

La creencia cristiana como opción fundamental por la no-violencia*

DARÍO ERNESTO MARTÍNEZ M.**

RESUMEN

Se pretende presentar el cristianismo como una “opción fundamental” de la existencia humana que tiene como una de sus consecuencias morales básicas, de acuerdo con las directrices evangélicas, la práctica de la no-violencia sin ningún atenuante. En este sentido, se aboga por recuperar la tradición olvidada o perdida del cristianismo de las primeras comunidades de creyentes que se tomaron muy en serio este distintivo de la conducta cristiana. Esta reflexión permite que se visibilicen algunas orientaciones que pueden considerarse de actualidad apremiante en la búsqueda de alternativas a la particular situación de violencia que afronta la sociedad colombiana.

Palabras clave: *Cristianismo, opción fundamental, moral, violencia, Colombia.*

* Este texto es un artículo de reflexión que pone en juego el giro antropológico efectuado en la teología moral posvaticana con miras a esclarecer la relación entre creencia cristiana y violencia. Fecha de recibo: 3 de febrero de 2009. Fecha de evaluación: 20 de abril de 2009. Fecha de aprobación: 1 de julio de 2009.

** Diplomado en Filosofía, Maestría en Filosofía y Maestría en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana; candidato al Doctorado en Filosofía y candidato al Doctorado en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana; estudios de Fotografía y Producción de Televisión, Volkshochschule-Wilmersdorf, Berlín (Alemania). Es profesor e investigador de tiempo completo de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: dario.martinez@javeriana.edu.co

CHRISTIAN BELIEF AS A FUNDAMENTAL OPTION FOR NON-VIOLENCE

Abstract

The intention is to present Christianity as a «fundamental option» of human existence that has as one of its moral basic consequences, in accordance with the teaching of the New Testament, the practice of non-violence without attenuation. In this sense, the author advocates the need for restoring the forgotten or lost tradition of primitive christianity, that took very seriously this characteristic of Christian behaviour. This reflection brings into light some guides for searching alternative solutions to the violent situation that confronts Colombian society.

Key words: Christianity, fundamental option, moral, violence, Colombia.

A CRENÇA CRISTÃ COMO OPÇÃO FUNDAMENTAL PELA NÃO VIOLÊNCIA

Resumo

O artigo pretende apresentar o cristianismo como uma opção fundamental da existência humana que tem como uma das conseqüências morais básicas, desde as diretrizes evangélicas, a prática da não-violência sem nenhum aminorante. Neste sentido tenta-se recuperar a tradição esquecida ou perdida do cristianismo das primeiras comunidades de crentes que levaram a sério essa conduta cristã. A reflexão permite nos ver algumas orientações que podem-se considerar de atualidade na procura de alternativas à situação de violência que afronta a sociedade colombiana.

Palavras chave: Cristianismo, opção fundamental, moral, violência, Colômbia.

INTRODUCCIÓN

Se puede afirmar, sin temor a exagerar o a desfigurar la realidad, que la sociedad colombiana es una de las sociedades más violentas del planeta. Muchas informaciones, encuestas y estadísticas así lo ratifican. La violencia procede de múltiples causas y se expande como un virus social que no encuentra antídoto ni solución. Diversos estudios rastrean su procedencia en una historia social llena de sangre que se origina con la conquista y la colonia españolas, pero que con el paso del tiempo no cede, y se perpetúa hasta nuestros días, cuando todavía no se encuentra el camino hacia la convivencia y la paz.

Es por lo menos curioso que este país atravesado por la violencia también sea identificado como un país cristiano, en el que los católicos tienen una ostensible presencia. A primera vista, pareciera que violencia y cristianismo se hacen compatibles en una especie de mezcla donde no se pueden distinguir los violentos de los cristianos, ni los cristianos de los violentos.

¿Plantea algún interrogante para la moral cristiana el fenómeno de la violencia? ¿Son compatibles violencia y cristianismo? ¿Se puede ser cristiano y a la vez partidario o actor de la violencia? ¿Es la violencia cristiana? ¿Es el cristianismo una creencia religiosa violenta o que incita a la violencia? Las anteriores pueden ser algunas de las preguntas que se suscitan al ver tan cercanos, en esta sociedad, el cristianismo y la violencia.

Y aun cuando es obvio que algunos colombianos no tienen relación, por lo menos directa, con la violencia o con el credo cristiano, podría ser de interés general y particularmente de interés prioritario para los cristianos plantearse las preguntas anteriores e intentar aclarar la situación de esta perspectiva religiosa en relación con el fenómeno de la violencia. Así, lo que se presenta a continuación es una reflexión teológica que si se sigue rigurosamente llevará a obtener elementos que permitan discernir sobre la creencia cristiana y sobre la implicación que ésta comporta de cara a la violencia.

Para comprender el cambio que sufrió la teología moral de nuestra época, no sólo es importante tener en cuenta el aporte kantiano, sino el giro existencial que dio Kierkegaard a la moral. En sus reflexiones se forjan los mejores pensadores de la fenomenología y del existencialismo, quienes animarán –con sus nutridas contribuciones– el pensamiento marcadamente antropológico del siglo XX. La moral teológica católica se transformó sin duda en la

medida en que asimiló toda la reflexión que sobre la subjetividad y la existencia se llevó a cabo en la Europa de estos siglos.

Un elemento central de la nueva teología lo constituyó el no acentuar o el no insistir tan radicalmente en la división entre el orden natural y el orden sobrenatural, sino más bien partir de la situación existencial concreta para buscar allí mismo y en su núcleo la presencia de lo sobrenatural. Esto es, en vez de confrontar a Dios con el ser humano, la teología moral buscó descubrir en el corazón de la existencia la presencia del misterio sobrenatural y las implicaciones morales que de este encuentro se podían desprender. El gran acierto de la nueva teología moral, que ciertamente marcó un rumbo renovado en la disciplina, lo constituyó su apertura al diálogo con el contexto de la cultura secular, al tomarse en serio el punto referencial de la subjetividad como la condición fundamental de que Dios pueda decir su Palabra al ser humano.

Como es sabido, el impacto del giro antropológico moderno en la teología católica precedió el Concilio Vaticano II, contribuyó decisivamente en la formulación de algunos de sus documentos, e inspiró un gran grupo de moralista en la época posterior al gran acontecimiento eclesial ocurrido en Roma.

Es importante reconocer ahora nombres como los de B. Häring, J. Fuchs, F. Böckle, A. Auer y R. A. McCormick, quienes se destacan entre un buen número de teólogos moralistas que pertenecieron a la generación del Concilio y cuyo trabajo sirvió para impulsar y consolidar esta nueva línea de renovación en la teología moral.¹ En sus investigaciones y en los desarrollos que se lograron por otros autores a partir de sus planteamientos, se hace patente un nuevo modelo en moral que sitúa al ser humano o a la existencia humana como el punto de arranque de la reflexión teológica moral.

