

MONOTEÍSMO Y VIOLENCIA

Las religiones monoteístas -judaica, cristiana e islámica- parecen estar cargadas de una gran tensión. Por un lado, se hace hincapié en que estas religiones invitan al hombre a la paz y al amor y, con ello, prestan a la humanidad un servicio necesario y apremiante; pero, por otro, se les reprocha ser intolerantes y, con ello, provocar violencia. Ambas cosas parecen encajar: ¿no encontramos en las religiones monoteístas un potencial pacifista y un potencial de violencia? En este artículo se pretende aportar luz históricamente a esta ambivalencia y plasmar la tensa relación entre monoteísmo y violencia en los albores del cristianismo.

Monotheismus und Gewalt. Fragen an der Frühzeit des Christentums, Stimmen der Zeit 145 (2004) 521-531

Tendencias monoteístas en la antigüedad

La historia de la antigüedad tardía se halla impregnada de la propagación del monoteísmo judaico. En un proceso de siglos, el monoteísmo, en su versión cristiana, se impuso sobre las religiones antiguas. ¿Qué papel desempeñó en ello la violencia?

Hasta entrado el siglo IV, el cristianismo se expandió pacíficamente con éxito. Uno de los motivos de esta expansión radicaba en el monoteísmo. En la antigüedad, la religión disponía de muchos dioses y muchos cultos diferentes, mientras que los cristianos creían en un único Dios, el Dios de Israel. Pero, para comprender la historia de la religión de la antigüedad tardía, no es suficiente con una simple contraposición del politeísmo de la antigüedad y el monoteísmo judeo-cristiano. De hecho, hace ya tiempo que, en el campo de la investigación, se identifican tendencias en el mundo no cristiano que ya apuntan en la dirección del monoteísmo.

Retrocediendo en el tiempo, tales tendencias se dan en la filosofía. Desde que los primeros filósofos griegos en el siglo VII/VI a.C. se preguntaban por el "inicio" u "origen" (o en abstracto, el "principio") del mundo, la realidad en el pensamiento griego -como también ya el mito- fue considerada como una unidad. En la cuestión de si para explicar la diversidad de la realidad había que tomar uno o varios principios, los filósofos griegos (y, siguiendo sus pasos, los latinos) se decidieron mayoritariamente por la unidad, no por una pluralidad de principios del mundo. Los estoicos (la filosofía más influyente en el helenismo y la Roma de los césares) concibieron un estricto monismo. Y, como la filosofía y la teología no se hallaban separadas, esta metafísica se pudo también formular teológicamente: un principio, un Dios.

Este pensamiento unitario, con sus implicaciones teológicas, señaló el camino por el que el monoteísmo podía entrar en el mundo de la antigüedad con ayuda de la razón. Atenágoras en el s.II y Minucio Félix en el s.III seducían con la idea de que sólo un pequeño paso separaba el principio filosófico de unidad y la fe cristiana en un único Dios. Que esta propaganda podía funcionar, sobre todo entre las clases altas de la sociedad, nos lo muestra el teólogo sirio Taciano (segunda mitad del siglo II): "la atribución de todas las cosas a un *único* Señor" fue lo que le convenció del cristianismo

(*Oratio ad graecos* 29, 2).

En el Imperio Romano se esbozaron reforzadas tendencias monoteístas, no sólo en la alta sociedad, sino también en la religiosidad de la gente corriente. Por ello, hay que tener en cuenta dos fenómenos: el primero es la adoración a un “dios más elevado” (*Theos Hypsistos*), sobre todo en la segunda mitad del siglo II y en el III. Los seguidores pertenecían más bien a las capas sociales humildes de la población y se encontraban tanto en ciudades como en el campo. Las inscripciones son pruebas de un mundo altamente sincrético de dioses, y algunas muestran tendencias monoteístas o, mejor dicho, henoteístas o monolátricas. En una estela de mármol de Kula, en Lidia, años 256/57 d.C., un sacerdote del *Theos Hypsistos* es llamado “sacerdote del solo y único dios” y, a continuación, “sacerdote del santo y justo”, una de las divinidades que no es extraño que aparezca testimoniada en el Asia menor occidental (*Tituli Asiae Minoris* V/1,246).

El segundo es la adoración del sol como divinidad, que fue en aumento en amplios ámbitos de la población del Imperio Romano desde el siglo II d.C. El auténtico catalizador lo hallamos en la conexión de Mitrás (divinidad ampliamente difundida) con el dios del sol. Desde el siglo II, y con más fuerza desde el III, se aumentó la adoración al “dios sol invicto e invencible”, que llegó a ser el culto imperial bajo el emperador Aurelio (270-275).

