

¿Religiones del amor? Reflexiones sobre religión y violencia en las grandes religiones monoteístas*

Bernhard Uhde

Universidad de Friburgo, Alemania

Las grandes religiones monoteístas –Judaísmo, Cristianismo e Islam– coinciden en anunciar el amor de Dios a los hombres, y reclaman el amor de los hombres a Dios y al prójimo. Sin embargo, una breve mirada a la praxis de estas religiones hace dudar de si este amor no es una mera afirmación, mientras que en la historia y en el presente se impusieron y se imponen las pretensiones exclusivas de verdad mediante el ejercicio de la violencia en contra de los adeptos de la propia religión (“internamente”) y, en especial, en contra de los seguidores de otras religiones (“externamente”) para así alcanzar el poder político. Ahora bien, hay que distinguir entre el justo poder soberano de Dios y la violencia lesiva, además de que el poder soberano de Dios, al igual que el concepto de Dios, no es el mismo en las tres grandes religiones monoteístas. En el Judaísmo domina Dios con amor y como rey; en el Cristianismo, con amor y como servidor; en el Islam, con amor y majestad. Aunque siempre el poder soberano es exclusivo de Dios y nunca se desea la violencia lesiva entre los hombres. Solo así el poder es constitutivo de la naturaleza interna de la religión, mas no de la relación entre las religiones o de las religiones con el mundo: “No hay coacción en la religión”.

*

“Religions of Love? Reflections on Religion and Violence in the Great Monotheistic Religions”. The great monotheistic religions –Judaism, Christianity, and Islam– agree in announcing God’s love for men, while demanding men’s love for God and for their neighbors. However, a brief look at these religions’ praxis leads to doubt whether this love is not a mere statement, while in history and at present were and are still imposed exclusive truth claims exercising violence against the adepts of the own religion (“internally”) and, in especial, against the followers of other religions (“externally”) in order to attain political power. Now, a distinction between the just sovereign power of God and detrimental violence should be made, asides from the fact that God’s sovereign power and God’s concept is not the same in the three great monotheistic religions. In Judaism God governs with love and as king, in Christianity with love and as servant, in Islam with love and majesty. Nevertheless, sovereign power is exclusive of God and detrimental violence is never desired among men. Only thus is power constitutive of religion’s inner nature, but not of the relation between religions or of religions with the world: “There is no coercion in religion”.

En el cuarto domingo de Adviento, el 21 de Diciembre de 1511, el dominico Fray Antón de Montesinos, en acuerdo con los monjes dominicos de la Isla Española, leyó allí mismo un sermón en el que, entre otras cosas, incrimina de manera muy aguda a los “descubridores” cristianos por su praxis: “todos estáis en pecado mortal y en él vivís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quién los doctrine y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis salvar más que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo”¹. Al acusar de violencia a los cristianos, Montesinos hace uso de una comparación común durante siglos, que relaciona a los “moros o turcos”, esto es, a los musulmanes, con el ejercicio de la violencia.

Siglos más tarde, el 15 de Octubre de 1995, la Asociación Alemana de la Bolsa de Libreros le otorgó el “Premio de la Paz de los Libreros Alemanes” de 1995 a Annemarie Schimmel. En el diploma correspondiente se

* Versión revisada de una conferencia dictada en el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú el 4 de Octubre de 2004. La primera versión ha sido publicada con el título “Kein Zwang in der Religion (Koran 2, 256). Zum Problem von Gewaltpotential und Gewalt in den ‘monotheistischen’ Weltreligionen”, en: *Jahrbuch für Religionsphilosophie 2*, Frankfurt: Klostermann, 2003, pp. 69-89.

¹ Cita siguiendo a Gutiérrez, G., *Dios o el oro de las Indias*, Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas/CEP, 1990, p. 29ss. Cf. de las Casas, Bartolomé, *Werkauswahl*, edición de Mariano Delgado, Paderborn/Munich/Viena/Zurich: Schöningh, 1995, tomo 2, p. 221ss. (“Der Aufstand der Dominikaner und seine Folgen (1510-1514)”).

dice lo siguiente: “La obra de su vida ha estado dedicada al conocimiento y la comprensión del Islam, de su vida interior y la cultura generada mediante su encuentro con el Occidente. Su pensamiento indaga aquella posibilidad de síntesis del Islam y la Modernidad, que hoy en día es decisiva para la paz entre los pueblos y que busca la diferenciación de los valores desde el interior del Islam mismo. En medio de terribles señales de fanatismo religioso, la Bolsa de Libreros entiende la distinción otorgada a Annemarie Schimmel como un signo de tolerancia, poesía y cultura del pensamiento, que toma en cuenta las formas de ser del otro”².

Y, por su parte, en su hermoso discurso de agradecimiento, Annemarie Schimmel, dirigiéndose al mundo islámico, dijo estas significativas palabras: “En una cultura cuyo saludo tradicional es *salam*, ‘paz’, como el hebreo *shalom*, tiene lugar un horrible estrechamiento y endurecimiento de posiciones dogmáticas y legalistas. Si en un comienzo se podía creer que se trataba de intentos de protegerse contra la creciente influencia de Occidente para, de esta manera, asegurarse de seguir lo más fielmente posible el camino trazado por el profeta Mahoma, ahora la situación es diferente. Estamos ante una expresión de puro poder político, de ideologías que se sirven del Islam como lema y que apenas tienen algo en común con sus fundamentos religiosos. Sea como fuere, yo no he encontrado nada en el Corán ni en la tradición que ordene o siquiera permita el terrorismo o la toma de rehenes... Muchos de los fundamentalistas radicales parecen olvidar que el Corán exhorta ‘la ikraha fi’d-din’: ‘No hay coacción en la fe...’”³.

Esto ocurrió en 1995. En el mismo lugar, el 2001, se le otorgó el “Premio de la Paz” a Jürgen Habermas. Su discurso con ocasión de esta ceremonia lo inició con las palabras siguientes: “Si la oprimente actualidad del presente nos quita el tema de las manos...”⁴. Habermas habla pocos días después de los atentados terroristas del 11 de Septiembre del 2001, atentados que, para algunos, se han convertido en ocasión para reflexionar sobre la relación entre religión y violencia⁵. Y él mismo hace

² “Urkunde zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1995”, en: Börsenverein des Deutschen Buchhandels (ed.), *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1995*, Frankfurt: Börsenverein, 1995, p. 5.

³ *Ibid.*, p. 43.

⁴ Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Frankfurt: Suhrkamp, 2001, p. 9.

⁵ Casi se podría hablar –trágicamente– de un “tema de moda” que, provocado por los atentados, está a la búsqueda de público; cf. Khoury, Adel Theodor *et al.* (eds.), *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen*, Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 2003, pp. 9, 99. Sin

alusión a que los fieles en una sociedad pluralista y postsecular deben entender que viven al lado de otras religiones, de la autoridad de las ciencias del saber mundano, así como de las premisas del Estado constitucional basadas en una moral profana: “sin este impulso reflexivo, los monoteísmos despliegan un potencial destructivo en las sociedades que han sido modernizadas sin miramientos”⁶. Y solo si los ciudadanos, creyentes o no creyentes, ante la realidad del pluralismo cultural, “y conscientes de la propia falibilidad”, “aprenden a vivir sin violencia, conocerán lo que en una sociedad postsecular significan las instancias seculares decisorias que se han establecido en la constitución”⁷. Pero, ¿qué significa “sin violencia”? ¿Qué es esta violencia que no debe venir de los creyentes y, por ende, de las religiones? ¿Acaso cuando menos las grandes religiones monoteístas no están asociadas con la violencia “en la medida en que –sigue Habermas– muestran rasgos totalitarios en sus normas basadas en la pretensión de absolutez y universalidad y, por tanto, son enemigas de todo pluralismo, incluso de aquel de la época de la globalización”⁸?