Toda una antropología moral se desarrolla como punto de partida que hace comprensible cómo el ser humano libre puede abrirse al diálogo con Dios desde el centro de su existencia, y en la responsabilidad que implica ese encuentro, construir una vida moral. Nuevas categorías –como las de opción fundamental, moral de actitudes, conciencia moral, discernimiento, valores morales– van a renovar el panorama de la teología moral católica para constituir una reflexión más cercana a las inquietudes vitales del creyente y más en sintonía con el contexto de su actualidad.

¹ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 521.

Lo afirmado antes, en ningún momento debe crear el parecer de que este modelo de teología moral posconciliar impulsa una moral individualista donde sólo hay lugar para la relación del ser humano con Dios, sino que precisamente este “encuentro” traza las coordenadas o dispone las condiciones del legítimo encuentro con el otro, el prójimo, el distinto a mí. El carácter intersubjetivo o social de la moral cristiana permanece siempre abierto, como consecuencia obligada del encuentro personal con Dios, pero también como camino que señala siempre en dirección de la alteridad absoluta.

Dado que este escrito se elabora desde una perspectiva teológico moral que tiene como núcleo identificar el cristianismo como opción fundamental de vida que implica unas consecuencias específicas frente a la violencia, dispone su presentación en un orden que pretende facilitar la comprensión de dicho enfoque.

Así, en un primer momento, con base en algunos elementos de la reflexión filosófica centrada en la subjetividad, busca dilucidar una de las categorías más importantes de la nueva teología moral, como es la de “opción fundamental”. Conquistada la perspectiva de la existencia cristiana como opción fundamental, se pasa a mostrar las implicaciones que tiene esta decisión en relación con la violencia, de acuerdo con el legado evangélico, matriz de toda orientación cristiana. Posteriormente, se elabora un breve recorrido por la tradición del cristianismo y del catolicismo, desde las comunidades primitivas hasta la actualidad, en el que se presenta de forma sumaria cómo se han comprendido las relaciones entre creencia cristiana y violencia. Aquí se mezclan tanto realidades históricas como perspectivas teológicas y pronunciamientos eclesiales. Finalmente, se proponen algunas conclusiones referidas particularmente a la situación concreta de la sociedad colombiana.

EXISTENCIA Y OPCIÓN FUNDAMENTAL

Son clásicas las descripciones fenomenológicas que reiteran la idea de que a la situación fundamental de la existencia se accede en una toma de conciencia que rompe con la situación de la conciencia habitual.² Me serviré de estas reflexiones para descubrir la peculiaridad de la existencia humana y desde

² Temática persistente en la reflexión husserliana; en concreto, ver Husserl, *Meditaciones cartesianas*, No. 8, 55-60.

aquí presentar el núcleo de la decisión ética, de la decisión cristiana, de la decisión por la no-violencia.

La existencia humana se experimenta como un estar arrojados en el mundo sin consulta previa. La vida se desarrolla en medio de la familiaridad con otros (ceranos o lejanos) y con las cosas que nos rodean. Nuestra conciencia se encuentra orientada en dirección de las cosas y los demás, y es esta orientación la que define la situación que se puede denominar primordial o habitual. En lo cotidiano, se experimenta, se manipula, se vive lo intramundano y en ello se obtiene la plenitud o la decepción del existir. Tomar conciencia o hacer visible esta situación primordial, en la que la existencia es absorbida por el mundo finito o en la que la conciencia está dirigida hacia lo mundanal, es abrirse ya a una situación distinta que se puede denominar fundamental, pues lo que se pone de manifiesto en ella para la existencia es la existencia misma.³

Se constata que aun cuando la situación primordial busque encubrir habitualmente la situación fundamental, existen estados dentro de la misma situación primordial que suscitan su rompimiento, reorientando la conciencia en dirección de la existencia. Esta descripción no se detendrá en presentar los estados que propician o hacen posible el paso a la situación fundamental (crisis personales, fallas en el funcionamiento del mundo habitual, preguntas radicales); más bien se centrará en ahondar sobre la nueva situación alcanzada.

Lo que descubre el ser humano en la desconexión de la situación habitual es su propia existencia. Esto significa que la existencia se hace tema de la existencia misma. La pérdida de la seguridad habitual genera inseguridades y muchas preguntas. Se puede caracterizar la situación fundamental como el ámbito de los enigmas y los cuestionamientos, como el ámbito de la pregunta por la existencia humana que se revela como el misterio fundamental.

El primer hecho que constata con angustia el existente radica en que la vida tiene un final, que la existencia es finita, que el ser humano muere. Esta conciencia de la muerte y de la desaparición conmueve a la existencia hasta el horror; no obstante, le devela su carácter de temporalidad, de ser constituido de tiempo. De cierta forma, se podría afirmar que la existencia es conciencia de un flujo temporal y en todo caso es ajena a la eternidad. Sin muerte y sin

³ Lo que sigue es mi apropiación del Capítulo 4 del texto de García-Baró, *De estética y mística*, titulado "La situación fundamental de la existencia".

tiempo no habría existencia. Esto significa que la máxima concreción de la existencia, que es ser posibilidad, sólo se entreabre a la conciencia a través de saberse limitada y temporal.

La existencia como pura posibilidad está enteramente abierta a la búsqueda de sentido y a la libertad de concretar su proyecto a través de decisiones. En primera instancia, la existencia tiene como tarea atacar los enigmas y las preguntas que se abren incesantes a su alrededor, cuando se pierde la seguridad de la situación superficial. La existencia se descubre como pregunta en medio de cuestionamientos sobre su entorno; la conciencia de ignorancia obliga al ser humano a establecer orientaciones para no sucumbir en un entorno de completa oscuridad e incertidumbre.

En segunda instancia, la existencia está abocada a la libertad; esto es, a la actividad permanente de autodeterminarse entre las circunstancias que constituyen su entorno, pues no hay una existencia en el vacío. Toda existencia se desenvuelve y desarrolla en contextos específicos, y desde esta circunstancialidad o situación particular, realiza su libertad, en la medida en que con sus decisiones y acciones se configura a sí misma.

Con ello se tiene que la existencia, como posibilidad abierta al sentido y a la libertad, se realiza y se concreta individual, espacial e históricamente en una facticidad que se despliega en el mundo. Pero no habría que olvidar que esa existencia se puede vivir en la superficialidad o en la radicalidad, dependiendo de la actitud que correlativamente se imponga como propia de la situación habitual o de la situación fundamental. Porque aun cuando la situación habitual es irremediable e irrebasable, es posible instalarse en las raíces de la existencia y desde allí vivir orientado, sea cual fueren las circunstancias que constituyen la vida. La actitud del hombre radical frente a la vida la constituirá, entre otras decisiones, la habitual de no querer ser devorado por las perspectivas superficiales del vivir, sino integrar éstas a la perspectiva conquistada en la profundidad de la existencia.

