo en su no-violencia y amor al enemigo. La misma estructura doble, en la que el segundo nivel invierte al primero, se encuentra también en otra palabra del Nuevo Testamento tomada de un salmo: "La piedra que desecharon los arquitectos es ahora la piedra angular; es el Señor quien lo ha hecho" (Mt 21,42). Los arquitectos representan al pueblo violento de Israel y a la humanidad violenta que –según el mecanismo del chivo expiatorio y según la sabiduría política normal– se unen contra el individuo; la piedra angular es el asesinado que es resucitado por Dios y convertido en centro de una nueva comunidad.

Por tanto, podemos resumir diciendo: a diferencia de otros desarrollos paralelos en otras religiones, en el Nuevo Testamento la violencia no se espiri-

tualiza, sino que se sufre y se transforma por el amor. Tampoco hay una separación entre el ámbito religioso-individual y el político. En el rechazo colectivo a Jesús, se descubre mucho más un mecanismo colectivo básico de toda comunidad humana, y se transforma tanto por el amor al enemigo por parte del Crucificado como con la fuerza creadora del Dios resucitador. A partir de Pentecostés empieza una nueva comunidad que ya no se constituye por la polarización contra los enemigos, sino que lo hace de una forma nueva, gracias a las conversiones en virtud del espíritu divino. El rechazo de ese mensaje por la mayoría de Israel tuvo, no obstante, sus consecuencias políticas. El pueblo se inclinó cada vez más hacia un espíritu violento y zelótico que le llevó a la guerra contra los romanos y, como consecuencia, hacia la caída de Jerusalén en el año 70 después de Cristo. Ésta fue una forma de auto-condena tal como lo anunció Jesús.

7. Sociedad cristiana y violencia

Aun cuando se revelara en el destino de Jesús el mecanismo básico violento de las sociedades humanas y la Iglesia debiera su existencia a una iniciativa trascendente, ésta seguía viviendo en un mundo que continuaba apoyando su estabilidad en estructuras jerárquicas y sagradas. El orden político que seguía vigente influía en el pensamiento de la Iglesia y las antiguas ideas político-religiosas volvieron a estar vivas entre los cristianos, sobre todo desde el momento en que tuvieron que asumir la plena responsabilidad política. También los reinos cristianos encontraron de nuevo la estabilidad gracias a la enemistad hacia el exterior. Por ello, la tradición cristiana se presenta, por un lado, como un conglomerado complejo de justificaciones sacropolíticas de la violencia y, por otro, como impulsos neotestamentarios a criticar la violencia y fomentar un nuevo orden de paz.

Las tensiones entre la práctica de las comunidades cristianas y el mensaje neotestamentario llegaron a un punto álgido en las guerras de religión, tras la división de la Iglesia. Fue entonces cuando creció la crítica ilustrada al Cristianismo. Es cierto que esa crítica vivía de la existencia de los valores neotestamentarios, que se habían convertido en valores humanos; sin embargo, el pensamiento ilustrado ya no intentaba contener la violencia con medios religiosos, sino solucionar los conflictos que amenazaban a los hombres de forma nueva. A partir de ahora, se confía en tres instituciones que deben ocuparse de que los individuos o grupos rivales no se enfrenten de manera directa y que permitan ciertas derrotas limitadas, sin que los perdedores lo pierdan todo y sean arrastrados a la violencia. Estas instituciones son: el mercado, la democracia y el poder judicial independiente. En la economía de mercado, el individuo no se enfrenta de forma directa a su rival, sino que se ve enfrentado a un mecanismo anónimo de compra-venta, del que todos pueden disfrutar y por el que todos pueden sufrir. En la democracia, el mecanismo de la elección funciona entre partidos rivales como

