

LA VISIÓN DEL CRISTIANISMO

JUAN MARTÍN VELASCO

Teólogo



Juan Martín Velasco

Con gusto acepto la invitación que se me ha dirigido para responder a la pregunta del título como portavoz del cristianismo. Lo hago convencido de la capacidad de cristianismo para promover la paz, convencido de que la ha promovido a lo largo de la historia y de que es capaz de hacerlo y tiene la voluntad de hacerlo en la actualidad. Este convencimiento no me impide ser consciente también de la existencia en la historia del cristianismo de hechos que ponen en cuestión esa contribución. Por último, mi convencimiento de que el cristianismo puede ser, ha sido y es factor de paz va acompañado de la convicción de que otras religiones y movimientos no religiosos e incluso contrarios a las religiones han asumido ese mismo papel y lo han desarrollado con grados semejantes de fidelidad e infidelidad a sus nobles propósitos. De ahí, que mis afirmaciones hayan de ser tomadas en sentido positivo, pero nunca exclusivo. Intentaré, además, dar con el timbre peculiar de la voz cristiana en ese concierto que es la búsqueda humana de la paz.

RELIGIÓN Y PAZ

Una mirada a la historia de las religiones y la consideración de la naturaleza del fenómeno religioso que estas manifiestan muestran el lugar central que la paz ocupa en el mensaje de todas ellas (G. Parrinder). La paz es con frecuencia el nombre para la mejor de sus promesas; forma parte de la noción de salvación que resume lo esencial de su función en las sociedades y en las personas. Todas las religiones —sistemas orientados a hacer realidad el: “Gloria a Dios en el cielo”— hacen suyo también, de una u otra forma, el segundo momento del anuncio de los ángeles: “en la tierra, paz”. Algunas religiones, como recuerda la inscripción que preside un templo jainista, llegan a identificar religión y paz: “la no violencia es la más alta religión”. Un estudioso del papel de las religiones en las guerras expresaba el hecho al que acabamos de referirnos en estos términos: “Existe una relación estrecha entre religión y paz. Casi todas las religiones piden a sus adeptos, como parte de su mensaje ético, el compromiso y el trabajo por la paz; les ofrecen la paz como el mejor de sus dones; les proponen la paz definitiva como representación de la salvación que les prometen. Hay que repetir que la dimensión religiosa en su esencia no tiene nada que ver con ese desencadenamiento de pasiones (el que ha originado los conflictos y las guerras); que es lo opuesto a él; la religión no tiene nada que ver con la guerra; religión significa —debería significar— paz”.

PRESENCIA EN LA HISTORIA DE CONFLICTOS LIGADOS A LAS RELIGIONES

El inciso contenido en la última frase del texto anterior: “debería significar” delata las dificultades que introduce la historia en una consideración

que no quiera atenerse exclusivamente al terreno de los principios teóricos. Por eso, no faltan, en estudios del problema que nos ocupa desde el punto de vista histórico, afirmaciones que parecen poner radicalmente en cuestión la verdad de textos como el que acabamos de citar en el párrafo anterior. “Los conflictos, en las religiones y entre las religiones, son la norma en la historia” (G. Kehrer). “Los hombres de religión han colaborado más a la producción de conflictos que a impedirlos” (Badinter). “Las religiones siempre están en peligro de caer en la violencia y la intolerancia” (M. Bertrand). La rotundidad de tales afirmaciones se explica por la cantidad y la gravedad de los hechos en que se fundan. Esos hechos obligan a analizarlos y explicarlos, si no se quiere que las afirmaciones de principio sobre las religiones y la paz aparezcan como pura ideología. Intentemos ese análisis.

¿CONNIVENCIA NECESARIA ENTRE RELIGIÓN Y VIOLENCIA?

No faltan aspectos del complejo fenómeno religioso que parecen mostrar una secreta connivencia entre religión y violencia. Recordemos, por ejemplo, la presencia en numerosísimas religiones de sacrificios de distinta naturaleza que parecen comportar un empleo ritualizado, sacralizado, de la violencia. Es posible que la función de tales ritos sacrificiales sea obtener, mediante el ejercicio ritualizado de la violencia sobre las víctimas, la ruptura del círculo, de la espiral, de la violencia que, una vez desatada, pone en peligro la subsistencia de la sociedad (R. Girard). Pero esa explicación no elimina el hecho de que numerosas religiones comporten el ejercicio de la violencia sobre seres inocentes, humanos en algunos casos extremos, cuyo derecho a la vida es conculcado en el interior de la religión y como parte del ejercicio de la misma.