Se habla de opción fundamental o de decisión fundamental para identificar una elección que brota desde la profundidad de la existencia y la condiciona por entero. Una opción fundamental consiste en decidir una orientación para el tiempo vivido que constituye la existencia. En este sentido, es una decisión de tal magnitud que abarca la totalidad de la vida y la dota de una dirección. Esta decisión fundamental, a la vez que es la expresión básica

del comportamiento humano responsable, constituye la guía del comportamiento moral humano, en la medida en que condiciona y orienta todas las demás acciones y actuaciones de la existencia.⁴

La decisión fundamental es expresión de responsabilidad, porque el existente no obra al acaso, ni por capricho, sino guiado por un sentido alcanzado en su lucha ante la incertidumbre, que impone a su vida la conciencia de que dicho sentido descansa sobre su existencia y la constituye. Por otra parte, las decisiones y las acciones morales dependen en coherencia de estas decisiones de sentido más radicales y fundamentales de las cuales se derivan.

Las actitudes morales, esto es, las disposiciones habituales morales o las habitualidades morales, se adquieren como manera de reaccionar frente a ciertos contextos comportamentales morales, y están motivadas y dirigidas por una opción fundamental que juega un papel de guía. Más en detalle, esta decisión radical no sólo funge como orientadora de las actitudes de un ser humano, sino se concretiza en las distintas acciones morales del existente. La opción fundamental se encarna y se singulariza en las decisiones y los actos específicos de una vida, aun cuando no se comprometa en su totalidad por un acto determinado; más bien, es el conjunto de actos morales vistos en el flujo temporal de una vida lo que muestra la coherencia de las acciones morales del ser humano con su opción fundamental, dado que tanto las actitudes como las acciones morales concretas se espera sean consecuencia de la orientación trazada por la opción fundamental.⁵

LA OPCIÓN FUNDAMENTAL COMO OPCIÓN MORAL

Un dato de primera mano en la aventura de la existencia humana es el saberse y encontrarse rodeado de otros muchos. Estrictamente, no rodeado de otros como yo, sino rodeado de otros. Estos otros son constituidos por mí en grados de familiaridad y lejanía, conformando grupos íntimos y cercanos que cada vez se extienden en grupos más distantes, numerosos y complejos. Ha sido, es y será un reto continuo para la existencia humana la convivencia en comunidad y en sociedad, pues al estar compartiendo la existencia con otros se hace necesario poder encontrar entre la confusa masa de deseos, intereses e

⁴ Demmer, *Opción fundamental*, 1273.

⁵ Herráez, *Opción fundamental*, 355-359.

iniciativas particulares unas orientaciones que permitan a los grupos no destruirse entre sí, sino interactuar y poder sacar adelante proyectos conjuntos.

Se habla de una perspectiva moral cuando se observa el comportamiento de los seres humanos desde el punto de vista de la convivencia colectiva y desde las orientaciones o directrices que posibilitan tal convivencia. Pero esos parámetros de y para la convivencia no se establecen a manera de normas o reglas externas a las personas, como las formuladas en el ámbito del derecho o de la legislación, sino se implantan por parte del grupo social en el corazón de los singulares, como parte de su proceso de socialización.⁶

Enrumbar la formación moral en dirección de una opción fundamental es abrir el proceso de descubrimiento de lo decisivo del otro en nuestra existencia; es llevar a construir en el corazón de nuestra vida el mandamiento sencillo y simple del respeto por la alteridad del otro ser humano. Descubro mi existencia por el otro que me mira, descubro mi responsabilidad moral por el otro que me expresa “no me dañes”. Me obligo a una fidelidad radical hacia él, en la medida en que el otro me otorga plena existencia y me humaniza en el acto que implica el respeto a su alteridad. En esta dirección, la inmoralidad, por supuesto, la configura el exceso de amor propio y el no considerar deseos e intereses más allá de los propios. De otra parte, la moralidad, en su núcleo, está orientada por la radical opción de cuidado incondicional del otro, la importancia de sus deseos, la consideración de sus intereses.⁷

La opción fundamental como expresión básica de moralidad, que se ha tratado de esbozar brevemente, no implica creencia religiosa alguna. Puede ser que dicha decisión radical sea asumida por personas para las que lo religioso no tenga una especial significación. No obstante, cabe la posibilidad de que la opción fundamental exprese una opción religiosa; esto significa que el sentido total de esa existencia está orientado por una creencia religiosa, lo que implica forzosamente que todo el comportamiento moral de dicho creyente se encuentra orientado en la dirección que le impone su religión. A continuación se intentará mostrar la existencia cristiana como modalidad de opción fundamental, buscando enfatizar en el compromiso moral que implica tal creencia.

⁶ Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, 110.

⁷ García-Baró, *De estética y mística*, 245-252.

LA OPCIÓN FUNDAMENTAL COMO EXISTENCIA CRISTIANA

De acuerdo con lo que se afirmaba en párrafos anteriores, una vez se desconecta la actitud natural, el ser humano se descubre a sí mismo como existencia. Esto es, como ser expuesto al mundo, a los otros y al misterio fundamental. Le es enigmático su origen, su destino, su entorno, y nada de lo que le rodea forja un sentido duradero y confiable a través del cual pueda afianzar su existencia. Se experimenta que las cosas del mundo no resuelven inquietudes centrales y que los otros, con los que se comparte la aventura del existir, son también limitados y sucumben en la condición lábil de la existencia. Sin ninguna respuesta y con muchas preguntas, el existente se abre al misterio como intentando orientarse en la total oscuridad.

Esta experiencia de apertura de la existencia al misterio insondable que rodea la vida es la antesala de una experiencia religiosa en el sentido en que dispone al existente a la aceptación o al rechazo de que en ese misterio fundamental esté el sentido pleno de la existencia y de la totalidad de lo real. Religiosa es la experiencia que acoge como sentido total de la existencia el misterio absoluto al que se nombra con la palabra "Dios". La alteridad absoluta, lo incondicionado, el insondable misterio, se configura como polo de sentido ante el cual la existencia se abre y se decide en el ejercicio de libertad que configura la posibilidad de una opción fundamental religiosa.

El cristianismo es una posibilidad de relación del existente con Dios. Esta alternativa propone la libre aceptación de relación con el misterio, en el entendido de que este misterio permanece oculto y se revela en la existencia misma. La revelación de Dios y la apertura creyente al misterio se comprenden como gracia; es decir, como un obsequio o como un regalo en el que Dios se anticipa al ser humano tomando la iniciativa de la relación. Sin que la existencia merezca algo, o el ser humano emprenda acción alguna, Dios se brinda en gratuidad ofreciéndole un sentido para construir su existencia. En la posibilidad de su libertad, el ser humano puede negar o aceptar tal oferta. El cristianismo como opción fundamental comporta que la totalidad de la existencia creyente se oriente en la dirección de la relación instaurada con Dios.