¿Son, entonces, los potenciales de paz y de violencia en y bajo las religiones iguales entre sí? ¿Es la azora del Corán arriba citada, por decirlo así, solo un aspecto de la cuestión, uno que contrasta con otra fuerza inmanente a las religiones y que hasta quizás es constitutiva de la forma institucionalizada de la religión⁹, de manera que la cita “no hay

embargo, gracias ante todo a los meritorios trabajos de Hans Küng (especialmente, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, Darmstadt: Wiss. Buchges, 1998), hace ya tiempo que la cuestión forma parte del discurso público.

⁶ Habermas, Jürgen, o.c., p. 14. Al respecto cf. Metz, Johann Baptist, “Monotheismus und Demokratie. Religion und Politik an den Grenzen der Moderne”, en: *Religionen Unterwegs*, 3 (1996), p. 16ss.

⁷ Habermas, Jürgen, o.c., p. 14ss.

⁸ Uhde, Bernhard, “Fiat mihi secundum verbum tuum. Die Zurücknahme des menschlichen Willens als ein Prinzip der Weltreligionen. Ein religionswissenschaftlicher Entwurf”, en: *Jahrbuch für Religionsphilosophie 1*, Frankfurt: Klostermann, 2002, p. 91ss.

216 ⁹ Al respecto, véanse los estudios de René Girard, en especial: Girard, René, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt: Fischer-Taschenbuch, 1994. Además cf. Dierken, Jörg, “Gott und Gewalt. Ethisch-religiöse Aspekte eines zentralen Phänomens von Vergesellschaftung”, en: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 83 (1999), p. 277ss. Véase también Lohfink, Norbert, “Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft”, en: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 2 (1987), p. 106ss., especialmente p. 113, así como Rütterswörden, Udo, “Das Ende der Gewalt. Zu René Girards Buch”, en: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 2 (1987), p. 247ss.

coacción en la religión” expresa una autoidealización, mas no la verdad y la realidad de la religión?

¿Y qué significa “violencia”¹⁰? Desde antiguo se distingue entre (1) aquella violencia que aparece como “dominio”, como autorización para el ejercicio del poder y el dominio, y como la capacidad de dominar (*potestas*) y (2) aquella violencia que se impone con “coacción” (*vis*) en contra de la voluntad de otros o que obtiene esta imposición hiriendo con “violencia” (*violentia*)¹¹. Pero, en todos los casos, la violencia se basa en la imposición de la voluntad, en cuanto la posibilidad de esta imposición que se basa en un acto de la voluntad, es hecha realidad mediante el poder¹². Ahora bien, si entendemos *el recogimiento de la voluntad humana* como un principio de las grandes religiones¹³, entonces no queda ningún obstáculo para la imposición de la voluntad poderosa y soberana (1), aquella voluntad de salvación, que constituye la primera manifestación del principio específico de una religión monoteísta. Esto concierne, en cada caso, a los fieles de una religión en la medida en que ellos conciben su praxis religiosa como la atención que se le presta a la soberanía de este principio de todas las cosas¹⁴. Por consiguiente, la imposición de una voluntad contra otra voluntad (2) mediante la coacción y la violencia tiene como consecuencia el conflicto y la lesión, mientras que, en el ámbito de las religiones, no es raro que se considere, de una parte, como conocimiento al recogimiento de la propia voluntad ante la voluntad soberana y amenazante del principio de todas las cosas, pero, de otra, como obediencia y servicio al apoyo de esta voluntad del principio en contra de la voluntad de otros.

¹⁰ Sigue siendo fundamental el estudio de Walter Benjamin: “Zur Kritik der Gewalt”, en: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 47 (1920-1921), p. 809ss.; reeditado en: Benjamin, Walter, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990. Además, las recientes reflexiones de Theodor Ahrens: “Das Kreuz mit der Gewalt. Religiöse Dimensionen der Gewaltproblematik”, en: Collet, Giancarlo y Josef Estermann (eds.), *Religionen und Gewalt*, Münster/Hamburgo/Londres: LIT, 2002, p. 8ss., especialmente p. 11ss.

¹¹ Cf. *Lexikon der Theologie und Kirche*, IV (1995), Col. 611, s.v. Gewalt, III, así como Rütterswörden, Udo, o.c., p. 247ss.

¹² Cf. Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tubinga: Mohr, 1972, p. 122ss. (“Die Typen der Herrschaft”). Al respecto, véase: Popitz, Heinrich, *Phänomene der Macht*, Tubinga: Mohr, 1986.

¹³ Cf. Uhde, Bernhard, o.c., p. 87ss.

¹⁴ Al respecto, véase: Uhde, Bernhard, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion* (trabajo inédito de habilitación, Friburgo de Brisgovia, 1982), p. 8, 50ss.

Precisamente, aquí radica el peligro de la ideologización de la religión o de la manipulación de la religión. Hay que investigar, entonces, si el poder soberano del principio en cada una de las grandes religiones (1) es constitutivo de una relación con una violencia coactiva y lesiva religiosamente fundada (2), dentro y fuera de cada gran religión, o si esta relación solo se establece mediante la manipulación humana de la religión. Por eso, hay que considerar si el potencial de violencia de las grandes religiones monoteístas se extiende a todas las formas de poder, independientemente de cualquier constatación histórica que le atribuya a todas las religiones un parentesco con todas las formas de violencia¹⁵. Las siguientes reflexiones se refieren a las religiones con una pretensión de absolutez y universalidad¹⁶, de cuyos principios, distintos en cada caso, se siguen diferentes formas de relación con el poder y la violencia. Y en la parte final, se examinará si se puede reconocer una estructura común de “religión y poder/violencia”¹⁷.

Judaísmo: “Yo soy el Señor, vuestro Dios”

El principio del Judaísmo es el Dios-Uno: “Él nuestro Dios, Él Único”¹⁸. Él ha hecho escuchar su nombre como presente puro, y de ese

¹⁵ Al respecto, véase: Estermann, J., “Religion und Gewalt. Dialektik von Globalisierung und Fundamentalisierung”, en: Collet, Giancarlo y Josef Estermann (eds.), *o.c.*, p. 156.

¹⁶ Al respecto, véase: Uhde, Bernhard, “Fiat mihi secundum verbum tuum. Die Zurücknahme des menschlichen Willens als ein Prinzip der Weltreligionen. Ein religionswissenschaftlicher Entwurf”, p. 89, n. 12; además, véanse las observaciones breves pero iluminadoras de Hans Küng en: Küng, H., *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, Munich: Piper, 1984, p. 20ss.; véase también Neuhaus, G., “Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch. Überlegungen zu einer nachkonziliaren Theologie der Religionen”, en: Geerlings, W. y M. Seckler (eds.), *Kirche sein: nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. Festschrift für Hermann Josef Pottmeyer*, Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1994, p. 273ss.

¹⁷ Estas reflexiones no pretenden ni pueden alcanzar la categoría de una pintura acabada, ni siquiera el de un estudio; son más bien semejantes a un esbozo que, a menudo, son más importantes para el dibujante que para el espectador.

¹⁸ Dt 6,4. Al respecto y sobre lo que sigue a continuación cf. Uhde, Bernhard, “ER unser Gott. ER Einer’. Überlegungen zum Prinzip des Judentums”, en: Biemer, G. *et al.*, *Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Eine neue Verhältnisbesinnung zwischen Christen und Juden*, Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1984, p. 266ss.

modo está presente en la Tora, la creación y la historia. Toda historia es “un obrar de Dios a través de los hombres”¹⁹, ya que Él ha hecho manifiesta su voluntad mediante su instrucción, la Tora, como fundamento de su soberanía²⁰, de la que Israel jamás podrá escapar. Y para siempre está establecido: Dios no renunciará ni cederá jamás su reinado como Señor de todos los poderes que se expresa en el término relacional “rey”²¹. Esto no solo resulta de su eterno presente que hace imposible que un cambio semejante se haga realidad, sino también –y en contra de todas las reflexiones, casi deísticas, de los hombres– de las palabras del Eterno mismo: “Así dice el rey de Israel y su redentor, el Señor Sebaot: ‘Yo soy el primero y el último, fuera de mí no hay ningún Dios’”²².