La presencia del sacrificio remite, además, a la representación, presente en no pocas formas religiosas sobre todo preaxiales (G. Baudler) de un Dios concebido como poder violento y amenazador para el hombre y que suscitaba el miedo como principal componente de la actitud religiosa y exigiría del hombre el sacrificio como mecanismo expiatorio y compensatorio.

Otro hecho que parece introducir en el ejercicio mismo de la religión el desarrollo de algún tipo de violencia es la oposición entre diferentes órdenes de realidad: espiritual-material; anímico-corporal; celestial-terreno, etc., identificados con el bien y el mal, sobre todo en religiones dualistas, y llamados a una superación que supone la eliminación de los segundos en beneficio de los primeros.

Nada pone tan radicalmente en cuestión la conexión entre religión y paz como la existencia en la historia de numerosos conflictos ligados de una u otra forma a la religión. Su elevado número y su variedad aconsejan proceder a su clasificación. Señalemos, así, los conflictos intrarreligiosos, interreligiosos y extrarreligiosos. Los primeros abarcan las frecuentes exclusiones de unos grupos por otros, las luchas de diferentes facciones en el seno de una

misma religión. Los segundos están representados por las guerras de religión, guerras santas, cruzadas de todo tipo y, más generalmente, por las variadas formas de exclusión de los otros, por el simple hecho de que sean diferentes desde el punto de vista religioso. Los conflictos extrarreligiosos consisten en la oposición de una subcultura religiosa, en el seno de una sociedad, a subculturas formadas por grupos ideológicos o religiosos diferentes. Recordemos, por ejemplo las violentas oposiciones de creyentes y no creyentes, laicos y religiosos, Iglesias y movimientos culturales hostiles a ellas, es decir, los diferentes tipos de *Kulturkampf*, de lucha por la cultura, tan frecuentes en la época moderna en los países occidentales.

HACIA UNA EXPLICACIÓN DE LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS

“No está históricamente comprobada la existencia de un solo caso en el que la religión y un conflicto puramente religioso fuesen la causa única de una guerra” (G. Kehrer). La afirmación puede parecer excesivamente rotunda, pero parece justificada en la medida en que la norma suele ser que lo que se presenta como conflicto religioso sea en realidad conflicto entre sociedades religiosas diferentes que se disputan un territorio o el poder sobre él, o conflictos de orden social, étnico, político o económico, revestidos de intencionalidad, motivación, o legitimación religiosa. De ahí, que para explicar los conflictos religiosos sea necesario explicar ese fenómeno de “sobredimensionamiento” religioso de conflictos de suyo no religiosos.

¿Qué elementos específicamente religiosos favorecen el revestimiento religioso de conflictos sociales o políticos? El primero es que una religión esté estrechamente vinculada con la sociedad, la cultura, la raza, el sistema político de un lugar o una población. Tal conexión lleva con frecuencia a que los conflictos desencadenados por motivos sociales, culturales, raciales o políticos adquieran una dimensión religiosa, convirtiéndose así en conflictos religiosos. Este supuesto puede realizarse bajo dos formas principales, según se trate de “religiones nacionales” o “universales”. En el primer caso, el sujeto de la religión es el grupo humano como tal, y cada persona, sólo en cuanto miembro de él. En las religiones nacionales se identifica, pues, religión y nación, y los conflictos de la segunda pasan a convertirse automáticamente en conflictos también religiosos: los dioses de cada nación luchan con ella y comparten con ella sus victorias y derrotas, de las que se procurarán explicaciones y justificaciones también religiosas. Sin embargo, en las religiones nacionales el carácter religioso del conflicto no lo ha agudizado ni suele intervenir como factor determinante del mismo, ya que la condición misma de religión nacional comporta que cada nación tenga su religión, y cada pueblo, sus dioses.

