

GUERRA SANTA Y GUERRA JUSTA EN LA BIBLIA

Julio TREBOLLE BARRERA¹

La guerra es un fenómeno anterior a la Biblia. Israel nació a la historia en medio de pueblos del antiguo Oriente que poseían una larga tradición guerrera y concepciones muy arraigadas en torno al carácter sagrado de la guerra.

El enfrentamiento entre ejércitos organizados que luchan por la hegemonía de unas ciudades-estado sobre las otras hizo su aparición en Mesopotamia en torno al año 2700 a.C. En esta época las ciudades comenzaron a dotarse de murallas defensivas, como la de Uruk que contaba con 900 torres semicirculares. Por entonces hicieron su aparición la maza y el hacha, luego la lanza y, con el progreso de la metalurgia, el casco. Un ejército estaba formado por «600 hombres», divididos en unidades de sesenta soldados al mando de un oficial². Sargón de Akkad (*ca.* 2370) reunió 5.400 hombres para atacar Siria. Más tarde, en el s. XVIII a.C., se introdujo la caballería, por lo que comenzaron a construirse rampas en las murallas para impedir su acceso. Se incorporaron mercenarios a los ejércitos y los soldados profesionales comenzaron a constituir «colonias» en las tierras que se les asignaba. En esa época Shamshi-Adad de Asiria reunió ya 60.000 hombres. Los cassitas de Babilinia introdujeron el uso del carro ligero, en unidades de 10 carros que formaban compañías de 50 carros, bajo el mando de un «oficial de 50», término utilizado en la Biblia (*2 Reyes* 1). En el período del imperio neoasirio la táctica cobró más importancia que la técnica. Así, en los siglos X-IX a.C. en lugar de grandes invasiones se implantó la guerra de usura, planteada en un terreno definido con objeto de asegurar el control del territorio, aún a costa de prolongados asedios de una o de varias ciudades. El botín y la

¹ Departamento de Estudios Hebreos y Arameos. Universidad Complutense de Madrid.

² Sobres armas, organización militar, técnicas y estrategias de la guerra, YADIN, Yigael: *The Art of Warfare in Biblical Lands in Light of Archaeological Discovery*. Weidenfeld & Nicolson, London, 1963.

imposición de tributos cobraron entonces especial importancia. En los grandes imperios asirio y babilónico la fuerza y cohesión del ejército dependía de un poder centralizado, cuya decadencia arrastraba también la del ejército.

En su pleno apogeo, en tiempos de Salmanasar V y de Sargón II, el imperio asirio destruyó el reino de Israel, en el año 722 a.C. Igualmente el imperio babilónico, con Nabucodonosor II, arrasó Jerusalén y el reino de Judá, en el año 587 a.C. Con la llegada del imperio persa y a lo largo de la época helenística los judíos lograron mantener en el territorio del antiguo reino de Judá una cierta autonomía, más religiosa que política, hasta la destrucción de Jerusalén por los romanos en el año 70 d.C.

Seguiremos aquí brevemente la historia no tanto de las guerras como del concepto de «guerra santa» a lo largo del milenio largo que recorre la historiografía bíblica, desde los orígenes de Israel hasta el último libro de la Biblia cristiana, el *Apocalipsis*, escrito en los últimos años del siglo I d.C. Cabe distinguir tres épocas en las que este concepto adquiere significados muy diferentes según el desarrollo de la historia en cada momento.

La primera corresponde a los orígenes de Israel y a la llamada época de los Jueces en los siglos XII-X a.C. Los libros bíblicos, los de *Josué* y *Jueces* en particular, se refieren a ella a través de leyendas heroicas que conservan antiguas tradiciones, reelaboradas desde perspectivas de la posterior época monárquica en la que fueron puestas por escrito. El concepto de «guerra santa» se fraguó en guerras tribales que, a pesar de las dimensiones épicas que los relatos bíblicos les confieren, no pasaban de ser razias o escaramuzas de reducido alcance.

En una segunda época, a lo largo de los siglos de existencia de los reinos de Israel y Judá, desde David y Salomón (siglo X) hasta la destrucción de Jerusalén en el 587 a.C., el concepto de «guerra santa» permaneció muy ligado al complejo de ideas que constituyen la llamada «ideología regia», común en los reinos del antiguo Oriente y compartida en gran medida por la monarquía israelita, aunque con evidentes correcciones introducidas por los profetas, sacerdotes y juristas de Israel.

Finalmente, a partir de la época persa y a lo largo de la época helenística hasta la destrucción del año 70 d.C., el concepto de «guerra santa» adquirió tonos cada vez más apocalípticos y se proyectó a un futuro mesiánico, que algunos sectores pretendieron anticipar y convertir en realidad a través de numerosas revueltas que desembocaron en una guerra tan desesperada como inútil contra el poder del Imperio romano. En este momento histórico comenzó a expandirse el cristianismo que inició una nueva historia más allá de la geografía, de la historia y de las concepciones sobre la guerra del «Antiguo Testamento» y del antiguo Oriente.