El Eterno fue y será siempre Señor: con el poder de su divinidad gobierna para el bien de Israel y del mundo, negándole a Israel la posibilidad de mezclarse con los pueblos. También las alianzas de Dios con Israel²³ son equivalentes a declaraciones de soberanía, pues la obligación antecede siempre a la promesa, y el asentimiento de los que están comprometidos no solo es provocado por la promesa de retribución, sino también por la amenaza de castigo mediante un poder lesivo en el caso de que no se cumpla el deber. Por eso es Dios el único Señor de todos los poderes, él es el único que también sabe sujetar su poder. Esto lo entiende el hombre como “arrepentimiento de Dios” en contraste con la “venganza de Dios”. En Dios, no obstante, no hay arrepentimiento ni venganza²⁴, puesto que

¹⁹ Buber, M., *Schriften zur Bibel*, Munich: Kösel, 1964, p. 1033.

²⁰ Cf. Sifre sobre Lv 18,2, 85d: “Habla a los israelitas y diles: ‘Yo, el Señor, soy vuestro Dios’ (Lv 18,2). R. Schimon ben Jochai habló: ‘Esto es lo que Dios dijo: ‘Yo soy el Señor, vuestro Dios’ (Ex 20,1) ¿No soy el Señor cuya soberanía vosotros habéis aceptado en Egipto?’ Los israelitas respondieron: ¡Así es! (Y Dios continuó:) Así como vosotros habéis aceptado mi reino, aceptad (ahora) mis órdenes: ‘No habéis de tener ningún dios extraño ante mí’. Esto es lo que aquí se dice: ‘Yo, el Señor, soy vuestro Dios’ (Lv 18,2)”.

²¹ Cf. Levinson, Pnina Navé, *Einführung in die rabbinische Theologie*, Darmstadt: Wiss. Buchges, 1993, p. 46ss.

²² Is 44, 6. Cf. Ex 15,18-19 (Canto de Moisés: “El Señor será Rey por siempre jamás”), además, Sal 93,1ss. y otros.

²³ Al respecto véase Uhde, Bernhard, “Zum Verständnis von Bund (berith) im rabbinischen Judentum”, en: Biemer, G. et al., *Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen Juden*, Düsseldorf: Patmos, 1981, p. 248ss.

²⁴ Cf. Midr Koh 8,4 (39b): “... Así hablaron los israelitas ante Dios: Ved, Tú has escrito en tu Tora: No te vengarás ni guardarás rencor” (Lv 19,18) “¡Y Tú te vengas y guardas rencor! Y él les respondió: Yo no guardo (rencor), como se dice: ‘No se querrela eterna-

nunca se da el abuso del poder, abuso que, sin embargo, constituye entre los hombres²⁵ una falta grave, incluso para el rey, cuyo poder no es propio, sino transferido²⁶.

Y Dios no está a disposición: su poder y violencia, que surge de su voluntad, poder y sabiduría²⁷, es un poder originariamente suyo y no transferible, sea que se le encuentre como un poder soberano o como una violencia impositiva. Dios solo tiene el monopolio del poder y la violencia, que solo pueden ser aplicados conforme a su voluntad concreta: las Escrituras describen, a manera de enseñanza, cómo los más ancianos de Israel, después de sufrir la primera derrota en la guerra con los filisteos, la forma más extrema de violencia lesiva, llevan el Arca de la Alianza al campamento, para volver una vez más “con Dios” a la batalla, lo cual tiene como resultado una segunda y asoladora derrota y la pérdida del Arca de la Alianza²⁸: “las guerras divinas son justamente las guerras de Dios a favor de la salvación de los perseguidos, mas no guerras de los que llevan a cabo la persecución y que han sido legitimadas con el recurso a la religión”²⁹.

Por ello, no es lícito que proceda violencia alguna de Israel, salvo que sea expresamente legitimada por el Eterno. Solo en su nombre, casi como instrumento, puede Israel o un israelita servirse de la violencia³⁰,

mente ni para siempre guarda rencor” (Sal 103,9); pero ante los pueblos del mundo dijo: “Se venga el Señor de sus adversarios, guarda rencor a sus enemigos” (Nah 1,1ss.). “Él dijo: He escrito en mi Tora: ‘No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo’” (Lv 19,18); pero es lícito vengarse de los pueblos del mundo, como se ha dicho: “Haz que los hijos de Israel tomen venganza de los madianitas” (Num 31,2), para confirmar lo que está escrito: “Ya que la palabra regia es soberana” (Qoh 8,4). La “venganza del Señor” se realiza en los enemigos de Dios, pero siendo Israel un instrumento de esta realización no debe actuar mediante su propio poder.

²⁵ Comenzando con el fratricidio cometido por Caín (Gn 4).

²⁶ Cf. la historia de David con Urias, 2 Sam 11

²⁷ Cf. Mōreh Nebūkim I, p. 53; sobre la idea correspondiente en la Grecia antigua véase Uhde, B., “Das Werden Gottes. Zur ‘Theogonie’ des Hesiod”, en: *Theologie und Philosophie*, 55 (1980), p. 535ss.

²⁸ 1 Sam 4ss.; al respecto cf. Krochmalnik, D., “Religiöse Gewalt und Judentum” en: *Dialog der Religionen*, 6 (1996), p. 149ss, especialmente, p. 154ss.

²⁹ Krochmalnik, D., o.c., p. 154.

³⁰ Cf. Schab 88b: “Los oprimidos y que, a su vez, no son opresores, los que escuchan una injuria y no la replican, los que obran por amor [a Dios] y se alegran sobre el sufrimiento (los castigos), sobre ellos dicen las Escrituras: ‘Y sean todos los que te aman como sol que nace con todo su poder’” (Jue 5,31).

pero nunca en nombre propio, ni siquiera como defensa ante el mal, tal como nos enseña insistentemente la historia de Job³¹. Para que surja en Él la humildad, el justo padece sufrimientos apenas soportables, sobre los cuales Él no tiene por qué discutir, pues: “Él le respondió desde el seno de la tempestad”³²: “¿Querrá el censor discutir con el Omnipotente?”³³

Queda aun, como última pregunta sobre la aplicación de la violencia, la pregunta por la legítima defensa entre los hombres, en particular, la defensa violenta ante el ataque a los más débiles. Parece dudoso si se puede admitir la defensa legítima de uno mismo, pues el Rabino Abbahu (alrededor del año 300) ha dicho: “El hombre pertenece siempre a los perseguidos y no a los que persiguen; pues no hay ninguna entre las aves que haya sido más perseguida que las palomas y las jóvenes palomas; y, sin embargo, las Escrituras las consideran aptas para presentarse ante el altar”³⁴. Y no son pocas las veces en que las Escrituras alaban al que padece violencia e injusticia, y exigen que no se recurra a la venganza, hasta a la defensa ante el ataque³⁵. Por otro lado, la autodefensa es también un deber, el deber de mantenerse vivo para el Señor y el pueblo³⁶. Aquí, precisamente, reside la tensión entre el mandato a la autodefensa y la aceptación de la violencia. Siempre debe considerarse la voluntad del Eterno para poder decidir en cada caso. Esto se muestra especialmente cuando la amenaza de la propia vida es vinculada con la exigencia de negar a Dios. En este caso, debe escogerse el martirio³⁷.