En la praxis religiosa, el mundo antiguo estaba, en su última fase, marcado por una multiplicidad de divinidades. Desde el siglo II y III d.C. se advirtieron tendencias a la singularización de la representación de Dios, tanto en diferentes ámbitos (filosofía, religión, política), como en todas las clases sociales. Cuando Constantino I (306-337) se convirtió al cristianismo e identificó con ello al dios del sol con el Dios de los cristianos abrió una línea general en dirección al monoteísmo. Si ya los cristianos en tiempos preconstantinianos sacaron provecho del ambiente monoteísta, ahora incluso podían utilizarlo para su beneficio político.

Entra en juego la violencia. Hasta entonces, el cristianismo se había aprovechado de ello pacíficamente, tanto que, por así decirlo, el espíritu monoteísta de la época le echó una mano. A través del apoyo político del cristianismo por parte de Constantino, esta propagación obtuvo un fuerte impulso, pero también adquirió un nuevo acento: asociado al poder estatal, el cristianismo se consagró crecientemente con ayuda de la fuerza y la violencia.

Violencia y no violencia

Esta presentación suena como si la conversión de Constantino fuera de nuevo una vez más el pecado original de la historia de la Iglesia. Corrompidos por el poder y la influencia, los eclesiásticos habrían echado mano de la violencia para realizar sus expectativas. En no pocos casos esto puede haber sido así. Pero tal afirmación sin matices culpa del problema a las deficiencias humanas, como si no tuviera nada que ver con la convicción cristiana como tal. Para aclarar el proceso por el que un movimiento religioso se convierte en una amenaza de los que le son ajenos, hay que preguntarse por una posible profunda ambivalencia en el propio seno del cristianismo. ¿Cómo se pasa de ser una religión perseguida a una religión perseguidora? ¿Cómo llegaron los seguidores de la religión del amor a establecer nuevas formas de violencia e intolerancia religiosa? ¿Fue quizás el cristianismo percibido, ya antes de la conversión

de Constantino, como una amenaza por parte de algunos contemporáneos?

Así como no basta con remitirse a la conversión de Constantino para explicar la violencia empleada por los cristianos, tampoco basta con remitirse a la no violencia de Jesús para dejar sin valor el reproche de que el credo monoteísta sea irremediabilmente intolerante y violento. La renuncia a la violencia es característica en la vida y en la predicación de Jesús. La iglesia primitiva no traicionó inmediatamente esta norma, sino que formuló una ética de la paz que, en última instancia, expresaba sus reservas contra el servicio militar. Sin embargo, también existen textos cristianos antiguos que utilizan otro lenguaje, con contenidos violentos, y la historia nos da ejemplos de la frecuencia con que la praxis cristiana se ha quedado por detrás de sus propias reivindicaciones. En contra de su propia tradición hubo muchos eclesiásticos sin escrúpulos dispuestos a utilizar la violencia. Con esto no sólo me refiero a los pogromos violentos contra los cultos antiguos, la destrucción de santuarios e imágenes de dioses, sino a las relaciones entre los mismos cristianos. Mucho más a menudo y mucho más violentamente que contra paganos o judíos, la agresividad cristiana en la antigüedad se dirigió contra los cismáticos y herejes.

Esta observación es válida no ya sólo en los tiempos postconstantinianos, en los que los grupos cristianos y las personas que eran considerados herejes debían contar, además de con las sanciones eclesiales, con las medidas sancionadoras del estado, sino que, ya en la época preconstantiniana, las iglesias cristianas ofrecían una imagen totalmente contraria a la de disposición pacificadora. Los conflictos y las luchas forman, desde sus inicios, parte de la historia del cristianismo. Y esto sería una banalidad si no fuese porque tiene que ver con la confesión monoteísta: si es que sólo hay *un* Dios (y sólo *un* Salvador, Jesús), entonces la verdad sólo puede ser *una*. Así lo vieron todos los teólogos de la Iglesia antigua. En esta situación, una discusión sobre la verdad no gana sólo en dinamismo, sino también en dureza.

Por ello, un aspecto de la problemática de la violencia se formularía así: el convencimiento eclesial antiguo de *un* Dios y *una* verdad para *todos* los hombres iba acompañado de determinadas representaciones de unidad y universalidad. La cuestión de la relación entre monoteísmo y violencia nos conduce a la relación entre unidad y diversidad.