1. La «guerra santa» en el antiguo Oriente y en los orígenes de Israel

La religiosidad de los patriarcas llama la atención por su ausencia de elementos guerreros. El Dios de los patriarcas acompaña al patriarca, «está con» él en los momentos de peligro, pero su intervención no reviste nunca carácter militar. Así, las familias de Jacob y de Labán en conflicto proclaman que «el Dios de Abrahán y el Dios de Najor será nuestro juez», garante del pacto establecido entre los dos grupos tribales sin referencia alguna a una intervención de tipo militar (*Génesis* 31,53). La llamada «época patriarcal» se pierde en la noche de los tiempos y el pueblo de Israel no comienza a hacer su entrada en la historia hasta finales del siglo XIII cuando aparece por vez primera el nombre «Israel» en la estela del faraón Mernepta. Entre los primeros israelitas –si es posible atribuir este gentilicio a todos los grupos que sólo más tarde integraron el pueblo de Israel–, figura un grupo que tuvo especial relevancia en los orígenes de la religión de Israel, formado básicamente por prisioneros de guerra que habían sido condenados a trabajos forzados en las obras de construcción del estado egipcio en la zona del Delta, próxima a la península del Sinaí. Este grupo había vivido en los márgenes de la sociedad egipcia hasta que, a impulso de la fe yahvista proclamada por Moisés, emprendió un movimiento que condujo a su liberación y a su éxodo hacia la tierra prometida de Canaán. En esta misma época otros muchos grupos formaban también parte de los *hapiru*, una población flotante y marginal entre las ciudades-estado de Palestina de la que informan las cartas de Tel El-Amarna del siglo XIV a.C. Con este nombre de *hapiru* está de alguna manera emparentado el de los «hebreos» (*hpr* / *hbr*).

En la llamada época de los Jueces las guerras entre las tribus israelitas o de éstas con las ciudades-estado de Canaán eran «guerras de Yahvé», en las que participaban conjuntamente las tribus y su dios, Yahveh. Este *synergia* quedaba expresado por gritos de guerra como el de «Espada por Yahvé y por Gedeón» (*Jueces* 7,18; cfr. *Exodo* 17,16). Estas «guerras de Yahvé» no pasaban de ser guerras de liberación llevadas a cabo dentro de un espacio geográfico muy reducido y conducidas por milicias carentes de una organización estable. Por ello es tal vez más apropiado hablar de guerras de liberación que de guerras defensivas, como hacía Gerhard von Rad en su obra clásica *La guerra santa en Israel*³.

³ RAD, G. von: *Der heilige Krieg im alten Israel*. Zwingli-Verlag, Zürich, 1951, p. 26; ALBERTZ, Rainer: *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. 2 vols., Trotta, Madrid, 1999, pp. 149-154, 210, 251. 794 y 823.

Las «guerras de Yahvé» se caracterizaban por la intervención de un líder carismático, que había sido arrebatado por el «espíritu de Yahvé», lo que confería legitimidad sagrada a su acción guerrera en pos de la liberación de su tribu y de otras vecinas o, en la perspectiva panisraelita de época posterior, de todas las tribus de Israel. La movilización de las milicias en este tipo de guerra solía encontrar serias dificultades y resistencias dentro de la propia sociedad tribal. Prueba de ello es que no se conoce un solo caso de «guerra de Yahvé» en la que participen todas las tribus que podían integrar la federación israelita en un momento o en otro. Por lo general se movilizaban sólo las tribus que se veían directamente afectadas por alguna amenaza exterior, pudiendo encontrar apoyo ocasional en tribus vecinas, como muestra el cántico de Débora (*Jueces* 5). Ejemplo típico de relato de «guerra santa» en la época de las tribus israelitas es el narrado en el libro de los *Jueces* (6,33-38):

Los madianitas, los amalecitas y los orientales se aliaron, cruzaron el río y acamparon en la llanura de Yezrael. El espíritu del Señor se apoderó de Gedeón, que tocó a rebato, y Abiezer corrió a unírsele. Envió mensajeros a (la tribu de) Manasés, y se le unió; luego a (las tribus de) Aser, Zabulón y Neftalí, y también ellos vinieron a unírsele. Gedeón dijo a Dios: «Si realmente vas a salvar a Israel por mi medio, como aseguraste, mira, voy a extender en la era esta zalea: si cae el rocío sobre la lana mientras todo el suelo queda seco, me convenceré de que vas a salvar a Israel por mi medio, como aseguraste». Así sucedió.