Es muy difícil responder a la pregunta de si es lícito, se debe o se tiene que responder con violencia al ataque contra alguien más débil. ¿Acaso se sigue del mandamiento general del amor al prójimo?³⁸ ¿Y en el caso de la defensa legítima del más débil, debe el defensor, si es nece-

³¹ Sobre el problema del sufrimiento en el Judaísmo véase: Uhde, B., “Die Frage nach Gott und die Erfahrung des Leidens”, en: *Funkkolleg Religion 2*, Gütersloh: Mohn, 1985, p. 79ss. La bibliografía sobre este tema, en particular sobre la historia de los judíos, una historia increíblemente terrible e inmerecida por los judíos, es prácticamente ilimitada.

³² Job 38, 1.

³³ Job 40, 2.

³⁴ Baba Qamma 93a. Cf. n. 29.

³⁵ Cf. los pasajes del siervo sufriente de Dios en Is 53ss.

³⁶ Cf. BSanh 72a; Krochmalnik, D., o.c., p. 155.

³⁷ Cf. Krochmalnik, D., o.c., p. 159.

³⁸ Lev 19,18.

sario, poner en peligro su propia vida? Teniendo en cuenta la historia de Amalec³⁹ podemos tentar una solución de esta problemática tan discutida. Cuando Israel salió de Egipto, atacaron los amalecitos a “los rezagados que venían detrás de ti cuando ibas tú cansado y fatigado”. Entonces Israel es expresamente llamado a no olvidar esto jamás, hasta a vengarse⁴⁰. De aquí se puede concluir que la defensa de los más débiles, que Israel no pudo asumir en el desierto debido a su propia debilidad, es dictada como un mandamiento de Dios, mas no como una usurpación del poder divino. En el Salmo 82 se dice: “Juzgad a favor del débil y del huérfano, al humilde, al indigente haced justicia; al débil y al pobre libertad, de la mano de los impíos arrancadle”, pues Dios es el juez supremo.

Así pues, en primera y en última instancia, todo poder y violencia reside solo en Dios. Esto es así porque solo Él sabe no únicamente sujetar este poder⁴¹, sino también emplearlo amorosamente⁴². Su apacible amor a todos los hombres, al pueblo y a los pueblos, invita a la imitación, a la *Imitatio Dei*. Para Israel es este “Kiddusch Ha-Schem”, la “santificación del nombre (de Dios)”, un mandamiento fundamental⁴³. Se exige en Levítico 22, 31ss., donde se dice: “No profanéis mi santo nombre, para que yo sea santificado en medio de los hijos de Israel. Yo soy el Señor, el que os santifica”. Esta santificación consiste en la observancia de los mandamientos y, de ese modo, en la veneración del nombre del Eterno entre los pueblos. Pues el Eterno dice: “Guardad mis preceptos y mis normas. El hombre que los cumpla, por ellos vivirá”⁴⁴, y no morirá, como añade Maimónides⁴⁵.

El Dios poderoso es, en sus poderes, un Dios del amor, que llama a la imitación de su amor, no a la apropiación de su poder y su violencia.

³⁹ Dt 25, 17-19.

⁴⁰ Cf. Ex 2, 11ss.: Moisés golpea a los egipcios que anteriormente habían maltratado a un hebreo (más débil).

⁴¹ Cf. Ex 21, 23ss.; Lv 24, 19ss. Como es sabido, el *Ius talionis* adquiere su sentido en la limitación de la compensación justa dispuesta por Dios, del freno de la violencia compensadora.

⁴² Cf. TanchB § 1, 42a: “Rabi Simlai ha dicho: ¿Quieres saber que todas las sendas de Dios son amor (Sal 25,10)? Al comienzo de la Tora adorna a una novia (cf. 2,22); al final amor, pues sepulta a un muerto (cf. Dt 34,6); y en el medio visita a un enfermo (Gn 18,11)”.

⁴³ Cf. Krochmalnik, D., o.c., p. 15ss.

⁴⁴ Lev 18,5.

⁴⁵ Cf. Krochmalnik, D., o.c., p. 159.

Precisamente esto es lo que él rechaza con violencia de manera que haya paz entre los hombres. Y en cuanto al hombre mismo se espera que sea amable y modesto, compasivo y bueno. Así describe Maimónides a los hombres que santifican el nombre de Dios en la medida en que imitan a Dios mismo⁴⁶.

Cristianismo: “Sígueme”

El principio del Cristianismo es el Dios Uno y Trino, como lo formula el Concilio de Nicea (325 después de Cristo): “Creemos en un solo Dios... y en un Señor nuestro. Jesús Cristo Hijo de Dios... Dios de Dios... y en el Espíritu Santo”⁴⁷. Esta “Santa Trinidad”⁴⁸ caracteriza y distingue al Cristianismo respecto del Judaísmo y el Islam⁴⁹. En su obra *De Trinitate*, Agustín ha puesto en claro que “en las cuestiones que versan sobre la Trinidad y el conocimiento de Dios hay que considerar qué es el amor verdadero, o mejor, qué es el amor”⁵⁰. Pues el Dios trinitario es el amor mismo⁵¹, y en amor se dirige hacia los hombres hablándoles y exhortándoles, nunca con violencia, pues en la religión no hay coacción: “Nada obró con violencia, sino todo con persuasión y consejo...”⁵²

La renuncia de Dios al poder se refiere a la violencia impositiva y lesiva, pero no a su poder soberano. Esta renuncia a la violencia es expresada en las palabras de Jesús mismo, cuando, al ser apresado, renuncia a toda resistencia, hasta a la intervención de “doce legiones de ángeles”⁵³, después de que en el desierto ya se había resistido a las tentaciones mundanas de soberanía⁵⁴. Y esta renuncia a la violencia funda la paz, pues en

⁴⁶ Maimónides, *Mischne Tora Hil. Jessodei Atora* 5, 11.

⁴⁷ Cf. *Denzinger Enchiridion* (1991), Nr. 125.

⁴⁸ IV Concilio Laterano (1215); *Denziger Enchiridion* (1991), Nr. 800.

⁴⁹ Por eso, ya Petrus Venerabilis (1092-1156) en su *Summa totius haeresis sarazenorum* intentaba primero que nada responder a la objeción de los musulmanes contra la Trinidad.

⁵⁰ Augustinus, *De Trinitate* VIII, 7, p. 1ss.

⁵¹ Augustinus, *In Ioannis Evangelium* XIX, p. 1ss.

⁵² Augustinus, *De vera religione* XVI, p. 31.

⁵³ Mt 26, 53ss.

⁵⁴ Mt 4, 1-11.

sí mismo es paz y desaparición de los opuestos⁵⁵: “Bienaventurados los pacíficos”⁵⁶.

Esta paz debe mantenerse incluso al precio del amor al enemigo: “Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien, bendecid a los que os maldigan, rogado por los que os maltraten. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, no le niegues la túnica. Da a todo el que te pida, y al que tome lo tuyo, no se lo reclames. Y lo que queráis que los hombres os hagan, hacédselo vosotros igualmente. Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? ¡También los pecadores hacen otro tanto!”⁵⁷

En la imitación de la actividad amorosa de Dios y la entrega amorosa de Jesucristo –“Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso”⁵⁸– consisten la tarea y la realización del Cristianismo. Pero hay que tomar en cuenta que una actitud semejante ante el mundo parece ser impracticable. ¿Hay que entender entonces este testimonio de las Escrituras desde la perspectiva de la expectativa del próximo retorno de Cristo, casi como una ética provisoria? ¿Acaso se puede poner en práctica la renuncia total a la violencia impositiva y lesiva?

En primer lugar, hay que señalar que el Dios trinitario y amoroso de ningún modo renuncia a su poder soberano. Este es expresado en la “anunciación”⁵⁹ tanto como en los imperativos de Jesús sobre la imitación: “Sígueme”⁶⁰. Precisamente, este poder soberano no es de este mundo, sino un servicio, tal y como lo asume el maestro del Nuevo Testamento: “Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las gobiernan como señores absolutos y los grandes las oprimen con su violencia. Pero no ha de ser así entre vosotros; sino que el que quiera llegar a ser grande

⁵⁵ Augustinus, *Enarratio in Psalmum LXXXIV*, 10, p. 10ss.: “Vox ergo Christi, vox Dei pax est, ad pacem vocat. Eia, dicit, quicumquonondum estis in pace, amate pacem; quid enim vobis melius de me invenire potestis quam pacem? Pax quid est? Ubi nullum bellum est. Quid est, ubi nullum bellum est? Ubi nulla contradictio, ubi nihil resistit, nihil adversum est”.