Lo que identifica una existencia cristiana es la radical disposición de apertura a Dios, es la firme decisión de vivir la existencia de cara a Dios desplazando todo lo demás a un segundo lugar. El cristianismo tiene de exceso y de locura, porque como opción radical de la existencia es una apuesta en la

que se arriesga la vida y se espera –contra toda desesperanza– en la certidumbre de estar dependiendo absolutamente del Dios misterio. Este distintivo de la existencia cristiana se desvirtúa en la medida en que se neutralice, se mengüe o se trate de hacer compatible con otras decisiones que se pongan en su mismo nivel.⁸

Como ya se decía, el Dios cristiano se oculta en el misterio pero también se revela en la existencia del ser humano. La Palabra del Dios cristiano está revelada plenamente en la vida de Jesucristo, que es luz de vida y guía para la existencia creyente. La manifestación de Dios tiene el lugar privilegiado en la vida de Jesús, en sus enseñanzas y en sus obras. Los evangelios buscan propiciar un encuentro particular con la persona de Jesús que haga posible que de ese acontecimiento brote un nuevo horizonte para la vida, y así una orientación decisiva para vivir. La especificidad cristiana de la relación del existente con Dios sucede respecto del Dios humanado en Jesús de Nazaret. Por ello, la opción fundamental cristiana se identifica con una existencia constituida por las orientaciones que surgen de una experiencia: el encuentro personal con Jesucristo.

La importancia de Jesús no reside simplemente en sus palabras, que en sentido hermenéutico son palabras de Dios, sino en que él mismo es Dios-Palabra encarnada. De aquí que la opción fundamental cristiana no sea tan sólo un seguimiento de las palabras de Jesús sino una adhesión incondicional a su persona. Y es esta identificación de la existencia del creyente con la vida de Jesús la que, por medio de la gracia de Dios, lo lleva a hacerse hijo de Dios como el mismo Jesucristo.

En este sentido, la opción fundamental cristiana se constituye no como una simple opción moral, sino como la consecuencia de una reorientación de la totalidad de la existencia que acepta el plan de Dios propuesto a la humanidad en Jesucristo.

Específicamente, la moral cristiana, recibe toda su inspiración de esa orientación radical de la existencia hacia Dios. Porque de cara a Dios y a su revelación se comprende, como lo comprendió Jesús, que sólo en el amor de Dios se puede amar sin reservas al prójimo. Así, el cristianismo no es un simple humanismo aunque Jesucristo se haya jugado entera su existencia por ayudar, amar y servir al ser humano. No se debe desconocer que todo el

⁸ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, 110-115.

dinamismo de entrega de Jesús a los demás tenía como fuente y origen la relación de entera disponibilidad a su Padre. Del mismo modo, para cada existente, la relación de intimidad con Jesucristo lo lanza a entregarse en el servicio y en el amor a los demás.

La opción fundamental cristiana implica un obrar moral concreto que recibe su iluminación en el encuentro de la existencia concreta con Jesús.⁹ El amor a los otros, la atención a los más necesitados, la entrega incondicional de la vida en favor de los demás, deben constituir el accionar concreto de un cristiano cuya existencia esté radicalmente configurada por el misterio de Dios revelado en Jesucristo. Quizás sea la praxis moral la que muestre con mayor nitidez la coherencia y el talante del cristiano.

JESÚS, LA PALABRA DE DIOS

El Evangelio de Jesucristo es la propuesta de un proyecto de vida que consiste en la realización del amor en todas las dimensiones de la existencia. Por ello, si existe una moral propiamente cristiana, ésta es inseparable del amor y de la atención al prójimo. En otras palabras, la práctica moral que testifica la creencia cristiana arranca y termina en el amor al prójimo. Quizás uno de los textos evangélicos que muestren con mayor claridad la implicación moral del ser cristiano sea el de Lc 10, 29-37:

Dijo (un legista) a Jesús: “Y ¿quién es mi prójimo?” Jesús respondió: “Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de salteadores, que, después de despojarle y golpearle, se fueron dejándole medio muerto. Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote y, al verle, dio un rodeo. De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio le vio y dio un rodeo. Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verle tuvo compasión; y, acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y montándole sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al posadero y dijo: ‘Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva.’ ¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?” Él dijo: “El que practicó la misericordia con él.” Díjole Jesús: “Vete y haz tú lo mismo.”

Hay que hacer evidente que el exceso del cristianismo también se refleja en sus implicaciones morales. El cristianismo no sugiere amar y ayudar sólo a los más allegados, o a los nuestros, o a los amigos, o a los conocidos, sino que

⁹Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 137-139.

implica el cuidado de todo el que así lo necesite, sin esperar recompensa alguna.

La predicación y los hechos de la vida de Jesús muestran que su único mandamiento moral radica esencialmente en el servicio concreto y atención eficaz al prójimo. Es por tanto totalmente ajeno al mensaje evangélico la implementación y el uso de la violencia en cualquiera de sus formas. Cuidado del otro y violencia son incompatibles.

Jesús no predica ni práctica la violencia; más bien, la no resistencia al mal constituye uno de los patrones morales propios de sus enseñanzas. Por lo menos eso es lo que parece indicar el texto de Mt 5, 38-41 cuando dice:

Habéis oído que se dijo *ojo por ojo y diente por diente*. Pues yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica déjale también el manto y al que te obligue a andar una milla vete con él dos.

No se comprenden las anteriores palabras si se las interpreta como un mensaje de permanecer pasivo ante el mal. Todo lo contrario, esas enseñanzas significan un no rotundo a la venganza y la no resistencia al mal que se me inflinge como alternativas transformadoras en cada situación. ¿Dice algo a quien me abofetea no responderle y ofrecerle la otra mejilla? ¿Significa algo para el que quiere quedarse con alguna de mis pertenencias que no me oponga y que le conceda más de lo que exige? ¿Cambia la perspectiva de quien me obliga a hacer algo que mansamente haga el doble de lo que me pide? En vez de la respuesta violenta o vengativa, Jesús predica la no resistencia al mal y el perdón de la ofensas como alternativas para detener el espiral de ofensas y retaliaciones.

Jesucristo, de acuerdo con los evangelios, no sólo predicó la no-violencia, sino que impidió que la violencia se utilizara, así ésta fuera dictaminada por la Ley. En Jn 8, 1-11, en donde se relata cómo Jesús impide el apedreamiento de la mujer adúltera, se sostiene que los escribas y fariseos le llevan una mujer sorprendida en adulterio y le dicen que la Ley de Moisés manda que se la apedree. Jesús no enfrenta en un primer momento al grupo condenatorio, sino que más bien forzado a pronunciarse lanza la contundente afirmación: "Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra."

Jesús impide la violencia, haciendo evidente la situación de que nadie está en posición de condenar a nadie, pues todos estamos igualmente

expuestos al peligro del mal. Esta acción tiene un gran alcance, por cuanto no sólo se impide un acto violento cualquiera, sino que se impide un acto violento justificado por una normatividad religiosa e institucional.

No obstante, cuando se enfatiza la afirmación de que la no-violencia está inserta en el corazón del mensaje cristiano, muchos creyentes y no creyentes acuden a citar el texto de la expulsión que Jesús hace de los vendedores en el Templo, para mostrar que no hay tal rechazo radical a la violencia, pues se dice que el propio Jesús enfurecido cedió ante ella al echar a los vendedores.