En las religiones con pretensión universal el sujeto de la relación religiosa es cada persona, independientemente del grupo humano: nación, cultura, raza a la que pertenezca. Por eso las religiones universales pueden extenderse a sujetos de diferentes colectividades. Tales religiones, por principio,

deberían estar al margen de los posibles conflictos entre los diferentes grupos en las que se hacen presentes. Pero sucede con frecuencia que tales religiones están de hecho incardinadas en las unidades de otro orden en que han nacido o en las que se han extendido y con las que llegan a confundirse. Eso hace que se tienda a atribuir a esas unidades la misma universalidad atribuida a la religión universal y al Dios al que se reconoce en ellas, con lo que se terminará negando el derecho de los miembros de otros pueblos o culturas a vivir en libertad su pertenencia a los mismos, y a imponer el paso a la colectividad con la que se ha confundido la religión de pretensión universal, como única forma posible de realización de la pertenencia a esa religión universal. En tales condiciones, ese grupo religioso tenderá a negar a los otros grupos el derecho a la existencia en la misma zona de influencia, y a convertir la tierra en la que existe el mismo en tierra propia de la religión en cuestión. En no pocos casos esa pretensión llevará a la conquista de otros territorios hasta hacer a todos los sujetos que viven en ellos miembros de la pretendida religión universal. De ahí, que una de las situaciones más frecuentemente generadora de conflictos sea la “nacionalización” de hecho de una religión con pretensión de universalidad.

El segundo factor que influye decisivamente en el revestimiento religioso de conflictos sociales es la identificación de la religión o, mejor, del Absoluto al que sirve, con alguna de las mediaciones que la encarnan, creencias e instituciones sobre todo, que pasan de esa forma a ser indebidamente consideradas como absolutas. Las verdades religiosas, las creencias, las instituciones en las que se encarna la comunidad de los creyentes, etc., pasan así a adquirir un valor absoluto que conduce a que tales mediaciones terminen por imponerse implacablemente a los derechos de las personas. Los fundamentalismos religiosos, fuente constante de violencia y conflictos, tienen ahí su origen.

¿Cuáles son, por fin, los mecanismos concretos que operan en el revestimiento religioso de conflictos de otro orden? Cabe aludir a dos más importantes: la motivación y la legitimación. En cuanto al primero, G. Simmel observaba que los conflictos de más difícil solución son aquellos que tienen componentes subjetivos apoyados en sentimientos muy arraigados. Ahora bien, los psicólogos de la religión insisten en la capacidad de ésta para liberar sentimientos intensos. En efecto, la religión afecta el centro mismo de la persona; se refiere a “lo que me concierne incondicionalmente” (P. Tillich). En la religión interviene la persona toda y por eso moviliza al sujeto y todas sus facultades con una intensidad extraordinaria. De ahí, el fácil paso del entusiasmo al fanatismo en las vivencias religiosas. Una manifestación de este mecanismo es la capacidad movilizadora de los símbolos religiosos y su poder de radicalizar para bien y para mal a la persona (Álvarez Bolado).

La legitimación religiosa conduce a sancionar con todo el poder contenido en el universo religioso conductas y situaciones basadas en motivaciones y razones de otro orden. En tal sentido actúan acciones como la bendición de un conflicto, de los contendientes en él o de las armas utilizadas en el mismo; poner a Dios, mediante plegarias partidistas, de parte de un bando

y en contra de otro; atribuir la guerra a la voluntad de Dios: “¡Dios lo quiere!”; asegurar a los caídos en batalla el premio del paraíso. Tales acciones exacerbaban el conflicto al privar al enemigo de toda legitimación, al convertirlo en mero objeto de conquista, en un enemigo del mismo Dios.

Tras el intento de explicación de los conflictos de origen religioso o exacerbados por la religión es hora de que nos refiramos a los factores de pacificación que contienen las religiones y, más concretamente, a la contribución específicamente cristiana a la promoción de la paz.

EL CRISTIANISMO, FACTOR DE RECONCILIACIÓN Y DE PAZ

La capacidad pacificadora del cristianismo aparece en el terreno de las actitudes, las acciones, los sentimientos que suscita en los que lo viven. Pero esa capacidad tiene su origen primero en la peculiar representación de Dios que sustenta todo el sistema cristiano. Los cristianos, repiten los textos del Nuevo Testamento, creen, es decir, se adhieren de corazón, a un Dios que es descrito como el “Dios de la paz” (Rom 15,33; 16,20). Un Dios en quien la paz —que siempre tiene algo de don, aunque sea también tarea— tiene su origen. Por eso el saludo cristiano no consiste tan sólo en desear la paz a los otros; consiste en comunicársela: “La paz de parte de Dios” (Col 1,2; Fil 1,2), una paz “que supera todo conocimiento” (Fil 4,7).