En la mitología del Antiguo Oriente la violencia entre los humanos era consecuencia y *mimesis* de las guerras entre dioses que nacían y perecían en guerras intestinas, producidas por la violencia del propio ser de los dioses. Según los mitos mesopotámicos el cosmos fue producido por una teomaquia o guerra entre los dioses primordiales y el hombre fue formado mezclando arcilla con la sangre del dios Kingu, el líder de la rebelión contra los grandes dioses. El hombre, hijo por ello de un dios rebelde, puede echar la culpa de la violencia a los dioses, pero sin más salida que la resignación y el fatalismo. Las religiones cananeas, en cuyo seno comenzó a tomar forma la religión de Israel, repartían la responsabilidad del gobierno de cielos y tierra entre un dios supremo, creador y padre de los dioses, 'El o 'Elohim, y un dios joven, activo y guerrero, Baal, responsable de la conservación de lo creado. El Dios bíblico, Yahvé, asumió con relativa facilidad gran parte de la simbología de la divinidad suprema cananea 'El, y, aunque rechazó

con empeño muchos de los caracteres del dios Baal, no dejó de asumir algunos como los de Dios «celoso» y «guerrero divino»⁴.

La iconografía de este período en el que Israel va a nacer a la historia (el del Bronce Reciente, 1550-1200 a.C., y del Hierro I, 1200-1000 a.C.), pone de relieve el hecho de que las divinidades guerreras y políticas dominan el panorama tanto iconográfico como literario de esta época. Se trata de representaciones que legitiman o ensalzan el poder, la guerra, la victoria y la lealtad al soberano. La figura más típica es la de *Ba'al*, el dios cananeo joven y activo, que aparece con aspecto de guerrero en actitud de marcha, con el brazo en alto sosteniendo una espada o rayo, dispuesto a vencer al dios *Yam*, «Mar», o a *Mot*, «Muerte», conforme a la mitología cananea de Baal⁵. La diosa *Anat*, hija de 'El y hermana y consorte de *Baal* representa la figura de guerrera y cazadora, tempestuosa y violenta, que «chapotea en sangre». Tras doblegar la voluntad del dios supremo, es ella la que descuartiza finalmente a *Mot*. Su figura es comparable a la *Innana* sumeria a través de la *Ishtar* acadia. La iconografía la representa en forma de pájaro como figura de la diosa alada de la guerra. Tanto en el arte monumental como en sellos procedentes de Beth-Shean, Megiddo y la zona meridional de Israel, predominan las grandes divinidades masculinas como *Re-Harachte*, *Ptah*, *Seth-Ba'al* y, en particular, *Amón*. Este predominio de figuras guerreras en los siglos XV- XIV se intensifica todavía más en el siglo XIII, con un incremento parejo del influjo egipcio. Las divinidades masculinas combinan el tipo del *Baal* cananeo, que vence a la serpiente marina, con el del *Seth* egipcio, que triunfa sobre la serpiente *Apofis*.

En este mundo circundante Israel desarrolla una concepción de la «guerra santa», cuyos caracteres distintivos se ha querido acentuar, partiendo para ello de los elementos que integran el género de relato de «guerra santa». Los más significativos son los siguientes. La guerra era convocada mediante el sonido de las trompetas (*Jueces* 6,34), o enviando a cada tribu los miembros de un animal descuartizado, para significar así que tal sería la suerte esperada de no acudir a la movilización (*1 Samuel* 11,7); la milicia era consagrada previamente a Yahvé (*Jueces* 5,11, *Josué* 3,5); antes de la batalla se ofrecían sacrificios y se consultaba el oráculo de Yahvé (*Jueces* 20,23.26); la respuesta favorable llegaba mediante la fórmula «Yahvé ha entregado al enemigo en vuestras manos» (*Josué* 2,24); en tal caso Yahvé

⁴ CROSS, F.M.: *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*. Harvard University Press, Cambridge MA, 1973, pp. 145-194.

⁵ KLINGBEIL, M.: *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, University Press, Fribourg Switzerland – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999.

mismo partía al campo de batalla (*Jueces* 4,14) y el grito de guerra o *teru`a* señalaba el inicio del conflicto armado (*Jueces* 7,20); Yahvé intervenía en todo momento (*Josué* 10,10; *Jueces* 4,15) y era quien aseguraba la victoria (*Jueces* 5,31) atemorizando al enemigo (*Josué* 2,8.24); la contienda finalizaba con la consagración del botín al dios vencedor y, en ocasiones, con el exterminio o *jerem* de hombres y animales (*Josué* 6,18-19); finalmente, la milicia de Yahvé se disolvía y regresaba a sus tiendas (*Jueces* 20,8). Sin embargo, ningún relato bíblico contiene todos estos elementos y, menos, en el orden señalado, por lo que los elementos reseñados no componen más que una reconstrucción formal. Este acento en las características propias de la concepción bíblica en torno a la guerra santa pretende destacar el carácter defensivo de las guerras del primitivo Israel, muy diferentes de las ofensivas de la época monárquica posterior.