La narración en la cual Jesús expulsa a los mercaderes del Templo se encuentra en los cuatro evangelios, así: en Mt 21, 12-17, en Mc 11, 15-19, en Lc 19, 45-48 y en Jn 2, 13-16. Sin embargo, habría que puntualizar rápidamente que este relato bíblico no tiene la función de legitimar un comportamiento determinado sino, visto en su contexto, de comunicar un sentido más amplio. Habría que establecer qué se intenta comunicar a partir de toda la narración, pues en realidad la acción violenta de Jesús no se disemina por todo el relato sino está recogida en un versículo en Mateo, en dos en Marcos, en uno en Lucas y en versículo y medio en Juan. Quizás la desproporción radique en no tener en cuenta la totalidad de las enseñanzas y el actuar de Jesús en todos los evangelios para sólo fijar la atención en este pasaje particular.

Entre los especialistas y exegetas no existe consenso sobre la historicidad del hecho relatado en estos versículos y muchos lo ponen sencillamente en duda. También existe un desacuerdo en precisar con exactitud el sentido total del relato, y se proponen por lo menos tres hipótesis sobre su intencionalidad:

- La primera, lo considera una presentación de la protesta de Jesús contra la profanación de la casa de Dios, quizás en concordancia con un actuar profético y mesiánico.
- La segunda lo ve como una presentación de la crítica de Jesús a las instituciones sacrificiales judías y la búsqueda de su sustitución.
- Y la tercera considera que el sentido del texto no se dirige tan sólo a proponer una purificación del Templo sino, en oposición total y abierta a esa institución, se dirige a proponer su supresión.¹⁰

¹⁰ Brown, *El Evangelio según Juan*, 339-354.

Y aun cuando el debate entre estudiosos de este pasaje es arduo, ya sea por la historicidad de los versículos en particular o por el sentido de toda la narración en general, y finalmente no se haya establecido un acuerdo, en lo que sí existe un consenso amplio, es en que el Evangelio de Jesús, en conjunto, presenta una perspectiva singular y definida sobre la violencia enraizada en la más significativa tradición pacifista judía que se opone a los sacrificios expiatorios, desenmascara la violencia, se opone a ella y presenta una gran sensibilidad por las víctimas.

A partir de las recomendaciones del Capítulo 5 de Mateo, el mensaje del sermón de la montaña y el comportamiento de Jesús en relación con la violencia atestiguado por los evangelios en su conjunto, se puede inferir que Jesús creía en la posibilidad de construir una sociedad humana no basada en el poder de la fuerza o de la violencia¹¹, sino en el poder de la fraternidad y de la reconciliación, poder este último nacido de la conversión del ser humano ante la oferta de amor de Dios. Como afirma categóricamente Segura Etxezarraga:

La actitud fundamental y constante de Jesús, tanto teórica como práctica, es profundamente pacífica y opuesta a toda venganza. La no-violencia es un dato cristológico esencial. Habrá que interpretarlo adecuadamente, pero no puede ser olvidado ni marginado como si se tratara de un elemento sin importancia o de segundo orden. Un aspecto tan claro, novedoso y básico del mensaje evangélico no debería quedar relegado a constituir una referencia improductiva, un buen deseo utópico cuya hora no acaba de llegar, una idea muy edificante, pero que no sirve para iluminar la acción concreta personal, comunitaria o social de los cristianos.¹²

Esto quiere decir que en la fuente misma del cristianismo se encuentra una orientación nítida y transparente en relación con el fenómeno de la violencia.

Si se establece un diálogo del ser humano con el Dios cristiano, si la existencia se abre al absoluto cristiano, entonces la Palabra de Dios dicha en Jesucristo es un rotundo no a la violencia, una negativa a la venganza y a devolver mal por mal. Esta palabra revelada no debe ser abstracta e improductiva para el que se llame cristiano, sino debe concretizarse y hacerse

¹¹ En esta dirección apuntan los trabajos de Bernhard Häring; ver sobre todo *La no-violencia una forma de cultura y esperanza* (1989).

¹² Segura Etxezarraga, "Violencia y guerra", 811-812.

viva en su existencia. Porque si desde lo más profundo de sí ha realizado una opción fundamental por el Dios cristiano, ésta obliga –a través de su manifestación en Jesucristo– a una actitud y a un actuar donde se realice concretamente una existencia ajena a la violencia y confiada en toda alternativa pacífica que muestre a los demás seres humanos el camino del diálogo y el perdón.

DE MÁRTIRES A INQUISIDORES

El cristianismo como religión, esto es, como integración de creencias, culto y forma de vida moral, se extiende desde Judea hasta los límites del Imperio Romano en los primeros siglos de esta era. Al ser perseguidos y castigados por las autoridades imperiales, los primeros cristianos no organizaron un movimiento armado que enfrentara esas fuerzas con violencia, sino que no respondieron a la persecución, en fidelidad a las enseñanzas del Evangelio. Dispuestos a dar su vida, si fuera necesario, en testimonio de la no-violencia enseñada por Jesús, muchos de ellos se convirtieron en mártires de la causa cristiana, al enfrentar sin resistencia su condena y su muerte, en ocasiones, transformada en espectáculo circense.

Quizás esta actitud de fidelidad y de mansedumbre que reiteraba la que Jesús asumió frente a su condenación y muerte, fue el signo evidente del testimonio cristiano que lo erigió en el fenómeno avasallador de esta época. El cristianismo llegó a conmover las entrañas del paganismo por la decidida actitud y acción de sus creyentes. Muchas comunidades cristianas elevaron la vida del mártir a la perfección de vida cristiana, pues en ella se evidenciaba el seguimiento radical a Jesucristo y el amor incondicional a Dios.

Y aunque los cristianos se sometieron a la autoridad imperial y no pusieron en cuestión su legitimidad, no existe confirmación directa o documento alguno que testimonie que en los primeros dos siglos de cristianismo alguno de sus adeptos haya tomado parte de los ejércitos del Imperio. Más bien se tienen testimonios de que los primeros cristianos se negaban a participar en ejércitos y en guerras, simplemente porque esa acción se oponía a la enseñanza cristiana que condenaba la muerte de otro ser humano y la violencia en general.¹³

¹³ Ibid., 814.

Con la cristianización del Imperio, fruto de la conversión de Constantino, los parámetros de referencia evangélicos en relación con la violencia se diluyen. Al transformarse la religión cristiana en religión imperial, paulatinamente se incorporó al aparato ideológico de dominación, que supuso un ablandamiento de la radical posición evangélica y una justificación de la violencia en determinados casos. Algunos cristianos entraron a conformar el ejército imperial y la amenaza que representaban los pueblos bárbaros del norte acabó por alejar al grueso de los creyentes cristianos de sus fuentes pacifistas.

Algunos de los planteamientos de San Agustín servirán para justificar la compatibilidad de la violencia con el mensaje cristiano cuando este teólogo espiritualice los preceptos evangélicos y apoye la causa de la “guerra justa” como medios para defender al Estado cristiano de sus amenazas.

Según este padre de la Iglesia, las enseñanzas de Jesús acerca de la violencia han de tomarse más como la guía de una disposición interior que como referidas a actos externos. De esta forma, se crea una división entre la vida interna o espiritual y la vida externa o material del cristiano, lo que en la práctica autoriza la escisión entre los cristianos dedicados más a los consejos espirituales de la enseñanza cristiana representados por la vida clerical o monacal, y quienes se dedican más a los preceptos generales del cristianismo representados por la vida laical.