Desarrollemos algunos aspectos de la comprensión cristiana de Dios como fuente de paz. El Dios en quien creemos opera el exorcismo radical y definitivo de la violencia al extirpar su raíz más poderosa en el corazón del hombre: el temor. Lucrecio sentenció que el temor hizo a los dioses. Su afirmación sólo era aplicable a unos dioses que habían comenzado por atemorizar al hombre. Un Dios concebido como poder que se impone, como puro terror numinoso, siembra con el temor la raíz de la violencia en el corazón del hombre. A partir de ahí, cualquier relación con él estará corroída por la violencia que genera esa imposición. El Dios Creador y Salvador de la tradición monoteísta surgida de Abraham, destierra la violencia. Job, que había pedido a su Dios: “que el temor que te tengo no me aterrorice” (9,31), recibe de Dios la respuesta: “no tengas miedo, yo estoy contigo”. El saludo del Resucitado a los suyos, tras la donación de la paz, les dice: “soy yo; no temáis”. Podría afirmarse que la fe en el Dios cristiano consiste en progresar del temor a Dios, al temor a estar sin él: “no habéis recibido un espíritu de servidumbre para recaer en el temor, sino el espíritu de adopción filial” (Rom 8,15). “El amor elimina al temor” (1Jn 4,18). La concepción de Dios como amor: “Dios es amor”, hace posible que “libres de temor... le sirvamos con santidad y justicia”, porque, liberados del temor podemos vivir superando también entre nosotros la relación del temor. Es decir, que, eliminada la violencia de la comprensión de Dios y de la relación con él, la podemos eliminar del hombre, de su vida y de sus relaciones (A. Gesché).

Las afirmaciones anteriores chocan con un prejuicio frecuentemente formulado y que parece contar con algún apoyo en la historia: el de que el monoteísmo comportaría como consecuencia inevitable la intransigencia en quie-

nes lo asumen y dispondría al ejercicio de la violencia religiosa (G. Mensching). La lectura de la historia no justifica tales simplificaciones. Es más, la interpretación correcta del monoteísmo conduce más bien a la conclusión contraria. En efecto, el Dios del monoteísmo es el Dios de la paz. Primero en cuanto creador, ya que éste es todo lo contrario de un Dios celoso del hombre que se alimente de sus renunciadas, que devore sus bienes, anule su persona o le imponga una ley que lo esclavice. El Dios creador no “produce” al hombre como un objeto. Le llama a la existencia personal; le hace sujeto; le da la posibilidad de serlo; le crea capaz de responder amorosamente al amor creador. Como se ha dicho con toda razón, Dios crea al hombre creador. Por eso le da margen para existir libremente; le hace lugar, se retira para que pueda existir el hombre como sujeto libre, incluso renegando de su origen.

La “lucha” del Dios del monoteísmo contra los ídolos no es una disputa de poder con ellos; es el compromiso de Dios para evitar al hombre la esclavitud a que le someten los falsos dioses. La incomprendibilidad de Dios, reflejada en la condición misteriosa del hombre, no es resultado del afán de Dios de retirarse de la vida del hombre; es la consecuencia de su condición infinita, reflejada en sus huellas en el mundo y en la imagen que el hombre lleva en su interior, pero dejándole a éste lugar para el reconocimiento y la entrega libre. Porque no podría el hombre ver a Dios y seguir viviendo.

Porque el Dios cristiano es el Dios de la paz, la experiencia cristiana de Dios es una experiencia radicalmente pacificadora. Esa experiencia constituye el centro de la vida cristiana: “en esto consiste la vida eterna, en que te conozcan a ti único Dios verdadero...” (Jn 17,3). Aunque no falten sujetos que se representen esa experiencia como resultado de un esfuerzo sobrehumano, de una batalla sin cuartel contra determinados aspectos o elementos de la condición humana, la experiencia de Dios en su raíz consiste en el consentimiento y el abandono al impulso hacia sí: *pondus in altum*, que el Dios creador ha puesto en el hombre creado a su imagen y destinado a él como su felicidad y su descanso perfecto.