⁵⁶ Mt 5, 9.

⁵⁷ Lc 6, 27; cf. Rom 12, 17ss.

⁵⁸ Lc 6, 36.

⁵⁹ Lc 1, 26ss. Al respecto véase Uhde, B., “Fiat mihi secundum verbum tuum”, p. 93ss.

⁶⁰ Mc 1,17; cf. 2, 14 *inter alia*.

entre vosotros será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos⁶¹.

El poder amoroso, servicial y soberano, es transferido y compartido, lo cual constituye un escándalo para el mundo: “A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos⁶². De esta manera, el poder soberano es transferido a los hombres, pues Dios mismo se ha encarnado y, de ese modo, ha dado un ejemplo del recto uso del poder soberano. Ese uso constituye un servicio amoroso.

No pocas veces en la historia del Cristianismo, el ejercicio de este poder soberano se ha visto vinculado con el poder impositivo y lesivo⁶³. “¿Contradice la historia al Evangelio de la paz?”⁶⁴ ¿Acaso no han sido muchas las ocasiones en que, en virtud de un malentendido consciente o inconsciente del mandato que dice “Id y haced discípulos a todas las gentes⁶⁵”, han coincidido las conquistas y la misión, de suerte que el imperialismo, el colonialismo y el cristianismo aparecen como una unidad?⁶⁶ ¿No es la carta abierta que los indígenas le entregaron al Papa Juan Pablo II con ocasión de su visita al Perú un testimonio dramático de esta contradicción?: “Nosotros indios de los Andes y las Américas hemos decidido aprovechar la visita de Juan Pablo II para devolverle su Biblia, pues durante cinco siglos no nos ha traído amor ni paz ni justicia. Le devolvemos su Biblia y entréguesela a nuestros opresores, pues ellos requieren más que nosotros de sus principios morales. Pues desde la llegada de Cristóbal Colón se le impuso a América una cultura, un idioma, una religión y valores europeos mediante la violencia. La Biblia llegó a América como parte de la colonización. Ella fue el arma ideológica

⁶¹ Mc 10, 42ss.

⁶² Mt 16, 19.

⁶³ No en último lugar ha sucedido esto en las cruzadas y en la sacralización de la violencia vinculada con ellas; cf. Auffahrt, C., “Der gewaltsame Traum von der Einheit: Darstellung, Notwendigkeit und Kritik an Gewalt in den Kreuzzügen”, en: Makrides, V.N. (ed.), *Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual*, Münster: Aschendorff, 2005, p. 27ss., especialmente p. 32ss.

⁶⁴ Vögtle, A., *Was ist Frieden? Orientierungshilfen aus dem Neuen Testament*, Friburgo: Herder, 1983, p. 60.

⁶⁵ Mateo 28, 19.

⁶⁶ Sobre esta problemática es fundamental Höffner, J., *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier: Paulinus, 1972.

de este ataque colonizador. La espada del español que durante el día atacó y mató el cuerpo de los indios, se convirtió en la cruz que durante la noche atacó el alma de los indios⁶⁷.

Siglos de violaciones mediante la manipulación del poder cristiano soberano⁶⁸ han dado y dan como resultado heridas en Latinoamérica, que han sido cicatrizadas con la sensación de una completa dependencia. Pero, “dependencia y liberación son términos correlativos. Un análisis de la situación de dependencia lleva a buscar sacudirse de ella. Pero, al mismo tiempo, la participación en el proceso de liberación permite adquirir una vivencia más concreta de esa situación de dominación, percibir su densidad y lleva a desear conocer mejor sus mecanismos⁶⁹. No es raro que la liberación de la dependencia esté vinculada a la violencia, de manera que puede darse una “espiral de violencia”⁷⁰ si el ejercicio del poder impositivo se haya en contra del ejercicio del poder impositivo.

Ahora bien, no siempre es posible mantener una clara separación entre el poder soberano y la violencia impositiva, más aun cuando en el caso de la compensación tiene que enfrentarse una violencia con otra. Esto se ha examinado muchas veces en el conocido ejemplo del *bellum iustum*. Tenía que ser considerado, ya que el postulado de la compensación de toda violencia e injusticia parecía remitirse a la escatología⁷¹, en razón de lo cual ya Pablo le otorgó el mandato de poder y violencia también a la autoridad mundana⁷².

Como se sabe, Tomás de Aquino, en su *Suma de la Teología*, dedicó algunas reflexiones a esta cuestión y su tradición⁷³, y trata a la guerra como uno de los vicios que se hacen manifiestos en la obra: el cisma, la

⁶⁷ Cf. Richard, P., “1492: Die Gewalttätigkeit Gottes und die Zukunft des Christentums”, en: *Concilium*, 26 (1990), p. 488.

⁶⁸ Cf. Heuermann, H., *Religion und Ideologie. Die Verführung des Glaubens durch die Macht*, Tubinga: Francke, 2005, especialmente, p. 196ss. (“Mit Christus in die Neue Welt – die Konquistadoren”).

⁶⁹ Gutiérrez, G., *Teología de la Liberación*, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 113ss.

⁷⁰ Cf. Hélder Câmara, Dom, *Die Spirale der Gewalt*, Graz/Viena/Colonia: Styria, 1970.

⁷¹ Cf. Uhde, B., “Es wird, was sein soll. Religionsgeschichtliche Überlegungen zur Eschatologie”, en: Ebertz, M.N. y R. Zwick, (eds.), *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik*, Friburgo/Br./Basilea/Viena: Herder, 1999, p. 105ss. Además: Hoppe, T., “Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums”, en: Khoury, A.T. *et. al.* (eds.), *Krieg und Gewalt in Weltreligionen*, p. 26ss.

⁷² Rom 13, 1ss.

⁷³ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae (STh)* II-II, 40.

riña, la sedición y la guerra⁷⁴. La guerra es un vicio que hay que evitar. Pero, ¿se puede justificar como medio extremo del poder? Algunos pasajes de las Escrituras se oponen a otros, y así los presenta Tomás en las *Obiectiones* y el *Sed contra*⁷⁵. Por eso recurre a las palabras de la *ratio* y la *traditio*, a Cicerón y Agustín. Tomás plantea tres criterios para una “guerra justa”: la autoridad del príncipe, la causa justa y la recta intención. Estos criterios, con los cuales apenas se puede cumplir, son potenciados en las *Responsiones* y orientados hacia el mensaje de Cristo: la autoridad del príncipe administra el poder transferido por Dios mismo *quasi ex auctoritate Dei* –“como por autoridad de Dios”– y debe ser examinado en ese sentido, como enseñaba ya Agustín⁷⁶; siempre hay que sopesar la causa justa –ya Agustín argumentaba en este sentido⁷⁷– en contraste con aquellos “mandamientos que han de ser siempre (!) observados con ánimo preparado, de suerte que esté siempre dispuesto el hombre a no resistir o defenderse, si fuere menester”; la intención recta debe orientarse hacia la paz, pues Agustín dice que “no se busca la paz para promover la guerra, sino se infiere la guerra para adquirir la paz. Sé, pues, pacífico combatiendo, de manera que atraigas la paz provechosa, venciendo a quienes combates”⁷⁸.