En la situación concreta de entonces, se justifica un cristianismo compatible con la práctica de la violencia, y el pacifismo se relega a la perfección de la vida religiosa. De esta manera, en defensa del Estado cristiano, tanto el Estado como la Iglesia pueden contar no únicamente con su poder espiritual, sino con el brazo armado de los laicos, que es definitivo en las ocasiones en que los conflictos no se puedan resolver por otros medios.

La doctrina de la guerra justa tiene sus raíces igualmente en la posición agustiniana. Y aun cuando en sus planteamientos existe un rechazo a la violencia de la guerra, concede la posibilidad de que haya ocasión de guerras justas, obviamente suscitadas por la injusticia del enemigo. Afirma: “La injusticia del enemigo es la causa de que el sabio declare guerras justas. Y esa injusticia, aunque no fuera acompañada de la guerra, debe deplorarla el hombre.”¹⁴

¹⁴ San Agustín, *La ciudad de Dios*, 1386.

Del mismo modo, en el contexto del encuentro entre diferentes culturas y diversidad de lenguas, parece legitimar la violencia y el sometimiento como medio para establecer la paz cuando señala: “Se ha trabajado para que la ciudad imperiosa imponga no sólo su yugo, sino también su lengua, a las naciones domeñadas por la paz de la sociedad.”¹⁵ Como se puede observar, al tenor de la nueva situación, las enseñanzas cristianas de los comienzos se transforman. Agustín sólo es hijo de su época y lo que hace a través de sus reflexiones es dotar de justificación intelectual y teológica la nueva circunstancia de poder en la que se integraba el cristianismo.

Toda la Edad Media y los albores de lo que se ha denominado Modernidad, en Occidente, están dominados por la cultura cristiana. En principio, una cultura opuesta a la violencia; pero en realidad una cultura constituida por la violencia y que no duda en recurrir a ella cuando ve amenazada su hegemonía, su poder, sus intereses. Los emblemas cristianos de la cruz y el amor presidieron guerras de religión, guerras de conquista y genocidios de vastas dimensiones. Las cruzadas, la conquista de tierras allende Europa, la Inquisición, la matanza entre cristianos de diferentes confesiones, son experiencias históricas patrocinadas e impulsadas por cristianos que no tuvieron el más mínimo recelo o pudor, pues encontraron compatible su creencia con el ejercicio de la violencia sistemática que se hacía en nombre del Dios cristiano, de la Iglesia Católica o de la redención de la humanidad.

Teológicamente, esas acciones fueron sustentadas por doctrinas como las de la legítima defensa, la guerra justa, la salvación de los infieles, la evangelización de nuevas tierras, que garantizaron y justificaron el orden que imponía la racionalidad dominante al exterior o al interior de Europa. Poco importaron los ejercicios de violencia específica que se llevaron a cabo, como la persecución, la esclavitud o el exterminio, a la hora de defender el orden cristiano o su propagación.

Es importante mencionar, para ilustrar el asunto con un caso, que brillantes teólogos de nuestra tradición defendieron (y defienden) la doctrina de la guerra justa en un recorrido que perfectamente puede arrancar en San Agustín, pasar por Santo Tomás, recorrer las escuelas españolas de Salamanca (Vitoria) y de los jesuitas (Suárez y Molina), proseguir a través de la Modernidad,

¹⁵ Ibid., 1385.

para acabar propiamente con algunos pronunciamientos del Concilio Vaticano II, pasada la mitad del siglo XX.¹⁶

Hoy se tendría que plantear de nuevo la pregunta sobre la presencia de la violencia en la creencia religiosa cristiana, no para abrir un enjuiciamiento del pasado, por más sanguinario que éste haya sido, ni para constatar la insuficiencia de propuestas teológicas antiguas, por más prestantes que ellas hayan sido, sino para ajustar la práctica moral cristiana con los preceptos evangélicos que han sido encubiertos o neutralizados a través del tiempo.

Despertar el debate del cristiano en torno de la violencia, en la actualidad, es traer la posición evangélica del pasado y hacerla viva y significativa aun hoy, a pesar de encontrarse exilada en algunos casos del mismo corazón de los creyentes. En este sentido, proponer el carácter de opción fundamental del cristianismo y las implicaciones que de esta opción se desprenden en relación con el comportamiento ético, y más específicamente, en relación con una praxis no-violenta, es actualizar el mensaje cristiano y confrontarlo en su autenticidad con otras posiciones que lo desvirtúan en su esencia.

REORIENTACIÓN HACIA LA NO-VIOLENCIA

Con el despliegue y el desarrollo de la Modernidad, en Europa, a partir del siglo XVII, el cristianismo y las iglesias cristianas se replegaron a la periferia del escenario cultural, cediendo el centro a una pretendida propuesta no religiosa y de orden secular confiada a la razón humana. La violencia se justificaba ahora bajo las consignas de la razón ilustrada, y la mayoría de cristianos adiestrados en un aprendizaje de siglos, y sus iglesias temerosas ahora de enfrentarse al poder secular, no se opusieron visiblemente a la violencia que encarnaba la realización de la Modernidad.

El orden de la administración y el control propugnado por la razón moderna llega a su colapso con las dos guerras mundiales ocurridas en el siglo XX. Los desarrollos científicos y técnicos alcanzados por la humanidad y puestos al servicio de fines bélicos elevaron considerablemente el número de víctimas y evidenciaron de tal forma el horror de la violencia que la amenaza de la destrucción total llevó a las partes a tomar conciencia de que otra confrontación

¹⁶ Segura Etxezarraga, "Violencia y guerra", 817.

podría significar la desaparición de la especie. En medio de ese peligro latente, pasada la mitad de dicho siglo, dos superpotencias tuvieron en vilo a la humanidad, en el periodo denominado Guerra Fría, disuadiéndose mutuamente a la paz en una carrera armamentista creciente.

Se llama la atención sobre ese contexto, porque la Iglesia Católica, que ambigüamente para esta época mantiene las doctrinas de “la legítima defensa” y de “la guerra justa”, alcanzó pronunciamientos de notable significación en contra de la violencia, expresados en su rechazo a la guerra como medio de resolución de conflictos, y en la crítica a la carrera armamentista. Es la encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII el documento que propone con mayor claridad y vigor la desconfianza que el catolicismo institucional redescubre en la violencia y específicamente en la guerra.¹⁷

La importancia de los contenidos de esta encíclica papal se hace visible en algunos pasajes del Capítulo V de la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, titulado “El fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos”. Entre los numerales 77 y 82 de esta constitución se expresan directrices a tener en cuenta y desarrollar en torno de la problemática de la no-violencia, la guerra y la carrera armamentista. Algunos planteamientos se llevan acabo con firmeza y lucidez; otros expresan más la ambigüedad y la timidez propias de moverse con el peso de una tradición nada favorable en esta materia, que ha adquirido hasta hoy compromisos políticos difíciles de eludir.