El ejercicio de la dimensión mística, fuente de pacificación del hombre con el más allá de sí mismo al que está constitutivamente orientado, origina como segunda cara de la misma actitud el desarrollo de la dimensión ética, de la peculiar forma de vida que se sigue de haber consentido a Dios, entrando en la ordenación de la realidad que pone cada cosa en su lugar e imprime en las relaciones todas del hombre la capacidad pacificadora que se sigue de haber encontrado la paz. Por eso, del “indicativo” del ejercicio de la dimensión teológica se siguen los “imperativos” de una vida superadora de toda violencia que desgrana el Sermón del monte: la eliminación de toda violencia, rompiendo la espiral que genera su introducción: “si te golpean en una mejilla...”; el amor incluso a los enemigos; el axioma de la igualdad de la naturaleza humana de la que Pablo deducirá la superación en el cristianismo de toda división por razón de sexo, raza, religión: “todos vosotros sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús... ya no hay distinción entre judíos y griegos, esclavos o libres, hombre o mujer, porque todos sois uno en Cristo” (Gal 3,26-28);

y la supeditación del culto y de la religión a la reconciliación con los hermanos (Mt 5,23-25).

Por último, la comprensión cristiana de la condición humana cuenta con la posibilidad y la realidad de que el hombre no se mantenga a la altura del ideal al que ha sido llamado. Por eso, el mensaje de la paz se presenta como mensaje de reconciliación, como posibilidad de recuperar la paz una vez que ésta ha sido rota. A este hecho se refiere el cristianismo cuando habla de Jesucristo como manifestación de un amor de Dios más fuerte que nuestros pecados, puesto que nos ama hasta entregarnos al Hijo, lo que lleva a Pablo a enunciar como principio que donde abundó el pecado sobreabunda la gracia. De este hecho dan testimonio diferentes textos del Nuevo Testamento. Recordemos alguno: “todo viene de Dios que nos ha reconciliado consigo mismo por medio de Jesucristo y nos ha concedido el ministerio de la reconciliación. Porque era Dios el que reconciliaba consigo al mundo en Cristo, sin tener en cuenta los pecados de los hombres, y el que nos hacía depositarios del mensaje de la reconciliación... En nombre de Cristo os suplicamos que os dejéis reconciliar con Dios. A quien no conoció pecado, Dios lo trató por nosotros como al propio pecado, para que, por medio de él, nosotros sintamos la fuerza salvadora de Dios” (2Cor 5,18). El papel central de Cristo en el proceso de reconciliación y la capacidad pacificadora de la reconciliación quedarán resumidas en una expresión de extraordinaria densidad: “Cristo es nuestra paz”.

Para percibir el realismo y la eficacia de la pacificación que origina la relación con Dios que instaura el cristianismo, basta prestar atención a las “enfermedades” del deseo del hombre y de sus tendencias fundamentales y al desorden que introducen esas enfermedades en el hombre y en su vida. Recordemos la avidez, esa búsqueda compulsiva de respuestas inmediatas a nuestros múltiples deseos y tendencias; la ambición como búsqueda alocada y a toda costa de todos los bienes imaginables; la vanagloria, el orgullo y el egoísmo como tendencias a la afirmación absoluta de sí mismo, convirtiendo al propio yo en centro y medida de todas las cosas. Son los “pecados capitales”, fuente permanente de la decepción inevitable que comporta la absolutización de lo finito con las secuelas de esclavitud, culpabilización y angustia que genera en la persona. Y es que sólo la identificación del anhelo del hombre en toda su hondura infinita y el consentimiento al infinito como respuesta a la tendencia que engendra permite vivir la tensión en la que consiste el hombre, sin decepción ni crispación, es decir, de la forma pacífica y pacificadora que sugieren infinidad de textos evangélicos. Recordemos tan sólo los que invitan a hacerse como niños, viviendo en la confianza incondicional a quien es a la vez nuestro origen, nuestra meta última y la fuerza que nos conduce a ella.

EL CRISTIANISMO POSEE RECURSOS PARA SUPERAR LAS RAZONES QUE LE HAN LLEVADO AL EJERCICIO DE LA VIOLENCIA Y AL DESENCADENAMIENTO DE CONFLICTOS

La inconsecuencia del cristianismo en relación con su capacidad pacificadora obliga a preguntarse por las posibilidades que alberga en su seno para

superar las razones que le han llevado a verse implicado en el desencadenamiento de la violencia. Recordemos las razones fundamentales de esa escandalosa aparición de la violencia en una religión eminentemente pacífica: una perversa teología política que le ha hecho fusionarse con instancias y proyectos políticos; la absolutización de elementos del sistema religioso que han terminado por imponerse a su vocación humanizadora; el ejercicio de la violencia sobre la libertad de los otros para atraerlos a la propia religión; y una perversa realización del ideal de universalidad.