Pero el carácter religioso de la guerra, como también el milagroso de la victoria, son elementos constitutivos de la concepción de la guerra entre los pueblos del antiguo Oriente y no tanto la consecuencia de una interpretación específica desarrollada en Israel. La ideología y la institución de la «guerra santa» eran patrimonio común de los pueblos vecinos de Israel. Por ello la «guerra de Yahvé» no difiere mucho de la «guerra de Ishtar» o de «la de Ninurta». En Mesopotamia, Egipto y Canaán, así como en los reinos hititas, las guerras nacionales eran verdaderas guerras santas o sagradas⁶. Así, conforme a los textos del antiguo Oriente recogidos en la magna colección editada por J.B. Pritchard (ANET)⁷, los dioses nacionales eran los que vigilaban el curso de la batalla y decidían el éxito final de la contienda, como Enlil que «no permitió a nadie hacer frente a Sargón» (ANET 267b) o, como reconoce el rey de Moab, Mesha: «(el dios Kemosh de Moab) me salvó de todos los reyes y me hizo triunfar sobre todos mis adversarios» (ANET 320b). Divinidades como Nergal, Ishtar o Baal cumplían igualmente esta función. Los preparativos, decurso y conclusión de las guerras nacionales ponían de relieve su carácter de «guerra santa». Antes de la batalla, el rey acudía a los templos de los dioses y ordenaba celebrar sacrificios en las fronteras del territorio enemigo (ANET 354b-355a); se consultaba a los adivinos y los astrólogos observaban el curso de la luna y de las estrellas, para dilucidar cuáles eran los días y meses favorables para comenzarla. Con el fin de asegurar y simbolizar la presencia del dios durante la contienda se portaban sus

⁶ JONES, G.H.: «The concept of holy war», en CLEMENTS, R.E.: *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 299-321.

⁷ PRITCHARD, J.B. (ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Third Edition with Supplement*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1969.

estandartes (ANET 270a); se creía que el mismo dios había entregado las armas al rey, a cuyo lado combatía (ANET 289b; 300a), decidiendo el éxito de la guerra (ANET 281b) por el procedimiento de volver locos a los enemigos (ANET 289b). Tras la batalla se ofrecían sacrificios de acción de gracias (ANET 276b, 278a), se erigían estelas con inscripciones en el territorio enemigo (ANET 293a), se construían templos conmemorativos y componían y se entonaban himnos de victoria (ANET 376ss; 373ss.).

La «guerra santa» era, pues, un tipo de guerra corriente y un concepto establecido en todo el Oriente Antiguo, donde lo religioso y lo profano iban de la mano. Por ello los relatos bíblicos de «guerra santa» revisten caracteres mitológicos, que muestran semejanzas entre la figura de «Yahvé guerrero» y la correspondiente de *Baal*, *Kemosh* o de otros dioses de la guerra. La figura de Yahvé «divino guerrero» reviste efectivamente caracteres del *Baal* guerrero, pero su función en los textos bíblicos es más bien la del Dios protector de las tribus nómadas y agrícolas frente al poder de las ciudades-estado, así como la del Dios liberador frente a los imperios que amenazan la existencia del pueblo de Israel. Entre los textos más antiguos de la Biblia figuran los himnos poéticos de *Jueces 5* y *Habacuc 3*:

Oíd, reyes; príncipes, escuchad:
 que voy a cantar, a cantar al Señor,
 y a tocar para el Señor, Dios de Israel.
 Señor, cuando salías de Seír
 avanzando desde los campos de Edom,
 la tierra temblaba, los cielos destilaban,
 agua destilaban las nubes,
 los montes se agitaban
 ante el Señor, el de Sinaí,
 ante el Señor, Dios de Israel...
 (*Jueces 5,3-5*).

El Señor viene de Temán, el Sagrado del Monte Farán.
 Su resplandor eclipsa el cielo
 y la tierra se llena de sus alabanzas.
 Su brillo es como el sol,
 su mano destella velando su poder.
 Ante él marcha Peste,
 Fiebre sigue sus pasos.
 Se detiene y tiembla la tierra,
 lanza una mirada y dispersa a las naciones...
 (*Habacuc 3,3-5*).

El epíteto más antiguo de Yahvé es seguramente el de *Yahweh Šeb~'ôt*, «Yahvé de los ejércitos», utilizado en versos como el del estribillo del salmo 80: «¡Yahvé de los ejércitos, restáuranos, muestra tu rostro radiante y nos salvaremos!». Era una designación de Yahvé característica del culto yahvista del antiguo santuario de Silo y, más tarde, del templo de Sión-Jerusalén. Aunque utilizado a lo largo de toda la historia bíblica, parece propio y casi exclusivo de las tradiciones de la teología de Sión en la época monárquica⁸. Ha sido interpretado como una forma verbal seguida de su objeto, del tipo «Yahvé (el que) crea los ejércitos». Sin embargo, la interpretación tradicional, «Yahvé de los ejércitos», viene apoyada por expresiones análogas encontradas en inscripciones como las de «Yahvé de Temán» o «Yahvé de Samaría». La cadena constructa en hebreo puede tener el significado de «Yahvé del poder militar» o «Yahvé militante», «guerrero».