Una calma consideración de esta argumentación pone en claro que la guerra tiene que estar casi legitimada por Dios, para que sea lícito ponerse por encima del mandamiento y el ejemplo de Cristo de no defenderse, y que la guerra tiene que ser una guerra que sirva a la paz segura. Tanto en cuanto a su legitimación, como a su realización y a su propósito, una guerra semejante es apenas imaginable entre los hombres, y los ejemplos históricos, incluso las Cruzadas, no ofrecen ninguna prueba de que haya habido una guerra semejante. Así queda claro que la guerra es un vicio, y que la guerra justa como tal apenas es reco-

⁷⁴ Thomas Aquinas, *STh*, II-II, 39.

⁷⁵ Sea dicho esto en contra de la opinión corriente de que en las Escrituras hay un claro voto a favor o en contra de la guerra (justa), cuando incluso el gran teólogo se remite a lo que se dice “a favor y en contra”.

⁷⁶ Cf. Augustinus, *Contra Faustum* 22, 70, en: Thomas Aquinas, *STh*, II-II-, 40, 1 ad primum.

⁷⁷ Cf. Augustinus, *De Sermone Domini in Monte* 1, 19, en: Thomas Aquinas, *STh*, II-II, 40, 1 ad secundum.

⁷⁸ Cf. Augustinus, *Epistola 189 Ad Bonifatium*, en: Thomas Aquinas, *STh*, II-II, 40, 1 ad tertium.

nocible y susceptible de ser fundamentada. Los grandes maestros Agustín y Tomás están de acuerdo en su comprensión del mensaje de Cristo como un mensaje contrario a la violencia y “no apto para la guerra”, no apto para la fundamentación de la violencia y la guerra, en la medida en que se trata de una violencia impositiva y lesiva. Pero el poder soberano, en cuanto transferido, es poderoso, sin ejercer la violencia.

El Cristianismo o los cristianos han violado a menudo este reconocido ideal. Con todo, es la tarea atemporal de los maestros cristianos remitir a este ideal y, en efecto, una y otra vez se ha hecho esto. En su encíclica *Pacem in Terris*, el Papa Juan XXIII ha puesto énfasis en la palabra de Pablo en completo acuerdo con la tradición: *Non est enim potestas nisi a Deo*⁷⁹. Y este poder transferido no debe ser manipulado⁸⁰, sino que debe ser usado para la paz en la tierra, puesto que persiste “el peligro de una guerra que podría destruir todo hasta las últimas consecuencias”⁸¹. “La guerra es siempre (!!) un mal con graves consecuencias”⁸². Y para evitar una mala interpretación de las Escrituras, los maestros y el magisterio –la Conferencia Episcopal Alemana– añaden: “Una guerra preventiva es una agresión, y no puede ser definida como guerra justa de autodefensa”⁸³. Con razón exclama Juan Pablo II: “No a la guerra”⁸⁴.

El cristiano, siguiendo el ejemplo de su maestro y sus preceptores, está llamado a no emplear nunca la violencia, sino, como dice Tomás de Aquino con exactitud, a corresponder “siempre” al mandato de no defenderse. Desde esta perspectiva se puede considerar la defensa legítima de sí mismo o de otros: *Nulli poenae est obnoxius* –“Ningún castigo es punible”–, quien se defiende de alguien que lo ataca injustamente a él mismo o a otro restableciendo de ese modo la justicia, no merece ser castigado, pero se le exhorta a no sobrepasar la adecuación de los medios

⁷⁹ Rom 13,1. Encíclica “Pacem in terris” del 11.4.1963; *Denzinger Enchiridion* (1991), Nr. 3955-3997, aquí 3979. Esto vale también hoy en día, cf. Marini, C.M., “Religion und Staat im Wandel”, en: *Dialog der Religionen*, 8 (1998), p. 131ss.

⁸⁰ Cf. “Pacem in terris”, Nr. 3981.

⁸¹ Cf. Vaticanum II: “Gaudium et spes”, col 4; *Denzinger Enchiridion* (1991), Nr.4304.

⁸² Declaración de la Conferencia Episcopal Alemana sobre el conflicto de Iraq del 20.1.2003, en: *L'Osservatore Romano*, Edición Alemana, 24.1.2003, 7.

⁸³ Declaración de la Conferencia Episcopal Alemana sobre el conflicto de Iraq del 20.1.2003.

⁸⁴ Discurso del 13.1.2003 de Juan Pablo II con ocasión de la recepción del Cuerpo Diplomático en el Año Nuevo, en: *L'Osservatore Romano*, Edición Alemana, 24.1.2003, 7.

para la defensa⁸⁵. No se dice en absoluto que esa acción sea meritoria, y por eso esta acción no corresponde al ejemplo de Cristo, menos aun si se refiere a uno mismo.

Esta ética radical no es provisoria. Ella rompe con aquellas funestas correlaciones recíprocas de la acción humana con esa apacibilidad que es alabada en el Evangelio. Ella interrumpe las consecuencias causales, y lo hace mediante el recogimiento de la propia voluntad. Por eso, esta ética se convierte en un fundamento principista de la religión⁸⁶, y no solo de la cristiana⁸⁷. Y, de esta manera, esta ética puede perfectamente contribuir a transformar la temerosa faz de esta tierra en aquel resplandor cuya perfección no es de este mundo.

Islam: “¿No soy vuestro Señor?”

El principio del Islam es el Dios Uno y Altísimo: “No hay dios sino un Dios único”⁸⁸, y “no hay nada semejante a Él”⁸⁹. Él no admite ninguna “asociación”⁹⁰, ningún saber humano se acerca por sí mismo a Él⁹¹. Pero Él les habla mediante sus revelaciones, para así hacerse oír para el bien de sus criaturas, revelaciones que culminan en la transmisión del Corán⁹². Y solo Él puede hablar de sí y hacerse oír, pues ninguna criatura puede dar testimonio de Él, solo Él da testimonio de sí mediante la autopredicación: “Dios atestigua que no hay dios, sino Él”⁹³.

⁸⁵ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1323, § 5.

⁸⁶ Cf. Uhde, B., “Fiat mihi secundum verbum tuum”, p. 95ss.

⁸⁷ Cf. Vaticanum II: “Populorum progressio”, col. 44; *Denzinger Enchiridion* (1991), Nr. 4459. Por supuesto que hay un número significativo de formulaciones de peso de las confesiones no católicas sobre este tema.

⁸⁸ Corán 5, 77 (73).

⁸⁹ Corán 42, 11.

⁹⁰ Corán 4, 36 y otros.

⁹¹ Corán 2, 255.

⁹² La consideración del Corán como fuente está marcada aquí y en lo que sigue por la conciencia de que la tradición islámica conoce –al igual que la exégesis cristiana de la Biblia– métodos de interpretación altamente diferenciados, que no en última instancia encuentran su expresión en los grandes comentarios. Por eso es que el recurso “inmediato” al texto del Corán resulta siempre problemático y hay que entenderlo aquí en el sentido del esbozo mencionado (cf. n. 18).

⁹³ Corán 3, 18.

Dios es también el único que tiene poder y fuerza. Todos los demás poderes son casi nada ante Él, Él es el “Altísimo e Inmenso”⁹⁴, el “Poderoso y Sabio”⁹⁵. Se dirige a los hombres preguntándoles en primer lugar: “¿No soy vuestro Señor? Y ellos respondieron: ¡Sí! Nosotros damos testimonio (de ello)”⁹⁶. Este acontecimiento ubicado por los comentaristas en la pre-existencia⁹⁷, no solo da a conocer a Dios como Señor, sino que además muestra el reconocimiento de su soberanía. En consecuencia, todo poder mundano solo puede ser remitido al poder de Dios mismo, y no pocas veces se da esto de manera directa, en cuanto su poder y fuerza están desde ya presentes en la creación y en la historia.