En cuanto a la primera razón, es verdad que resulta imposible deducir de las palabras de la Escritura una forma concreta de política. Pero no menos verdad es que esas palabras no sólo permiten sino que fuerzan a excluir determinadas formas de política. Así, el cristianismo no sólo autoriza, sino que exige una cierta secularización de la política. De hecho, a pesar de haberse opuesto tenazmente al principio de la laicidad de la sociedad a lo largo de la historia, el cristianismo lleva en su interior el “germen de la laicidad” (R. Rémond). En apoyo de esta afirmación pueden aducirse dos textos meridianamente claros. El primero se refiere a la respuesta de Jesús a los fariseos cuando éstos le preguntan si es lícito pagar el tributo al César: “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22,21); el segundo relata la respuesta de Jesús: “Mi Reino no es de este mundo” a la pregunta de Pilatos: “¿Eres el rey de los judíos?” (Jn 18,33). Tales textos imponen con claridad la distinción entre el orden político y el religioso y han hecho que “las Iglesias cristianas nunca la hayan perdido de vista completamente, ni siquiera en los momentos en que pretenderán someter el Estado a sus puntos de vista, o, por el contrario, convertirse en auxiliares e instrumentos del poder político”. El Papa Gelasio, en el siglo VI, escribirá por ejemplo: “Desde que apareció el verdadero Pastor y Rey, el Emperador ha dejado de atribuirse la dignidad de Pontífice, y el sacerdote ha dejado de reivindicar la dignidad real. El dividió las funciones de una y otra dignidad asignando a cada cual su tarea y dignidad propias. Permaneciendo así modestamente en su lugar, cada poder evita el orgullo que lleva a acaparar para sí toda la autoridad” (Rémond). Es verdad que con frecuencia Iglesia y el Estado no se han inspirado por la sabiduría de este principio, que la demarcación entre los dos ámbitos no es evidente y que su delimitación concreta dará lugar a toda clase de discusiones. Pero la distinción nunca será abolida del todo, ni borrada del todo la frontera que los separa. De ahí, que el cristianismo nunca se acomode con el principio del Estado teocrático y que, tras la experiencia conflictiva de siglos, las Iglesias cristianas a lo largo de la Edad Moderna, y de forma definitiva en el siglo XX, hayan adoptado una teología política que reconoce la laicidad del Estado y la libertad religiosa de todos sus miembros.

Tal postura puede verse resumida en una declaración de Juan Pablo II ante el Parlamento Europeo de Estrasburgo en la que rechaza la pretensión de los que interpretan la distinción entre lo religioso y lo político como “supresión de la religión”; pero rechaza igualmente la opinión de algunos creyentes, según los cuales “una vida conforme a la fe sólo sería posible mediante

el retorno al orden antiguo”, con frecuencia, por lo demás, idealizado. “Esas dos actitudes antagónicas, concluye el Papa, no aportan una solución compatible con el mensaje cristiano y con el genio de Europa”.

Hay que reconocer que tales afirmaciones de principio no resuelven todos los problemas que plantea la presencia de una religión en el seno de la sociedad civil, pero es indudable que atenerse a ellas a lo largo de la historia habría evitado infinidad de enfrentamientos y gran parte de la violencia por motivos religiosos que ha reinado en ella.

El cristianismo contiene igualmente en su interior el antídoto contra la segunda razón del desencadenamiento de la violencia por motivos religiosos: la tendencia de las religiones a absolutizar determinadas mediaciones del sistema religioso, como la institución, las doctrinas, los recursos necesarios para la vida religiosa de una sociedad. El mecanismo en tales situaciones es siempre el mismo. Se confunde una mediación religiosa con el Misterio al que remite y, a partir de ese momento, se la impone de forma absoluta a todos los sujetos, convirtiéndose en un motivo de exclusión de esa sociedad de quienes no la aceptan y en razón para la privación por la autoridad religiosa a esos sujetos del disfrute de los derechos que comporta la pertenencia a ella.