Dificultades cristianas ante la pluralidad religiosa

Los cristianos tuvieron dificultades ante la diversidad en asuntos religiosos. Un ejemplo clarificador nos lo muestra Tertuliano, quien vivió en Cartago, en el Norte de África, estaba casado con una cristiana y se convirtió al cristianismo antes del año 197. De su proceso de conversión no sabemos más, pero a partir de sus escritos conocemos su actitud religiosa. Tertuliano entendió la conversión al cristianismo como un rechazo radical de todos los actos religiosos y cúlticos del mundo antiguo. Según la exigencia de alguien como Tertuliano, el ser cristiano se entendía como la antítesis radical del entorno religioso y cultural, sin diferenciaciones, sin compromisos. Esta era la mentalidad del converso: no contaba nada más, sólo la novedad inesperada que se vivenciaba como la fe cristiana.

La conversión significaba, según los estrictos postulados de la iglesia antigua, distanciarse lo más claramente posible del entorno religioso, cultural y social, relativizando, cuestionando o rechazando sus valores y exigencias. Su mentalidad estaba determinada, en primera instancia, por la frontera religiosa, aún cuando esto

mantuvo una profunda ambivalencia, porque los cristianos no podían despojarse tan fácilmente del tiempo y la cultura en la que habían crecido y en la que continuaban viviendo y pensando. La pretensión de la propia verdad se estableció contra todos los demás, contra aquellos que anteriormente habían sido los suyos.

También Agustín ofrece un ejemplo clarificador. Poco después de su conversión en Milán en el año 386, se expresaba de la siguiente manera en la búsqueda de la verdad: igual que el ojo humano percibe el aura de la luz de manera diferente, así no se alcanza de una única manera la sabiduría ni se reconoce a Dios únicamente en función de las propias capacidades (*Soliloquia* I 23). Esto corresponde a la comprensión filosófica antigua de la búsqueda de la verdad, que es defendida con ahínco por los contemporáneos no cristianos en contra de la demanda cristiana de ser la única poseedora de la verdad por medio de la revelación. En este sentido, el filósofo Máximo de Madaura escribió en el año 390 a Agustín que había “repartidas por todo el universo unas fuerzas” del Dios más elevado “a las que llamamos con muchas definiciones, porque sus nombres verdaderos no los conocemos” (Agustín, *Epístula* 16,1). De manera parecida hablaba el joven Agustín, cuando era un cristiano platónico. Sin embargo, cuando al final de su vida, en la que había llegado a ser un obispo y político eclesiástico muy influyente en el Norte de África, repasó todos sus escritos, corrigió dicha opinión: “La afirmación ‘A la sabiduría no sólo conduce un único camino’, no es correcta. Como si hubiera otro camino que no fuera Cristo, quien dijo: ‘Yo soy el camino’ (Jn 14,6)” (*Retractaciones* I 4,3).

Sólo *un* camino -es el convencimiento al que llegó Agustín a lo largo de su vida. Se requiere un esfuerzo teológico considerable para delimitar una posición como ésta contra la intolerancia y la violencia. Como es sabido, no fue este el caso de Agustín, quien finalmente justificó el uso de la violencia del estado contra los herejes después de una oposición inicial.

Una segunda dificultad de los cristianos ante la pluralidad religiosa tuvo que ver con la imagen que la iglesia antigua tenía de sí misma y de su historia. El cristianismo primitivo tenía una imagen muy diferenciada. Y esto sirve para todos los ámbitos: en las estructuras eclesiásticas, en la liturgia, en la teología. Tal diversidad se consideró -con pocas excepciones- como una merma de la unidad. A partir de ahí, se cayó en el reduccionismo: la verdad es igual a la unidad, y al contrario, la diversidad es igual al error. Ya en los Hechos de los apóstoles se modela la presentación de un origen homogéneo (la comunidad primitiva de Jerusalén), de la que parte una corriente unitaria de la tradición. Esta imagen histórica es una ficción con un riesgo enorme. La Iglesia antigua fue incapaz de aceptar dentro de su marco interno la diversidad -que siempre existió. Ahora bien, la imagen uniformista de la Iglesia antigua acerca de su propio origen e historia no fue una consecuencia inmediata de su fe monoteísta. Sin embargo, bloqueó el pensamiento y la fuerza imaginativa de los miembros de la iglesia y quizás así colaboró en facilitar el uso de la violencia. Sólo después de la Ilustración la teología y la iglesia han aprendido poco a poco a pensar de otra manera. Pero el problema no está todavía liquidado.

Pluralidad versus Universalidad

La dificultad cristiana ante la pluralidad religiosa no fue únicamente relevante dentro de la iglesia y para la teología, sino que también tuvo una dimensión política y social. El mundo antiguo era mayoritariamente pluralista. En el gigantesco Imperio Romano

convivían incontables pueblos con sus correspondientes idiomas, culturas y tradiciones. También la religiosidad de esta ecumene (en sentido antiguo) se caracterizaba por su diversidad de costumbres y cultos, que se mezclaban y entrelazaban en un extraordinario clima favorable al sincretismo.