Hoy, el contexto que determinaba los planteamientos conciliares se ha transformado considerablemente. De la bipolaridad que enfrentaba a dos potencias en una disputa por la supremacía mundial, se ha pasado a la hegemonía de una nación obsesionada con el proyecto económico de construir una sociedad de mercado. Los conflictos nacionales y entre naciones siguen resolviéndose, la mayoría de veces, a través de la violencia, y las armas nucleares son un espectro que no deja de amenazar a la humanidad. La situación mundial se ha transformado, pero la violencia persiste como medio de resolver conflictos. Obviamente, esta violencia se expresa y se lleva a cabo de variadas formas y en diferentes contextos.

¹⁷ Juan XXIII, *Pacem in Terris*; sobre todo, los numerales 43 a 49.

Persistentemente, el Papa, las conferencias episcopales, el clero y estamentos de la Iglesia Católica en general, realizan llamados y pronunciamientos en contra del uso de la violencia como medio de resolución de conflictos. Es valioso que los derroteros del Concilio Vaticano II se hayan actualizado, desarrollado y radicalizado en una vía que confirma la vocación pacifista del cristianismo.

Juan Pablo II, por ejemplo, sostuvo la firme decisión de oponerse a la llamada Guerra del Golfo, en la que fuerzas de ocupación occidentales invadieron el territorio de la república de Irak. Las conferencias episcopales norteamericanas y europeas han revivido la importancia del pacifismo de inspiración evangélica en contextos específicos de problemáticas sociales y políticas.

Particularmente, las conferencias de obispos latinoamericanos han llevado a cabo valientes y claros pronunciamientos en contra de la violencia, en el convulsionado escenario de América Latina, donde los desequilibrios sociales amenazan constantemente la paz. No sólo se ha insistido constantemente en las ideas de que la mejor vía para la consecución de la convivencia social es la justicia y de que las transformaciones sociales violentas no garantizan la verdadera paz, sino que se ha denunciado el carácter violento de las instituciones y de las estructuras sociales.

Los movimientos de cristianos por la paz, que promueven el espíritu de no-violencia evangélico en distintos contextos y escenarios, se manifiestan a través de diversas expresiones a nivel mundial. Existen grupos cristianos antiarmamentistas; existen pacifistas cristianos en contra de la guerra; existen grupos cristianos antimilitaristas que luchan por la posibilidad de que la “objeción de conciencia” para integrarse a las fuerzas armadas pueda ser una realidad en las constituciones nacionales; existen grupos cristianos comprometidos con la protesta social y política a través de vías pacíficas. En fin, se constata un renacer del espíritu de la no-violencia en las comunidades cristianas, y específicamente, en la Iglesia Católica.

Sería lejano de la verdad y exagerado afirmar que la gran transformación eclesial referida a la problemática de la violencia es sólo debida a la renovación de la teología moral. Pero sí es justo reconocer que la transformación de la teología moral, con la reformulación de sus categorías centrales, ha contribuido enormemente para que la moral cristiana en distintos frentes fuera replanteada,

y específicamente, para que el espíritu pacifista de la moral cristiana fuera reconquistado.

Las reflexiones presentadas en este escrito han destacado la importancia de la nueva teología moral y han seguido en líneas generales su desarrollo, para llegar a plantearse el tema de la violencia en la vida cristiana. El camino de la antropología moral, que tiene como una de sus categorías decisivas la categoría de opción fundamental, fue la orientación básica que se siguió para presentar el cristianismo como opción fundamental de la existencia que conlleva una determinada actitud moral, y más concretamente, unas determinadas acciones morales no violentas.

Al escogerse esta alternativa de presentación, se hizo también importante la centralidad de los textos evangélicos que revelan los trazos generales constitutivos del cristianismo. Estos textos evidencian a la vez cómo la no-violencia es un rasgo moral esencial de la opción fundamental cristiana.

Así, entre todos los elementos que integran esta nueva propuesta de teología moral, se quiere destacar especialmente el que permite redescubrir con toda nitidez que el cristianismo implica una práctica de pacifismo absoluto.¹⁸ Esta característica básica del ser cristiano fue asumida con celo y fervientemente por las comunidades cristianas de los primeros siglos, pero luego fue absorbida, o por lo menos relativizada, por razones que fueron más poderosas que el cristianismo mismo.

Constituye un fenómeno evidente, en el desarrollo del cristianismo en Occidente, que este rasgo pacifista tan valorado como fruto de la opción fundamental cristiana, se relativizó y fue perdiendo relevancia hasta relegarse en la vida práctica. Se puede afirmar que se reconocen más fácilmente, por lo menos en la Iglesia Católica, tradiciones como las de “la legítima defensa” y “la guerra justa” que la tradición pacifista. Esta última fue olvidada o considerada secundaria en un ambiente de siglos, en los cuales los cristianos nominalmente se opusieron a la violencia pero siempre encontraron motivos suficientes, en las injusticias ajenas y propias, para perpetuarla y ejercerla sin titubeos.

Razones contextuales, como las dos guerras mundiales, que consternaron profundamente el espíritu europeo en el siglo XX, y la transformación de la teología moral, en particular, contribuyeron enormemente para un cambio de

¹⁸Ver Arias, “Pacifismo y militarismo”, 846-852, donde se distinguen distintos modos de pacifismo.

mentalidad en el catolicismo respecto del espíritu pacifista que comporta la creencia cristiana. Toda una renovación respecto de los planteamientos de la no-violencia viene operándose al interior de la Iglesia, profundamente animada en esta dirección por los pronunciamientos papales de ayer y de hoy y por los pronunciamientos conciliares del Vaticano II, que a pesar de ser considerados tímidos por algunos, abren todo un campo esperanzador de desarrollo en esta temática.

Una contribución significativa de esta reorientación hacia la no-violencia en el catolicismo la aporta sin duda la nueva teología moral, al comprender más la moral cristiana como una consecuencia responsable de nuestra opción fundamental existencial que como un conjunto de normas que se imponen al creyente.

El amor y el servicio a los demás, como núcleo central del mensaje de Jesús, o como Palabra revelada de Dios, constituye el paradigma moral de la opción fundamental cristiana incompatible a todas luces con la violencia. Amar al enemigo, perdonar al que nos ofende o nos comete injusticia, poner la otra mejilla ante nuestros agresores, no es retórica, sino una invitación a la práctica del cristianismo, una invitación a la práctica del pacifismo absoluto lejano de buscar una causa para la legítima defensa. En conclusión, se ve una contradicción clara entre el cristianismo como opción fundamental de la existencia y la práctica de la violencia.

LA SITUACIÓN COLOMBIANA

Si la reflexión teológica moral busca ser significativa para los creyentes en un contexto específico, no puede quedarse en un plano general, abstracto o impersonal, sino que debe concretizarse necesariamente en una situación determinada. No hay que tener temor de sacar las implicaciones de ser cristiano en un contexto concreto. Por esto, en lo que sigue, se intentará concluir este escrito presentando algunas orientaciones e implicaciones que se desprenden de esta reflexión para el caso colombiano.