Los «ejércitos» pueden ser los de Israel (*1 Samuel* 17,45), los celestes –sean las miríadas de estrellas o la corte de Yahvé formada en principio por astros semidivinos (salmo 89,9)–, las fuerzas de la naturaleza de la mitología cananea puestas al servicio de Yahvé, o todas las criaturas de cielos y tierra (*Génesis* 2,1). Las *Šeb~'ôt* –femenino en hebreo– son comparables a divinidades guerreras como los *Lulahhi* o los *Hapiri*, y también los *symmajoi* que acompañan al dios *'El* en la batalla, según Filón de Biblos (Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangelica* 10,18.20). El carácter marcial de esta concepción se manifiesta en numerosos textos bíblicos⁹, y especialmente en el estribillo del salmo 24,8-10:

¿Quién es el Rey de Gloria?
El Señor, el fuerte y el valeroso
el Señor, héroe de guerra.

O en el verso aterrador:

Tú, Señor, Dios de los ejércitos, Dios de Israel
despierta y a esas naciones todas castiga
no tengas piedad con traidores
(salmo 59,6).

⁸ No se encuentra en el *Pentateuco* ni en *Ezequiel* y es rara en los libros de *Samuel-Reyes* (15 veces). Aparece por el contrario, en el primer *Isaías*, 56 veces; *Ageo*, 14; *Zacarías*, 53; *Malaquías*, 24, y en salmos de Sión, 15 veces.

⁹ *1 Samuel* 4,4; *Isaías* 10,23; 14,24-27; 19,16; 22,5; 24,21-23; *Jeremías* 32,18; 50,25; *Nahún* 2,14; 3,5.

El epíteto «Señor de los ejércitos» tiene connotaciones más mayestáticas que guerreras en textos alusivos al carácter regio del Dios que preside la «asamblea divina» y se sienta, invisible, en el trono formado por querubines en el templo de Sión (*Yahweh Šeb~'ôt yṛsb hakkerûbîm*). En el poema, conocido como el cántico de Miriam, Yahvé se muestra como el «guerrero divino» al modo del dios Baal que vence a *Yam*, el dios Mar, y regresa victorioso para ser entronizado en el palacio-templo construido sobre la Montaña sagrada en Sión-Jerusalén (*Éxodo* 15)¹⁰:

Yahvé, el guerrero
 Yahvé es su nombre
 Arrojó al Mar
 los carros y el ejército del Faraón
 La flor de sus jinetes
 anegada yace en el Mar de las Cañas
 Las Profundidades los cubrieron
 bajaron al Abismo como piedras
 Tu diestra, Yahvé, triunfante de poder
 tu diestra, Yahvé, aplasta al enemigo [...]
 Al resoplar de tu respiración se juntan las aguas
 se alzaron las corrientes como un dique
 se helaron las Profundidades en lo profundo del Mar [...]
 Tu diestra extendiste, la tierra se los tragó
 con tu lealtad guiaste al pueblo que rescataste
 los condujiste con tu poder a tu morada santa [...]
 Los conduces y plantas en el Monte, tu heredad
 el lugar que hiciste Trono tuyo, Yahvé
 El Templo, Yahvé, que tus manos fundaron
 reina Yahvé por siempre jamás.

El salmo 24, que comienza con motivos de creación del cosmos, concluye igualmente con la marcha triunfal de Yahvé, «héroe valeroso», a la Montaña sagrada de Sión donde es aclamado rey:

«¡Alzad puertas vuestras cabezas,
 que se alcen los portones eternos:
 va a entrar el Rey de la Gloria!»

¹⁰ KLOOS, C.: *Yhwh's Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*. E.J. Brill, Leiden, 1986.

¿Quién es ese Rey de la Gloria?
 Yahvé, héroe valeroso;
 Yahvé, héroe de la guerra

En el antiguo Oriente la guerras entre pueblos lo eran también entre los dioses respectivos, cuyas imágenes eran portadas en procesión cuando se iba a la guerra o, una vez finalizada, llevadas como botín al templo del dios vencedor. Así los israelitas, vencidos repetidas veces por los filisteos, decidieron llevar a la batalla de Afeq el arca o *palladium* que representaba la presencia de Yahvé al frente de sus tropas. Pero los filisteos vencieron una vez más y se llevaron el arca como botín, depositándola en el templo del dios Dagón en Asdod. Pero, como dice el texto bíblico, «a la mañana siguiente [los filisteos] encontraron a Dagón caído de bruces ante el arca de Yahvé, con la cabeza y las manos cortadas encima del umbral; sólo le quedaba el tronco» (1 Samuel 5,3-4).

La Biblia no contiene relatos de contiendas. Lo único reseñable eran los preparativos –el envío de espías para inspeccionar el campo enemigo–, y el desenlace –la aplicación del *jerem* o exterminio ritual del botín–. Éste consistía en no tocar el botín de guerra hasta que no hubiera sido purificado. Lo que se tenía por propiedad de otros dioses pasaba a serlo de Yahvé y sólo entonces podía ser repartido equitativamente entre los combatientes y el pueblo.