una tercera instancia superior; al mismo tiempo, se procura que toda victoria esté limitada en el tiempo, de modo que el perdedor aliente la esperanza de un triunfo futuro. En la jurisdicción, el juez neutral se encuentra entre las partes litigantes; además, es independiente del poder político y procura que el perdedor en el mundo político tenga la oportunidad de ganar ante un tribunal. Mientras las antiguas instituciones sagradas se basaban, ante todo, en que desviaban la violencia hacia fuera, contra enemigos o víctimas, y se justificaba desde un punto de vista religioso, a la vez que se limitaba, ahora se busca precisamente evitar el estallido de la violencia²⁴. El paso de los conflictos a la violencia física debía ser interrumpido gracias a la injerencia de mecanismos anónimos o la intervención de terceros neutrales. Esto parece haberse conseguido al menos en parte. La historia de la Edad Moderna, no obstante, muestra que no se pudieron impedir explosiones de violencia masivas y que también los pueblos de la era actual han construido o consolidado su identidad sobre la enemistad hacia el otro. En las dos guerras mundiales incluso se llegó a las mayores explosiones de violencia de toda la historia de la humanidad y también los pueblos colonizados tuvieron que sufrir solapadas, pero no por ello menos brutales, formas de agresión. Por lo tanto, no nos sorprende que, a pesar de la crítica ilustrada²⁵, sigan perviviendo las ideas religiosas relacionadas con la violencia. Aunque no se sigue sacralizando a enemigos y víctimas, sí se los demoniza y convierte en monstruos, como ocurrió sobre todo en las ideologías del nacionalsocialismo y del comunismo soviético. Tampoco enmudecieron las justificaciones religiosas más directas de la violencia ni tampoco los intentos religiosos de reprimirla. Allí donde estallaba la violencia colectiva, también en la época moderna había algo religioso o cuasireligioso. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, las armas atómicas introdujeron otro paso importante. Dado que con ellas resultaba posible, por vez primera, que toda la humanidad se aniquilase a sí misma, se hizo tangible la dimensión universal de la problemática de la violencia, tal y como ya aparece en la Biblia. De este modo se reforzaron los análisis de la violencia y las críticas a la misma. Por una parte, se dio un impulso nuevo a la esperanza ilustrada de una sociedad libre de violencia –a pesar de la "dialéctica de la Ilustración"²⁶, con sus muchas decepciones–. Por otra parte, por primera vez pudo el pensamiento cristiano interpretar empíricamente el discurso del juicio apocalíptico, que ahora se presentaba claramente como una posible condena global de la humanidad a sí misma, tal y como lo había

²⁴ Cf. Dupuy, J. P., *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*. París, Calmann-Kevy 1996, 241-291.

²⁵ "En la mentalidad del liberalismo, las guerras y los conflictos violentos formaban parte de la prehistoria de la humanidad civilizada, y si volvían a darse había que interpretarlos como reliquias de una época trasnochada que todavía no había sido iluminada por la luz de la Ilustración, o como expresión de una confrontación de la civilización con la barbarie". Jonas, *Kriege und Werte* (cf. nota 6), 71.

²⁶ Horkheimer, M. - Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Francfort, Fischer 1969.

mostrado sobre todo René Girard²⁷. Debido a esto, se revalorizaron también las exigencias del Sermón del Monte en el mundo político. De acuerdo con ellas, los regímenes políticos que no intentan continuamente minimizar la violencia, sino que siguen completamente la lógica de golpe por golpe, tienden tarde o temprano a la autodestrucción, como ocurrió, de forma espectacular, con el nacionalsocialismo. En el ámbito político, debido a la amenaza de las armas atómicas, se produjo, en primer lugar, una combinación novedosa y sorprendente entre la idea ilustrada de un mecanicismo neutral que encauza la violencia y la idea cristiano-apocalíptica del juicio como auto-condena. La vida cotidiana durante la posguerra estuvo dominada por el mecanicismo de la intimidación mutua, que se alzaba como elemento neutral sobre los campamentos enemigos y amenazaba a todos con la misma aniquilación. Así fue cómo la idea apocalíptica de una posible autodestrucción se convirtió, de forma inesperada, en un elemento central de la política cotidiana. Dado que, al mismo tiempo, cada parte veía en el enemigo respectivo la causa de su posible destrucción, la imagen de ese enemigo adoptó medidas desmesuradas. A pesar de toda ilustración y de las críticas a las proyecciones, siempre existía la amenaza de que la parte contraria se convirtiera en una figura demoníaca.

Los círculos cristianos fundamentalistas desarrollaron una teología de Armagedón²⁸ (Apocalipsis 16,16), que hablaba de una lucha atómica final entre el Reino de Dios y el reino del mal. Esta teología incluso influyó claramente al presidente americano Reagan²⁹. Por otra parte, en prominentes círculos culturales esta visión era considerada irrisoria; sin embargo, las interpretaciones de la situación de ese momento por esos mismos círculos seguían siendo problemáticas. Resurgían falaces disociaciones entre el bien y el mal, así como entre teoría y realidad³⁰.

Con la sorprendente caída del Imperio Soviético, que puede ser entendida como una forma nueva y no violenta de autocondena, desaparecía, por el momento, la amenaza de una inminente autodestrucción atómica. Algunos pensaron que, con la desaparición del gran enemigo, comenzaría por fin lo que la Ilustración había esperado: una época sin violencia colectiva. Francis Fukuyama, en un libro muy tra-

²⁷ Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París, Grasset 1978, 209-228; trad. *El Misterio de nuestro mundo*. Salamanca, Sígueme 1982, 217-229 ; Id., *Quand ces choses commenceront...* Entretiens avec Michel Treguer. París, Arléa 1994; trad. *Cuando empiezan a suceder estas cosas...* Conversaciones con Michel Treguer. Madrid, Encuentro 1996.