Este escrito se ha originado tras los planteamientos y las preguntas iniciales que interrogaban por la relación entre violencia y cristianismo en la sociedad colombiana. ¿Cómo explicar que en una sociedad supuestamente cristiana se llegue a tales grados de violencia? Pueden barajarse distintas hipótesis para responder esta pregunta; por ejemplo, que no somos tan cristianos como

decimos ser; o que el cristianismo aprendido durante siglos permitió e incentivó el uso de la violencia en compatibilidad con su credo. Como sea, en Colombia es hora de repensar el cristianismo, sus enseñanzas morales y las repercusiones que éstas puedan tener en torno a la práctica de la violencia.

Este artículo ha pretendido afianzar la posición de presentar el cristianismo como una opción fundamental de la existencia, que tiene como una de sus consecuencias morales básicas, de acuerdo con las directrices evangélicas, la práctica de la no-violencia sin ningún atenuante. En este sentido, se aboga por recuperar la tradición olvidada o perdida del cristianismo de las primeras comunidades de creyentes, que se tomaron muy en serio este distintivo de la conducta cristiana. Y aunque después vendrían siglos, en la historia de la tradición cristiana, en los que precisamente se interpretó que la violencia podía ser justificada y compatible con el credo de Jesucristo, se ha vuelto de nuevo, en un giro acontecido en la medianía del siglo XX, a replantear y recobrar poco a poco el valor de la no-violencia como indiscutible elemento de la práctica y de la opción de vida cristiana.

De acuerdo con estos planteamientos, se hace imperativo reevangelizar a la sociedad colombiana, mostrando la radicalidad de la opción cristiana y sus implicaciones. La violencia no es cristiana, ni evangélica, ni compatible con el anuncio del Reino que Jesús predicó. Quien acepte los contenidos y los valores del cristianismo, esto es, quien intente vivirlo como una opción fundamental de su vida, no podrá ejercer la violencia, ni promoverla, ni aceptarla con indiferencia sin comprometerse en su erradicación.

En Colombia, son múltiples los focos de violencia y los espirales que ella conforma en tejidos de revanchas, venganzas y retaliaciones.¹⁹ A la violencia generada por las estructuras injustas y por las instituciones excluyentes se responde con violencia delincuencial, con violencia de mafias organizadas, con violencia guerrillera o con violencia insurreccional. A la violencia contestataria se responde con violencia paramilitar, militar o policial.

El ciclo se perpetúa forjando un ambiente saturado de violencia. Esta violencia propia de una guerra interna, en la cual los combates, las masacres, los secuestros, las extorsiones, los desplazamientos, son noticia cotidiana, crea un ambiente propicio para la expansión de la violencia, pues las nuevas

¹⁹ Martínez, "Violencia y religión", 61.

generaciones aprenden que la violencia es un comportamiento usual que ha de asumirse y reproducirse para mantenerse vivo en una sociedad donde sólo existen aliados y enemigos.

Y es en esta sociedad específicamente donde se debe anunciar el cristianismo de nuevo, afirmando sin temor, que la violencia no es solución de los problemas y los conflictos humanos. El credo cristiano es incompatible con la violencia y la injusticia. Este mensaje debe llegar claramente a las elites de este país, a sus clases dirigentes, y todos los estamentos sociales en general que defienden sus intereses apelando a la violencia.

El criterio de seguridad democrática a ultranza, que garantiza y defiende una institucionalidad sostenida por las fuerzas armadas, en la que la conservación de los patrimonios económicos son lo más importante, mientras que la mayoría de la población sufre socialmente las consecuencias de la pobreza y de la exclusión, no puede ser indiferente al juicio cristiano. Igualmente, el cristiano tendrá que denunciar y enfrentar la violencia nacida de la ambición del narcotraficante, o la violencia nacida de ideales de transformación revolucionaria, o la violencia de la pacificación paramilitar. Denunciar y enfrentar la violencia con no-violencia se hace imperativo para los cristianos en Colombia.

La sociedad colombiana necesita urgentemente transformarse sin violencia y esto sólo es posible si los cristianos, sumados a otras iniciativas sociales pacifistas, emprenden acciones no-violentas para poner en evidencia una alternativa a la catástrofe de una sociedad descompuesta por la violencia. ¿Es posible transformar una sociedad por la fuerza del amor? ¿Es posible que el trabajo con y por las víctimas de todo tipo de injusticias regenere el corazón de piedra de la sociedad colombiana?

Un cristiano, un ser humano cuya opción fundamental de vida sea el credo cristiano, debe verse obligado a rechazar toda violencia, pero también ha de verse obligado a presentar soluciones y salidas creativas a conflictos y problemáticas sociales propias de cualquier grupo humano. Hoy por hoy, el gran aporte que el cristianismo en general y la Iglesia Católica en particular pueden realizar por la sociedad colombiana no es el silencio, ni la tolerancia con la violencia, ni la inacción indiferente. Se obliga un liderazgo espiritual y moral en el que el real compromiso por los menos favorecidos sea la fuerza que mueva la transformación social.

BIBLIOGRAFIA

Finalmente, sólo será posible vivir en una Colombia sin violencia si los colombianos “desviolentizamos” nuestras existencias y construimos opciones fundamentales de vida en una dirección en la que el otro no sea un enemigo, sino un llamado a realizar humanidad.

- Arias, G. “Pacifismo y militarismo.” En *Conceptos fundamentales de ética teológica*, por M. Vidal, 843-856. Madrid: Trotta, 1992.
- Brown, R. *El Evangelio según Juan* (2 vols.). Madrid: Cristiandad, 1979.
- Concilio Vaticano II. *Documentos del Concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, Madrid, 1965.
- Cortina, A. *Hasta un pueblo de demonios*. Madrid: Taurus, 1998.
- Demmer, K. “Opción fundamental.” En *Diccionario de ética teológica*, por M. Vidal, 1269-1278. Navarra: Verbo Divino, 1991.
- García Baró, M., *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Häring B. *La no-violencia una forma de cultura y esperanza*. Barcelona: Herder, 1989.
- Herráez, F. “Opción fundamental.” En *Conceptos fundamentales de ética teológica*, por M. Vidal, 343-366. Madrid: Trotta, 1992.
- Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Paulinas, 1979.
- Juan XXIII. *Encíclica Pacem in Terris*. Bogotá: Paulinas, 1963.
- Kierkegaard, S. *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Guadarrama, 1961.
- Martínez, D. “Violencia y religión.” *Cuestiones Teológicas* 79 (2006): 55-68.
- San Agustín. *La ciudad de Dios*, Tomo XVI, Libro XIX, Capítulo 7. Madrid: BAC, 1958,
- Segura Etchezarraga, J. “Violencia y guerra.” En *Conceptos fundamentales de ética teológica*, por M. Vidal, 809 – 835. Madrid: Trotta, 1992.
- Vidal, M. *Nueva moral fundamental*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.
- _____. *Moral de opción fundamental y de actitudes*. Madrid: San Pablo, 1995.