La superioridad de su imponente poder creador, que produce todo y al cual no alcanza jamás criatura alguna, supera toda representación y toda expresión lingüística: “Nosotros decimos: Dios posee en su Alteza y Superioridad una propiedad de la cual surge la creación y producción. Esta propiedad es demasiado elevada y sublime como para que el ojo de aquel que acuña las palabras pueda verlo de manera que sea capaz de hablar de ella con una expresión lingüística que aluda al ser más interior de su Alteza y su propia realidad. No hay en el mundo ninguna expresión lingüística de ella, porque su rango es demasiado alto y el nivel de aquellos que acuñan las palabras es demasiado bajo como para que su mirada alcance hasta los comienzos de la salida de su superioridad. Ante su más alta cumbre disminuye su potencia visual, del mismo modo en que la vista de los murciélagos disminuye ante la luz del sol, pero no en virtud de una oscuridad en la luz del sol, sino debido a una debilidad en los ojos de los murciélagos. Así, aquellos cuyos ojos se abren para ver su Alteza se ven obligados a tomar prestada una expresión propia del mundo inferior de aquellos que hablan entre sí con palabras, una expresión que transmite una idea sumamente débil de los comienzos de sus realidades.

⁹⁴ Corán 2, 255.

⁹⁵ Corán 59, 24.

⁹⁶ Corán 2, 172. Sobre la “alianza originaria”, véase Gramlich, R., “Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sure 7,172-173)”, en: *Der Islam*, 60 (1983), p. 250ss.; así como Schimmel, A., *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*, Munich: Beck, 1995, pp. 150ss.

⁹⁷ Cf. Gramlich, o.c., p. 205ss. Un motivo semejante se encuentra en el Judaísmo, cf. los pasajes reunidos por Strack, H.L. y P. Billerbeck, *Comentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich: Beck, 1961, tomo 3, p. 36ss.

Por eso toman prestada la denominación poder (*qudra*), y en virtud de este préstamo, nos atrevemos a hablar y decir: “Dios posee una propiedad, el poder, de la cual surge su creación y producción”⁹⁸.

Muy bien ha descrito Muhamed Al-Gazzali aquello ante lo cual el musulmán se inclina; y solo se inclina ante este poder, ya que cualquier sometimiento a otro poder implica una “asociación”, como se entiende de la historia de Iblis (Satanás) y Adán según la interpretación mística: Iblis rehusó obedecer el mandato divino de postrarse ante Adán, pues sabía de la voluntad divina según la cual solo hay que adorar a Dios⁹⁹. De este modo, el poder de Dios, su omnipotencia, es perfecta, no encuentra obstáculos, y solo Él puede entenderlo, mientras que a los hombres les parece ocasionalmente contradictorio, pues “Él sabe lo que está delante y detrás de los hombres, y estos no conocen nada de su ciencia, si no es lo que Él quiere”¹⁰⁰.

Sin embargo, al hombre se le ha transferido, se le ha prestado poder, un poder sobre la tierra: “Pondré en la tierra un vicario”¹⁰¹¹⁰². Mas este rango de vicario constituye el servicio supremo basado en el reconocimiento de la soberanía de Dios, es decir, Islam¹⁰³. Pero en su establecimiento mundano, el servidor de Dios no debe confiarse única y exclusivamente en Dios de suerte que ponga de lado cualquier medio mundano: “Un asceta salió de la ciudad y pasó siete días al pie de una montaña y dijo: ‘A nadie le pediré nada hasta que mi Señor me traiga mi sustento’. Pasaron siete días y casi habría muerto, mas nadie le trajo sustento alguno. Entonces dijo: ‘Señor, si quieres dejarme vivir, tráeme el sustento que me has adjudicado. Si no, llévame hacia ti’. Entonces Dios le contestó: ‘¡Por mi Majestad! No te daré ningún sustento mientras que no vayas a la ciudad y te quedes con la gente’. Entonces se fue a la ciudad y se quedó allí. Uno le dio que comer, el otro que beber, y entonces comió y bebió. Pero

⁹⁸ Al-Gazzali, Muhammed, en: Gramlich, R., *Muhammad al-Gazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Wiesbaden: Steiner 1984, p. 207.

⁹⁹ Cf. Corán 2, 34; cf. Schimmel, A., o.c., p. 287ss.

¹⁰⁰ Corán 2, 255.

¹⁰¹ O “sucesor” (árabe *halifa*).

¹⁰² Corán 2, 28 (30).

¹⁰³ Cf. Schimmel, A., o.c., p. 224ss.

ya que se inquietó por ello, Dios le dijo: ‘¿Acaso querías abolir mi sabiduría con tu renuncia a este mundo? ¿No sabías que a mi servidor prefiero darle sustento por la mano de los hombres que con la mano de mi omnipotencia?’ Por eso, si uno evita todos los medios, se separa de la sabiduría de Dios y no conoce su uso sagrado”¹⁰⁴.

En el recto uso de los medios mundanos está contenido el recto y divino uso del poder como medio para la imposición de la voluntad divina. El poder soberano de Dios permanece en él, la imposición de este poder, incluso como poder lesivo, es transferido al hombre conforme a rigurosas disposiciones. Sin un cuidadoso examen, puede resultar de allí la impresión de que el Islam es más cercano a la violencia que el Judaísmo y el Cristianismo¹⁰⁵.

Ahora bien, en el Corán, en contraste con el Evangelio, se encuentran afirmaciones precisas respecto de las diversas formas de poder y violencia y sus aplicaciones. Esto se explica, en primer lugar, porque la revelación coránica constituye el principio de todos los principios de la convivencia humana, tanto como de lo relativo al culto. Visto así, el Islam es *también* una religión, pero en su conjunto es un hábito que no deja ningún ámbito de cosas fuera de sí. En consecuencia, hasta el poder y violencia transferidos al hombre en todas sus formas se remiten a la jurisdicción de Dios, jamás a la autoridad autárquica del hombre. También en este caso, la guerra es la expresión más enérgica del ejercicio de la violencia¹⁰⁶.

Nunca se quiere la guerra¹⁰⁷, ni siquiera la lucha contra los infieles: “Sé indulgente con ellos y di: ¡Paz!”¹⁰⁸ Pues, “ustedes tienen su religión. Yo tengo mi religión”¹⁰⁹. “Dios es nuestro Señor y vuestro Señor;

¹⁰⁴ Al-Gazali, Muhammed, en: Gramlich, R., *Muhammad al-Gazzâlîs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe*, p. 568ss.

¹⁰⁵ No solo en el pasado, sino también recientemente, después de los atentados del 11.9.2001, ha contribuido esto considerablemente a la crítica y polémica contra el Islam y ha trastocado la mirada a la cercanía de la religión islámica a la paz y la tolerancia.

¹⁰⁶ Aquí no consideramos otras formas, si bien merecen un examen bastante diferenciado, como por ejemplo la violencia del hombre con la mujer (Corán, Azora 4, especialmente 4, 34ss).

¹⁰⁷ Al respecto véase además Khoury, A.T., “Krieg und Gewalt im Islam”, en: Khoury, A.T. (ed.), o.c., p. 45ss.

¹⁰⁸ Corán 43, 89.

¹⁰⁹ Corán 109, 6.

nuestras obras nos pertenecen y vuestras obras os pertenecen. No hay ninguna razón de disputa entre nosotros y vosotros. Dios nos reunirá. A él conduce el camino de la vida”¹¹⁰. “Si Dios quisiese, ellos (los infieles) no serían politeístas. No te hemos colocado a ti como guardián sobre ellos, pues tú no eres su procurador”¹¹¹. La decisión de Dios sobre fieles e infieles no ha sido transferida a los hombres, pues esta es una decisión soberana del poder soberano de Dios, y puesto que Dios se ha vuelto hacia todos los hombres con amor y misericordia, es Él solo el Señor de todos los hombres –recuérdese que el Islam es según su propia disposición la religión de todos los hombres, como lo demuestra la “alianza primordial” (“¿No soy vuestro Señor?”). Y así como da a conocer su soberanía mediante una primera alocución, así también lo hace con su amor: “Él los ama, y ellos lo aman”¹¹².