Esta situación cambió profundamente en los primeros tiempos del imperio. La religión pasó a ser objeto de libre decisión. Surgió una competencia entre los grupos religiosos, antes desconocida, y que llevaba a conflictos nuevos, es decir, condicionados por la religión. En este mundo se introdujo el cristianismo como nueva agrupación religiosa. Era una oferta más de pensamiento en el mercado de la esperanza de liberación y las promesas de salvación. Los cristianos actuaron además de forma inusualmente agresiva con su ímpetu misionero y con la enorme significación que, a falta de otras señas de identidad, otorgaban a la confesión religiosa.

Este es, a grandes rasgos, el trasfondo de un debate literario entre el filósofo Celso y el teólogo Orígenes en el siglo II y III, altamente revelador de la tensión entre pluralidad y universalidad. Ambos adversarios debatieron sobre la compatibilidad de las diferencias nacionales con el universalismo cristiano. Su discusión no giraba en torno al monoteísmo como tal, sino sobre la pretensión universalista de la fe monoteísta y sus posibles consecuencias para la guerra y la paz.

En una diatriba contra el cristianismo del año 178, titulada “La palabra verdadera”, Celso criticó el monoteísmo cristiano. Discutía en él si sería posible superar las características específicas de cada nación. “Ah”, suspiraba (Orígenes, *Contra Celsum* VIII 72), “¡ojalá fuera posible, que los griegos y los bárbaros que viven hasta las fronteras de (el mundo completo según la visión de la antigüedad) Asia, Europa y Libia (es decir, África), se pusieran de acuerdo en cumplir la misma y única ley!”. Dado que esto no era realista, sólo era políticamente sensato un concepto politeísta de divinidad. Ahora bien, poner a un solo dios en contraposición a todos los otros dioses sería el equivalente a una sublevación. De ahí que el monoteísmo cristiano tan sólo puede actuar en la vida política y social de forma destructiva. La negativa de los cristianos a adorar a otros dioses que no fuesen su Dios y a seguir los usos ligados a los antiguos dioses, lo denominó Celso como “el grito de revuelta de gente que se quiere aislar y separar del resto de los humanos” (ib. VIII 2). Contra el universalismo cristiano, Celso esgrimió argumentos políticos con diferencias de tipo nacional y social. Ya el realizar una reivindicación como ésta es una sublevación, y no tan sólo abstracta, en la esfera metafísica de los dioses, sino real en el estado y la sociedad. Celso unía el monoteísmo cristiano con el orden político y social del Imperio Romano y diagnosticaba un elevado potencial de peligro. Por primera vez se asocia por principio el monoteísmo cristiano con la intolerancia y la violencia.

Orígenes, en la réplica “Contra Celso”, publicada 70 años después, se mostraba convencido de que Dios, es decir, el Logos divino (Cristo) tiene el poder, en el transcurso del tiempo, de superar las características propias de cada nación y de llevar a todas las almas bajo una ley: “un día el Logos dominará el ser espiritual común y transformará toda alma en su plenitud, haciendo que, en cuanto alguien quiera hacer uso de su libertad, elija lo que el Logos quiera, y permanezca en lo elegido... Porque el Logos y su poder salvador son más fuertes que todo el mal de las almas. Este poder salvador lo dirige a cada cual según la voluntad de Dios, y el final del proceso es la exterminación del Mal” (ib. VIII 72).

Teológicamente hablando, aquí se trata de la apocatástasis, es decir, la supresión escatológica de las diferencias entre los hombres en la unión de todos con Dios,

formulada en el marco de la concepción platónica del mundo. Esta idea de Orígenes se nutre de una gran sensibilidad por el reparto desigual que hay en el mundo de las oportunidades en la vida y del convencimiento de que la fe y la esperanza, en sentido cristiano, llevan a la superación de esta desigualdad e injusticia. Políticamente se trata de la cuestión de si es posible unir muchos pueblos (e individuos) diferentes bajo el Dios cristiano. Dado que Orígenes vio claro que en la época en que vivía, la primera mitad del siglo III, su discurso no podía ser ajeno a todo esto, trasladó la realización definitiva de esta posibilidad al final de la historia: “Quizás algo así sea de hecho imposible para los hombres que todavía se encuentran en su cuerpo, pero no para aquellos que se han liberado de él” (ib.).