Ahora bien, toda religión, y sobre todo las religiones monoteístas y ciertamente el cristianismo, llevan en su seno, al mismo tiempo que la tentación de absolutizar las mediaciones, el antídoto contra tal tentación: la conciencia del carácter absoluto del Misterio al que remiten todas esas mediaciones, y el reconocimiento en la actitud religiosa de ese Misterio como el único absoluto. Recordemos que el monoteísmo consiste no en la mera afirmación de un solo principio, como hacía ya la filosofía griega siguiendo la pauta del politeísmo de Homero: “conviene que el jefe sea uno solo”, sino el reconocimiento apasionado de que sólo Dios merece valor absoluto, y de que él merece por tanto un reconocimiento absoluto. Por eso es tan frecuente encontrar en los sujetos religiosos que han llevado su religión a sus últimas consecuencias afirmaciones de este estilo: “los que aman a Dios no tienen religión; sólo tienen a Dios” (Galal-al- Din- Rumi); “Dios creó el mundo, no la religión” (Fr. Rosenzweig). El Evangelio ofrece otra clave para esta desabsolutización cuando insiste en que la religión y todos sus elementos están al servicio del hombre, por lo que, cualquier cosa que le daña, incluso si pertenece al mundo religioso, tiene que ser superada, precisamente por motivos religiosos. El sábado es para el hombre; no el hombre para el sábado. El cristianismo ha incorporado de esa forma a la conciencia de sus mejores representantes que nada es tan peligroso como que un sujeto religioso se ponga en lugar de Dios, se erija en su representante y se autoproclame el defensor de los derechos de Dios, cuando el Dios en el que creemos los cristianos es un Dios que ha querido hacer suyos los derechos del hombre y, especialmente, de aquellos que no ven sus derechos reconocidos en la sociedad en la que viven: el pobre, el huérfano, el extranjero, la viuda. La relativización de la religión que la experiencia cristiana lleva consigo debería bastar, pues, para descalificar cualquier acción, iniciativa u omisión por motivos religiosos que lleve consigo la vio-

lencia sobre el ser humano; debería bastar para desactivar cualquier tendencia al desencadenamiento, al ejercicio y al fomento de cualquier forma de violencia.

Refiriéndonos a la tercera causa para la introducción de la violencia en la historia del cristianismo, es verdad que, como religión de pretensión universal, el cristianismo tiene conciencia de que el Dios al que adora es el Dios de todos los hombres y de que Cristo es el mediador único y definitivo de la salvación. Esta conciencia ha llevado al cristianismo a incorporar la misión, característica de todas las “religiones universales”. Hay que reconocer que esa misión se ha servido en algunos momentos de la historia de la conquista y la colonización como instrumentos, y que colonización y conquista han protagonizado episodios de extraordinaria violencia sobre los pueblos menos desarrollados. Por tales episodios ha pedido la Iglesia perdón en las celebraciones del año jubilar. Tal gesto es la mejor muestra del cambio que se está produciendo en la conciencia de los cristianos en relación con la misión. Ésta consiste en el testimonio gratuito de Jesucristo y su evangelio, con el fin de colaborar al mejor conocimiento de Dios por todos los hombres, dejando en manos de Dios el camino por el que los miembros de otras religiones llegarán a ese conocimiento y, consiguientemente, a la salvación. De ahí, el compromiso del cristianismo a partir de el Concilio Vaticano II con el diálogo interreligioso como camino hacia la paz de las religiones, el reconocimiento de una ética común, y la decisión de colaborar con todos en la instauración de la paz mundial (H. Küng). Baste como testimonio de la nueva era que desputa en los encuentros interreligiosos y en el diálogo que hace posible, la declaración del encuentro de Asís en 1986: “¡No hay guerras santas; sólo es santa la paz!”. En declaraciones como esa parece resonar, pronunciada con las voces de las diferentes religiones, la bienaventuranza evangélica: “bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios”.