La labor de espionaje previa a la batalla, la emboscada tendida por sorpresa al enemigo para inducirlo a salir de la ciudad y el reparto del botín o *jerem* al finalizar la contienda eran los componentes característicos del género narrativo que se puede denominar «guerra santa». La «guerra de Yahvé» estaba ganada o perdida de antemano, sin intervención significativa del ejército. Así, los espías enviados por Josué a tierras de Canaán no regresan con información capturada al enemigo, sino con lo que no es sino un mensaje religioso: «Yahvé os entrega el país» (*Josué 2*):

8 «Antes de que los espías se acostaran, Rajab subió donde ellos, a la azotea, 9 y les dijo: – `Sé que Yahveh os ha entregado el país, que nos ha caído encima una ola de terror y que toda la gente de aquí tiembla ante vosotros [...]» [...] 23 Los dos espías se volvieron monte abajo, cruzaron el río, llegaron hasta Josué y le contaron todo lo que les había pasado; 24 le dijeron: «Yahvé nos entrega todo el país. Toda la gente tiembla ante nosotros».

Tras la victoria milagrosa, los israelitas no tenían más que recoger los despojos de la batalla, observando escrupulosamente las leyes sobre un botín

que pertenecía a Yahvé, vencedor único en la guerra santa (*Josué* 2,23–24). Ello hacía superflua toda descripción de las escenas de la contienda.

Algunos historiadores de la antigüedad como Éforo, Isócrates o Teopompo, rechazaban por razones éticas la descripción detallada y morbosa de acontecimientos violentos. El historiador debía relatar acciones ejemplares (*paradeigmata*), haciéndolo con la mejor calidad estilística. Por el contrario, la escuela helenista de historiadores «trágicos» criticaba aquella historiografía moralizante, falta de realismo o *mimesis* y de atractivo estético, *hedoné*. La viveza del relato exigía describir y exagerar, incluso, la violencia, para suscitar piedad y horror entre los lectores. Polibio criticaba en cambio esta tendencia al dramatismo, exigiendo el debido respeto a la verdad de los hechos¹¹.

A. Huxley suponía que la exposición pública de los horrores de la guerra acabaría con las guerras. Sin embargo la contemplación directa de las guerras y de los atentados se ha convertido hoy en un *realityshow* televisivo, que forma ya parte de la misma guerra, mediática en gran medida. La exposición y narración de la violencia es parte de la violencia misma y del disfrute de ella. La narrativa novelística y la historiografía de todas las épocas encontraron siempre mayor goce estético en relatar la acción (*kinesis*) de las grandes guerras –griegos contra persas, romanos contra cartagineses, cristianos contra moros o turcos–, que en exponer los valores tradicionales y las historias ejemplares de las sociedades y de los pueblos. La violencia es más historiable y cinematográfica que la paz.

En la narrativa bíblica la violencia no es un elemento literario, estético o histórico, como lo es en la historiografía clásica. Es un factor religioso que exige la reinstauración de la justicia, cuya violación ha sido causa de la guerra. La figura de Yahvé «guerrero divino» es la del luchador por la causa de la justicia que ha sido violentada. Por ello la «guerra santa» es una «guerra justa». En la época de los Jueces-libertadores, las tribus israelitas tenían a Yahvé por el único Juez y Libertador que en las relaciones entre tribus hermanas o con otras vecinas era el encargado de defender la justicia, mediante la guerra si fuera preciso.

Las narraciones bíblicas sobre las guerras de conquista de Canaán, como las de *Números* 21 y 31 y *Josué* 7 figuran entre los textos más violentos de la Biblia. Son los que mayor repulsa han desatado en la historia del cristianismo y en la época moderna. Ya entre las primeras generaciones

¹¹ D'HUYS, V: «How to Describe Violence in Historical Narrative. Reflections of the Ancient Greek Historians and their Ancient Critics», en *Ancient Society* 18, 1977, pp. 209-250.

de cristianos, Marción y los gnósticos propugnaban abolir el Antiguo Testamento por ser obra del dios judío, violento e ignorante. De haber triunfado esta corriente, la historia del antisemitismo habría sido mucho más violenta e ignorante de lo que ya ha sido.

Un análisis de la terminología de la violencia en la Biblia aporta interesantes resultados. La raíz hebrea *'ph* expresa la cólera, tanto en sentido físico como en el anímico y pasional. La antropología bíblica sitúa la sede de la cólera en la nariz, al igual que en castellano se dice que «se le hinchan a uno las narices». El verbo de la misma raíz, *'anaph*, «estar enfadado, enfadarse», viene aplicado a Yahvé en los textos bíblicos en catorce ocasiones, en las que Dios manifiesta su furor con efectos visibles sobre personas y cosas. Igualmente, el verbo *`br*, «pasar», significa, en la forma *hitpael*, «pasarse», «irritarse»; se dice de Dios en ocho ocasiones, y la forma sustantiva *`brh* en veinticuatro. Asimismo el verbo *naqam*, «vengar», o *niqqem*, «vengarse», se aplica a Dios en quince casos. Generalmente es el hombre el que habla de la venganza divina, pero el Dios del Antiguo Testamento también anuncia o revela su venganza.