La unión escatológica de los pueblos bajo un señor divino de hecho ya se había preparado con la unión de los pueblos bajo un señor terrenal, el señor romano, y en concreto bajo el emperador Augusto (ib. II 30). Una tal descripción del significado del Imperio Romano no era específicamente cristiana, sino que se encontraba también en la parte no cristiana, como en el discurso que pronunció en Roma Aelius Arístides sobre el año 155 d.C.: al igual que Zeus, como único señor, estableció el orden, así lo hará también Roma como única dominante (*Oratio* 26,103). Además, este pensamiento tomó para los cristianos un nuevo colorido: la dominación total de los romanos en los países mediterráneos, que se presentaba con pretensión universal, desempeñó un papel providencial para la expansión del cristianismo. La paz política (*Pax Romana*) llevada a cabo por Augusto, fue la condición previa para la expansión de la religión pacífica del cristianismo. Orígenes interpretaba así este momento histórico: “cuando entonces apareció el Salvador y Señor y coincidiendo con su venida se convirtió Augusto en el primero de los romanos que fue señor de las nacionalidades, desapareció el mandato de la diversidad plural y la paz alcanzó a toda la Tierra” (*Demonstratio evangelica* VII 2,22).

En oposición a Celso, Orígenes interpretó el progreso histórico de la siguiente manera: el universalismo monoteísta del cristianismo no generaba violencia, sino que contribuía a la superación de la violencia.

Pasado y futuro del monoteísmo

La teología de Orígenes muestra que la idea monoteísta de dios no se basa en principio en la intolerancia ni comporta inevitablemente violencia, pero el cristianismo tiene una gran parte de su historia en su contra. A la vista de este pasado, ¿tiene todavía futuro? Si no se quiere caer en los extremos ideológicos de un ímpetu tanto anticristiano como antirreligioso, o en una apologética cristiana barata, el debate debe concentrarse en los problemas objetivos planteados por tal cuestión:

1. Las ideas de unidad y universalidad se unen fácilmente con las reivindicaciones de absoluto de sus portadores, no sólo en las religiones. La desconfianza momentánea en contra de las unificaciones y las absolutizaciones de cualquier tipo está totalmente justificada debido a las experiencias históricas del siglo XX, con pretensiones totalitarias más o menos monstruosas. Dicho con palabras antiguas: sólo se puede tratar de la unidad en la *pluralidad*, de unidad en *libertad*.

2. ¿No podríamos solucionar este triste problema renunciando a la diferencia entre verdadero y falso en las cuestiones religiosas? La cuestión la ha planteado en los

últimos tiempos el egiptólogo Jan Assmann. En el debate provocado por él, hay que averiguar, en su opinión, de qué se trata objetivamente cuando se habla de la “diferencia mosaica”. Los correspondientes textos bíblicos apuntan más bien no a una diferenciación formal entre un dios verdadero y muchos dioses falsos, sino a una diferenciación de contenido entre libertad y no libertad. El Dios de Israel aparece como el Dios verdadero, creador y protector de la libertad, la justicia y la solidaridad. Aquello que se debate con la “diferencia mosaica”, no es sencillamente el número de dioses, sino las implicaciones éticas del monoteísmo y la libertad del ser humano. Por ello las religiones monoteístas no deben contentarse con defender sus convicciones, sino que tienen la tarea de transferir su concepto de Dios y de religión a la correspondiente praxis.

3. Las religiones monoteístas no tuvieron ningún problema con la apologética, sino más bien con la praxis. Quizás ayude aquí una posterior diferenciación propuesta por Eckhard Nordhofen entre un monoteísmo privativo y otro usurpatorio. En el monoteísmo usurpatorio, una facción usurpa a Dios para sus intereses. Esta fue la variante más extendida del monoteísmo, desde los piadosos poseedores de Dios –también en la jerarquía eclesiástica–, hasta el “Dios lo quiere” de los estandartes de los cruzados y el “Dios con nosotros” de las hebillas de los cinturones alemanes. Por el contrario, en el monoteísmo privativo Dios es una magnitud incalculable, irrepresentable, una realidad que no es concebible por ninguno de los habituales predicados de Dios, pero con cuya presencia siempre hay que contar (Ex 3,14). Un Dios como éste no puede convertirse en instrumento de la propia voluntad. Cuanto más universal es, más significativamente se contraponen los intereses propios y los divinos, porque no puede haber por más tiempo ninguna apropiación exclusiva de Dios: “Si nos preguntamos por el futuro del monoteísmo, todo depende de la cuestión de si es posible una separación del monoteísmo privativo y del usurpatorio” (E. Nordhofen).

Tradujo y condensó: ANNA RUBIO