La Asamblea Ecueménica de Basilea (1989) logró las mejores expresiones de la nueva conciencia de las Iglesias cristianas en relación con la paz: “convertirse a Dios significa en la actualidad comprometerse a superar: las divisiones entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles; las estructuras que generan el hambre, la privación, la muerte, el paro de millones de hombres y mujeres; un mundo en el que los derechos humanos son violados, y en el que las personas son torturadas y marginadas; un modelo de vida en el que los valores éticos y morales son boicoteados e incluso rechazados... Convertirse a Dios significa en la actualidad comprometerse a superar: las divisiones y exclusiones causadas por la discriminación racial, étnica y cultural; la falta de atención a los dos tercios del mundo y su marginación; la herencia del antisemitismo en nuestras sociedades e Iglesias, así como sus trágicas consecuencias. Convertirse a Dios significa en la actualidad comprometerse a superar las guerras y las ideologías que menosprecian lo que de divino existe en toda persona; la idolatrización de la violencia y del militarismo... las consecuencias destructoras de los enormes gastos que se dedican al armamentismo; una situación en la que la fuerza militar y la amenaza de su uso

parecen necesarias para salvaguardar o ejercitar los derechos humanos, para entrar en una sociedad que apoye el establecimiento de la paz y de la resolución pacífica de los conflictos, en una comunidad de naciones que contribuyan recíprocamente a su bienestar en solidaridad”.

La nueva conciencia de las Iglesias en relación con la paz hace que, a pesar de la crisis institucional que padecen y de la pérdida de relevancia política social y cultural que les ha impuesto el proceso de secularización, probablemente pueda afirmarse que pocas veces a lo largo de su historia han estado en mejores condiciones para realizar de forma eficaz su misión de sacramento y fermento del Reino de Dios en medio del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV., La religión ¿fuente de violencias?, en: *Concilium* n.272 (1997).

ÁLVAREZ BOLADO, A., *Para ganar la guerra, para ganar la paz*, Madrid, U.P.C., 1995.

BARBAGLIO, G., *Dios ¿violento?*, Estella, Verbo Divino, 1992.

BAUDLER, G., *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt*, Dusseldorf, Patmos, 1999.

BLOCH, M., *La violence du religieux*, Paris, Odile Jacob, 1997.

BRUCE LINCOLN, “Conflict”, en: MARK C. TAYLOR (ed), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago University Press 1992, 55-69.

CHAUVET, L.M., “El sacrificio y la ética”, en NEUSCH. M. (ed), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, 296-301.

Conferencia de Iglesias Europeas y Consejo de Conferencias Episcopales de Europa, Documento final de la Asamblea Eucuménica Europea “Paz y Justicia”, Basilea, 1989.

CRÉPON, P., *Les religions et la guerre*, Paris, Albin Michel, 1991.

DAVIS, N., *Sacrificios humanos*, Barcelona, Grijalbo, 1983.

EHRENREICH, B., *Le sacré de la guerre*, Paris, Calman-Lévy, 1999.

GARAUDY, R., *Vers une guerre de religion?*, Paris, Desclée, 1995.

GESCHÉ, A., “Christianisme: un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible”, en: *L'être humain au regard des religions*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1999, 81-102.

GIRARD, R., *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

JOBLIN, J., *La Iglesia y la guerra*, Barcelona, Herder, 1990.

KEHRER, G., "Konflikt", en H. CANCIK, B. GLADIGOW, K.-H. KOHL (eds.) *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart, Kohlhammer, 4 vols, 1988-1998, vol III,421-428.

MAÏLA, J., *Identité, violence et role du religieux*, "Transversalités" n. 64 (1997).

MARTÍN VELASCO, J., "Los peligros de la utilización política de la religión", en: *Fe i teología en la historia. Estudios en honor de Evangelista Vilanova*, Barcelona, 1996, 498-503.

MARTÍN VELASCO, J., "Religión y conflicto, religión y paz", en X. QUINZÁ, J.-J. ALEMANY (eds), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a A. Álvarez Bolado*, Madrid, U.P.C. 1999,161-180.

MENSCHING, G., *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, München, 1966.

MERLE, M., "Les chrétiens et les conflits armés", en: R. RÉMOND (ed), *Les grandes inventions du christianisme*, Paris, Bayard, 1999, 179- 200.

PARRINDER, G., "Peace", en: M. ELIADE (ed), *Encyclopedia of religion*, New York, MacMillan, vol 11, 221-224.

PIKAZA, X., *Dios y la violencia en el A. T.*, Madrid, 1990.

RÉMOND, R., "La laïcité", en: Id. (ed), *Les grandes inventions du christianisme*, Paris, Bayard, 1999, 97- 116.