Pero, ¿qué significan los innumerables versos coránicos que parecen prescribir el rechazo y hasta una acción bélica en su contra? “No toméis a judíos y cristianos por amigos”¹¹³. Y peor aun: “Cuando terminen los meses sagrados, matad a los paganos”, según la traducción de Paret, “donde sea que los encontréis”¹¹⁴. Sin pretender interpretar este y otros versos semejantes en sentido pacifista, es lícito preguntar si la expresión coránica traducida por “amigos”¹¹⁵ tiene que tener este significado, si más bien no se podría pensar en la defensa de una causa, como en un patronato. Y del mismo modo habría que preguntar si la expresión coránica traducida por “paganos”¹¹⁶ está correctamente traducida. Hay pues que tomar en cuenta el contexto coránico correspondiente. Con todo, estos y otros versos ponen en claro que el Islam conoce la lucha y la guerra¹¹⁷.

Esta guerra es un deber religioso general en casos de defensa, es “un esfuerzo en la senda de Dios”¹¹⁸ –Dschihad es uno de tantos otros

¹¹⁰ Corán 42, 15 (el autor sigue aquí la traducción de Khoury; Vernet traduce al castellano la última frase como “el Porvenir”).

¹¹¹ Corán 6, 106ss. (traducción Khoury=Vernet).

¹¹² Corán 5, 54.

¹¹³ Corán 5, 51 (traducción Paret=Vernet).

¹¹⁴ Corán 9, 5 (“verso de la espada”, traducción Paret).

¹¹⁵ Árabe *walī*.

¹¹⁶ Árabe *mušrikūn* (= “asociadores” que ponen algo al lado o sobre Dios).

¹¹⁷ Cuando Khoury habla en este contexto de “guerra total”, debe llamar la atención la elección de este término que es suficientemente conocido en la historia de Alemania.

¹¹⁸ Corán 61, 11.

esfuerzos, como también el ayuno durante el Ramadan, y únicamente el amor a Dios y sus fieles los hace soportables. Por supuesto que esta obligación de defender a la comunidad, incluso con el poder de las armas, ha sido preventivamente manipulado. De todos modos, el ideal de la defensa sigue siendo: “Combatid en el camino de Dios a quienes os combaten, pero no seáis los agresores. Dios no ama a los agresores. ¡Matadlos donde los encontréis, expulsadlos de donde os expulsaron!”¹¹⁹

Así pues, la lucha con armas externas, no solo la lucha contra los propios instintos, es una “guerra santa”, a la cual se le asigna una mayor recompensa¹²⁰. La disposición a participar en esta guerra, ordenada por Dios, impone la voluntad de Dios en la tierra, en caso necesario mediante una violencia defensiva¹²¹. En este sentido, la defensa de los más débiles constituye una razón importante, de manera que el ejercicio de la violencia a favor de la defensa es equivalente a la legítima defensa. La ética del Islam se refiere eminentemente a la comunidad de los fieles, a una confiable comunidad solidaria en la medida en que está dada para los hombres. Todos los deberes respecto de esta comunidad, ordenados por Dios para el bienestar de los hombres, ponen a la conservación de la comunidad por encima de la conservación del individuo. Precisamente, la lucha armada es un buen ejemplo de ello: “¿Qué os ocurre que no combatís en la senda de Dios y por los hombres débiles, las mujeres y los niños... Cuando se les prescribió el combate, una parte de ellos temió a los hombres enemigos con el mismo temor que a Dios, o tal vez con mayor temor, y sus componentes dijeron: ‘¡Señor nuestro! ¿Por qué nos has prescrito el combate? ¿Y si nos los retrasases un breve plazo?’ Responde: ‘El goce de esta vida es ínfimo...’”¹²²

De este modo, la guerra defensiva es también un sometimiento a la voluntad de Dios, la Dschihad es siempre Islam, pero solo de esta manera. Y nunca hay que olvidar que solo Dios dispone de toda fuerza y poder: “Todo poder pertenece (solo) a Dios”¹²³.

¹¹⁹ Corán 2, 190ss. (traducción Khoury=Vernet).

¹²⁰ Cf. Corán 4, 74.

¹²¹ Tal como lo ha mostrado y lo muestra la historia del Islam, la ideologización de esta actitud está a la mano. Pero de ello no se puede acusar a la religión, que ordena el ideal; cf. Schimmel, A., o.c., p. 45.

¹²² Corán 4, 77 (75)ss. (traducción Paret=Vernet).

¹²³ Corán 4, 139 (traducción Paret=Vernet).

¿Qué sucede con la religión y el poder en las grandes religiones monoteístas? ¿Qué pasa con la religión y el poder?¹²⁴ El poder soberano de Dios no es el mismo en las tres grandes religiones monoteístas: Judaísmo, Cristianismo e Islam, del mismo modo que el concepto de Dios tampoco es el mismo¹²⁵. En el Judaísmo domina Dios con amor y como rey; en el Cristianismo, con amor y como servidor; en el Islam, con amor y majestad¹²⁶. Pero siempre permanece su poder en él mismo, su amor está vuelto hacia la creación.

Este poder de Dios puede ser entendido como una proyección del hombre para ejercer el poder y violencia en nombre de Dios, y así usar el nombre de Dios como legitimación del poder y violencia. No obstante, una interpretación semejante no dice nada sobre la posibilidad de que el Señor de todos los poderes pueda servirse de la proyección humana para así dominar amorosamente. En ningún caso está este poder soberano de Dios orientado a la agresión, pues Dios no requiere de ninguna agresión y menos aún de defensa alguna. El hombre, en cambio, un ser agresivo consigo mismo y con otros y que, por eso mismo, necesita defenderse, requiere de la regulación divina del poder impositivo y del poder y la violencia lesivas, ya que, gracias a Dios, está privado del poder soberano exclusivo.

Sin duda, la religión y el poder están relacionados, y no solo en las religiones monoteístas. El poder es incluso constitutivo para la naturaleza interna de la religión¹²⁷, pero no es constitutivo de la relación entre las religiones o entre las religiones y el mundo.

Esta estructura común de la religión no tiene nada de desamor, pues el poder soberano se manifiesta en un poder afable. “No hay coacción

¹²⁴ Cf. además Walter, P. (ed.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Friburgo: Herder, 2005.

¹²⁵ Al respecto, cf. Uhde, B., “Gott der Eine-Dreieinig? Christliche Überlegungen und Anregungen im Gespräch mit Juden und Muslimen”, en: *Lebendige Seelsorge*, 53 (2002), p. 19ss.

¹²⁶ Cf. Lai, Whalen, “Eine Soziologie der Liebe, Macht und Gerechtigkeit”, en: *Dialog der Religionen*, 8 (1998), p. 156: “Pero para el Cristianismo es característica la frase ‘Dios es amor’, mientras que en el Judaísmo nosotros encontramos la afirmación ‘Dios es justo y misericordioso’, y un aspecto esencial de la fe en el Islam es el constante recuerdo de que Alá es ‘omnipotente y omnimisericordioso’”.

¹²⁷ No se toma en cuenta aquí la violencia contra la propia persona, por ejemplo, bajo la forma de la ascesis, pues esta corresponde al completo recogimiento de la propia voluntad y, en esa medida, es diferente al poder soberano, impositivo y lesivo.

en la religión”¹²⁸. Al interior de la religión, el poder debe ser un poder amoroso, cuyo uso implica asumir la máxima responsabilidad ante Dios. “No hay coacción en la religión”. Esto también quiere decir que los hombres no debemos proceder arbitrariamente en lo referente al poder que nos ha sido transferido. Solo esta distancia respecto de la arbitrariedad y la ideologización nos otorga la libertad necesaria para vivir una vida que hay que conquistar día a día.

¹²⁸ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 748, § 2: “Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini unquam fas est”.