²⁸ Lang, A., "Armageddon: The Doctrine of Survivable Nuclear War". En: *Convergence: Report from the Christic Institute*. Washington D.C. Winter 1985; cf. libros de Hal Lindsey / USA.

²⁹ Chapman, G.C., "Amerikanische Theologie im Schatten der Bombe": «Evangelische Kommentare» 47 (1987) 33-49.

³⁰ "Desde la muerte de Dios nos encontramos ante una decisión que no somos capaces de adoptar, ante una doble atadura. Se ha abierto paso un nuevo maniqueísmo, una falsa conciencia triunfal. Nuestra praxis política, al menos en este siglo XX, es el terror y la muerte, y no se intuye un cambio. Nuestra teoría es la comunicación amistosa y plural". Schuller, A., "Die Hüter der Transzendenz": «Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken» 53 (1999) 1003-1008, cf. 1008.

ducido, habló del fin de la historia³¹. Con ello quería señalar el fin de una época de la humanidad que se había caracterizado por enormes conflictos violentos; de hecho, él esperaba que se extendiese a todo el mundo el modelo de sociedad liberal occidental con sus mecanismos para encauzar los conflictos: la democracia, la separación de poderes y, sobre todo, el mercado. Pero esto resultó ser una ilusión. A pesar de la nueva constelación política, la antigua historia de la humanidad siguió adelante, como se hizo patente, sobre todo, con el estallido de conflictos regionales en casi todos los continentes. Desde el terror del 11 de septiembre de 2001, parece que la humanidad incluso ha vuelto un poco en dirección al antiguo orden arcaico, como lo describiera Girard. Las ideas religiosas representaron un papel importante en la motivación del terror. Como reacción a ello, se llegó a una alianza mundial contra *un* enemigo; y éste no se percibía como un criminal común, sino que adoptó rasgos sobredimensionados ("the evil one"), que, a su vez, despertaba una fascinación clandestina. ¿Cómo podía una organización pequeña convertirse en una amenaza para la única superpotencia que había quedado, incluso para todo el mundo civilizado?

De este breve resumen sobre la historia de la relación entre religión y violencia quisiera extraer algunas conclusiones:

a) La historia moderna que surgió de la civilización occidental es única. Los impulsos cristianos, la Ilustración y las revoluciones científico-técnicas han creado una dinámica sin precedentes. Por experiencias previas, solamente podemos sacar para el futuro conclusiones limitadas. Es decir: hemos de contar con nuevas sorpresas.

b) A pesar de la unicidad de la historia moderna, hay elementos que se mantienen, aunque sea de formas variables. Quisiera mencionar las siguientes:

(1) Existe un mecanismo colectivo arcaico, pero aún vigente, por el que las agresiones internas se cargan sobre los enemigos y las víctimas. Estos reciben las proyecciones y por ello pueden adoptar un carácter cuasireligioso o demoníaco (Girard).

(2) Hay, además, mecanismos sociales más modernos que, como instancias neutrales entre partes en conflicto, intentan evitar la violencia amenazante antes de que estalle (la democracia con la separación de poderes, el mercado, la intimidación mutua). Estos mecanismos traen consigo, por una parte, una secularización de la cuestión de la violencia; pero por otra, ellos –y sobre todo el mercado global– crean nuevos conflictos que, de forma espontánea, despiertan nuevas imágenes religiosas o cuasireligiosas³².

³¹ Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*. New York, Free Press 1992.

³² Cf. Benjamin, W., *Kapitalismus als Religion* (1921). En: *Gesammelte Schriften*, Ed. por R. Tiedemann y otros. Francfort 1991, Vol. VI, 100-103; Palaver, W., "Kapitalismus als Religion": «Quart» Nr. 3+4 (2001) 18-25; cf.: <http://www.glauben-und-kaufen.de>

(3) A pesar de la momentánea reducción del peligro atómico, se mantienen vivas las posibilidades de una autodestrucción global; y la investigación científica y la técnica crean continuamente nuevas posibilidades que amenazan al ser humano y a su medio ambiente. Por ello, también se mantiene la cuestión apocalíptica como culminación moderna del problema tradicional de la violencia religiosa.

(4) Aunque la sociedad moderna desea separar la cuestión de la violencia y la de la religión, parece que ambas seguirán mezcladas en el futuro de una forma o de otra. Religión y violencia se anclan en la más profunda capacidad emotiva del ser humano y por ello no pueden ser separadas de forma limpia y definitiva.