La palabra hebrea y árabe que designa «violencia», *hamas*, se refiere a la violencia sufrida, no a la provocada. Viene a tener el significado de «¡violencia!, ¡socorro!, ¡auxilio!». Así aparece en varios pasajes bíblicos, como en las confesiones de Jeremías (*Jeremías* 20,8):

Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir
me forzaste, me violaste
Yo soy el hazmerreír todo el día
todos se mofan de mí
Cada vez que hablo, he de gritar
vociferar: «¡Violencia, rapiña!».

O en el comienzo del libro de *Habacuc* (1,2):

¿Hasta cuándo he de gritar, Señor
sin que Tú escuches
vociferarte: ¡Violencia!
sin que Tú me salves?

O en los lamentos de Job (*Job* 19,7):

Grito: «¡Violencia!» y no se me responde
Clamo: «¡Socorro!» y no hallo justicia

El verbo *hamas*, «hacer violencia», «violentar», se aplica en siete ocasiones al hombre y en una sola a Dios, quien destruye su propio santuario: «Ha violentado como un huerto su cabaña, / ha derruido su santuario» (*Lamentaciones* 2,6). Yahvé ejerce la violencia contra su propio Templo de Jerusalén, destruido en el año 587 a manos de los babilonios, circunstancia que da lugar a esta lamentación bíblica. El sustantivo *jamás*, utilizado cincuenta y nueve veces, se refiere siempre a la violencia del hombre, nunca a la de Dios. Así pues, el Antiguo Testamento presenta la figura de un Dios «irascible» e «irritable», que no admite, sin embargo, el calificativo de «violento», pese a que no deja de anunciar su venganza y proclamarse celoso cuando la causa de la justicia está en juego.

Para tener una visión más equilibrada sobre los planteamientos de la Biblia en torno a la violencia, sería preciso estudiar también los antónimos «paz», *shalom*, o «tranquilidad, reposo», *menujá*, así como el vocabulario de misericordia y compasión, mucho más rico y frecuente que el de violencia y venganza.

En el Antiguo Oriente y en Israel coexistieron dos ideas en torno al poder y a la monarquía: la imperial de los faraones de Egipto y de los reyes de Asiria y Babilonia, y la crítica con el poder alimentada por las tribus nómadas, como reflejan los textos de Mari o los propios textos bíblicos, y también por todos los decepcionados por los abusos y fracasos del sistema monárquico o imperial. A la primera concepción responde en Israel la ideología de Sión, que sustentaba la monarquía davídico-salomónica. A la segunda, las corrientes más profundas del yahvismo, enraizadas en la sociedad de las tribus israelitas y auspiciadas por los movimientos proféticos reticentes hacia una excesiva concentración del poder y siempre críticos con sus abusos durante la época monárquica. Estas corrientes yahvistas tendían, sobre todo a partir del Exilio, hacia instituciones propias de una *synagogé* o de una *ekklesía* y, en proporciones universales más tarde, a las de la *oikoumene* cristiana o de la *'umma* islámica.

2. La «guerra santa» en la época de la monarquía israelita

La idea del poder en los reinos de Israel y Judá era un reflejo de la «ideología regia», según la cual la «realeza sagrada», o «divina», procede del cielo¹². «La realeza descendió del cielo y se asentó en la ciudad de Eridu»,

¹² Las obras clásicas sobre la «ideología real» son las de ENGNELL, I.: *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. University of Chicago Press, Chicago, 1967; HOOKE, S.H.: *Myth and*

así comienza la *Lista de reyes sumeria* que legitima el poder de las ciudades mesopotámicas. El rey lo era «por la gracia del dios», fuera Assur, Marduc o, para el caso, Yahvé. En la tradición y teología de Sión, el rey debía ejercer el poder con justicia, favoreciendo la paz y la concordia en el interior y con los reinos vecinos. La Biblia heredó esta idea reflejada en himnos y en textos históricos y legales. La «ideología regia» fue la clave del éxito de las monarquías del antiguo Oriente¹³. Pero el sistema monárquico palaciego se desmoronó progresivamente, tanto en el mundo griego como en el Levante mediterráneo, a medida que se acercaba la «época-eje», a mediados del primer milenio a.C.¹⁴. Entonces cobraron fuerza ideologías no-monárquicas que se expresaban en textos, escritos no ya por escribas palaciegos, sino por profetas y sabios en Israel o por poetas y filósofos en el mundo griego¹⁵.