8. *Islam y violencia*

Desde el 11 de septiembre se discute fuertemente sobre si el Islam tiende de forma especial a la violencia o si fomenta actos violentos. Como respuesta a esta pregunta no hay un sí o un no sencillo. Por lo pronto, es indiscutible que Mahoma no era sólo un guía religioso, sino que también lo era político. Como árbitro y reconciliador político de las tribus árabes, sobre todo a partir de su época en Medina, también echó mano de medios violentos. En él no se encuentra una crítica básica a la violencia, aun cuando sus reglas y prescripciones representan para aquella época un verdadero adelanto civilizador. También es innegable que el Islam, después de la muerte de Mahoma, se expandió mediante masivas campañas militares, y esas campañas aparecen justificadas en innumerables lugares del Corán³³. Por lo tanto, el Islam, desde su fundación y en su primera época, se resiste poco al pensamiento que confía en la violencia. Por otra parte, el mundo islámico hoy en día se encuentra en una situación que muchos musulmanes perciben como una amenaza e incluso como una agresión continua. El mundo occidental piensa que su modelo democrático y de economía de mercado es el mejor, incluso el único civilizado, y desea extenderlo a lo largo y ancho del planeta. Sin embargo, la expansión de esa sociedad occidental arrincona al espacio islámico (*dar al salam* o *dar al islam*) y, sobre todo, la imagen islámica de un orden público. Para muchos musulmanes, Occidente es el verdadero y continuo agresor contra el que han de defenderse y, en esa defensa propia, se permiten, según el Corán, guerras o instrumentos de guerra (*qital*).

Los atentados, el terror y Jihadismo³⁴ que hoy vemos en el mundo islámico puede que, por una parte, se basen en ciertas raíces islámicas; pero, por otra, esos intentos desesperados son sobre todo reacciones a las agresiones de Occidente. La Jihad propiamente dicha es parte de la herencia clásica del Islam³⁵.

³³ Cf. Khoury, A., *Toleranz im Islam*. Mainz, Grünewald 1980.

³⁴ Denominación para una forma moderna y extrema de la *Jihad*.

³⁵ Cf. Khoury, *Toleranz im Islam* (cf. nota 33) 103-124.

Significa esfuerzo y se refiere a todas las formas de extensión del credo en el que se puede incluir la guerra contra soldados ajenos al Islam. En la mística, la Jihad se entendía sobre todo como algo exclusivamente espiritual. Desde la constitución de la «hermandad islámica» en el año 1928, se dan fuertes corrientes que entienden la Jihad como una lucha total, que incluye también el terror, contra un enemigo al que perciben como totalitario y sin Dios. El Jihadismo es, por tanto, una reacción a las provocaciones de Occidente a las que el mundo islámico se siente sometido, pero ante las que muchos musulmanes no quieren doblegarse.

En cualquier religión pueden volver a aparecer ideas aún más antiguas y arcaicas en difíciles situaciones de conflicto, que los afectados perciben como desesperadas. En ellas se incluyen el sacrificio de las víctimas y el sacrificio propio que es muy conocido en algunas sociedades sacras. Personalmente considero que en los atentados suicidas del 11 de septiembre de 2001 han concurrido tres elementos muy diferentes: (1) una planificación estratégica moderna y un cálculo frío como se aprende en Occidente; (2) la Jihad islámica y (3) antiguas ideas arcaicas sobre auto-inmolación. Todos estos elementos juntos dieron como resultado un fenómeno nuevo y una forma de terror que para el mundo occidental es tan incomprensible, pero con la que tendremos que contar en una u otra forma durante mucho tiempo.

9. El cristiano y el futuro

En este mundo complejo y peligroso, la tarea de los cristianos es despertar comprensión y tranquilidad interior frente a aquello que nos resulta difícil de comprender: la violencia. La historia de la revelación bíblica y de las iglesias muestra cuán profundamente arraigada está la violencia en las personas y que no puede ser erradicada del mundo con ninguna ideología, ningún truco, ni ninguna moral. La historia, además, explica con qué refinamiento los seres humanos encuentran justificaciones para la violencia y la contraviolencia.

Sin embargo, la tarea central de los cristianos consiste, sobre todo, en proceder contra la violencia según las enseñanzas de Jesús. Para ello no son suficientes llamadas morales, sino que se trata más bien de sondear las profundidades del problema de la violencia por un camino espiritual. En el ámbito político, parece que no va a ser posible reducir la violencia sin un mínimo de contraviolencia. Sin embargo, esto no es lo último. Lo decisivo sigue siendo cómo desde lo hondo de nosotros mismos nos juzgamos y en qué nos inspiramos. La reacción espontánea siempre será la de responder a un golpe con otro golpe, como muestra en el ámbito político actual la espiral entre israelíes y palestinos. La fe cristiana ha de intentar evitar este tipo de espirales para quizá poderlas desarticular. Aunque en el pasado la fe cristiana no pudo crear un mundo sin violencia, siempre ha cuestionado a largo plazo las estructuras de violencia reinantes con complejos procesos dialécticos. Por eso estoy convencido que la fe en un Dios sin violencia, como se ha presentado en las enseñanzas y en la vida de

Jesús, tendrá efectos en la sociedad a través de procesos complejos.