La «ley de la guerra» inserta en el libro del *Deuteronomio* refleja las concepciones existentes sobre la «guerra santa» en la época monárquica, especialmente en tiempos de la reforma nacionalista del rey Josías (640-609 a.C.) (*Deuteronomio* 20,1-18):

«1 Cuando salgas a combatir contra tus enemigos, y veas caballos, carros y tropas más numerosas que las tuyas, no los temas, porque está contigo el Señor, tu Dios, que te hizo subir de Egipto. 2 Cuando vayas a entablar combate, se adelantará el sacerdote para arengar a la tropa, 3 y les dirá: «Escucha, Israel, vosotros presentáis hoy batalla al enemigo; no os acobardéis, no temáis, no os turbéis, no os aterroricéis ante ellos, 4 porque el Señor, vuestro Dios, avanza a vuestro lado, luchando a favor vuestro contra vuestros enemigos para daros la victoria.

5 Después hablarán los oficiales a la tropa: «Quien haya edificado una casa y no la haya estrenado, que se retire y vuelva a su

Ritual: Essays in the Myth and Ritual of the hebrews in Relation to the Culture Patterns of the Ancient East. Oxford University Press, London, 1933; id., *Myth, Ritual, and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East.* Clarendon Press, Oxford, 1958; JOHNSON, A.R.: *Sacral Kingship in Ancient Israel.* University of Wales Press, Cardiff, 1955; GESTEMBERGER, E.: *Theologies of the Old Testament*, T & T Clark International, London – New York, 2001, pp. 180-205, donde resume los elementos constitutivos de la «theology of king and state».

¹³ GROTANELLI, Cristiano: *Kings and Prophets. Monarchic Power, Inspired Leadership, and Sacred Text in Biblical Narrative.* Oxford University Press, New York – Oxford, 1999, p. 3.

¹⁴ JAPERS, K.: *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1968; MOMIGLIANO, A.: *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, cap. 1.

¹⁵ GOTTWALD, N.K.: *The Politics of Ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2001, p. 208.

casa, no vaya a morir en combate y la estrene otro». 6 «Quien haya plantado una viña y no la haya vendimiado todavía, que se retire y vuelva a casa, no vaya a morir en combate y la vendimie otro». 7 «Quien esté prometido a una mujer y no se haya casado todavía, que se retire y vuelva a casa, no vaya a morir en combate y otro se case con ella.

8 Los oficiales añadirán a la tropa: «Quien tenga miedo y se acobarde, que se retire y vuelva a casa, no vaya a contagiar su cobardía a sus hermanos». 9 Cuando hayan terminado de arengar a la tropa, se nombrarán jefes al mando de la tropa.

10 Cuando te acerques a atacar una ciudad, primero proponle la paz. 11 Si ella te responde «Paz» y te abre las puertas, todos sus habitantes te servirán en trabajos forzados; 12 pero si no acepta tu propuesta de paz, sino que mantiene las hostilidades, 13 le pondrás sitio, y cuando Yahvé la entregue en tu poder, pasarás a cuchillo a todos sus varones: 14 las mujeres, los niños, el ganado y demás bienes de la ciudad los tomarás como botín, y comerás del botín de los enemigos que te entregue Yahvé, tu Dios.

15 Lo mismo harás con todas las ciudades remotas que no pertenecen a los pueblos de aquí. 16 Pero en las ciudades de estos pueblos cuya tierra te entrega Yahvé en heredad no dejarás un alma viviente: 17 dedicarás al exterminio (jerem) a hititas, amorreos, cananeos, fereceos, heveos y jebuseos, como te mandó Yahvé, 18 para que no os enseñen a cometer las abominaciones que ellos cometen con sus dioses y no pequéis contra Yahvé, vuestro Dios.

La insistencia en la ausencia de miedo por parte de los combatientes no es una cuestión de táctica psicológica sino de fe en el Dios Yahvé que concede o niega la victoria. La exención en los tres supuestos de boda, estreno de la casa o vendimia cumple un propósito humanitario, pero significa también la creencia en que con un ejército reducido a la mitad Yahvé puede conceder la victoria, como refiere el relato de Gedeón, quien selecciona a 300 hombres para la batalla (*Jueces 7*):

5 Los que beban el agua lengüeteando, como los perros, ponlos a un lado; los que se arrodillen para beber, ponlos al otro lado». 6 Los que bebieron lengüeteando fueron trescientos [...] 7 Dijo Yahvé a Gedeón: «Con esos trescientos que han bebido len-

güeteando os voy a salvar, entregando a Madián en vuestro poder. Todos los demás que se vuelvan a casa».

Llama la atención el hecho de que la «Ley de la guerra» muestra una preocupación ecológica al prohibir la tala y destrucción de árboles con ocasión de la guerra: «Cuando sites una ciudad largo tiempo, combatiendo contra ella para tomarla, no destruyas su arbolado a hachazos» (*Deuteronomio* 20,19). No era ésta ni mucho menos la práctica habitual. Así, una escena de un relieve del palacio del rey asirio Senaquebib (704-681 a.C.) en Nínive muestra a soldados en el momento de talar palmeras tras la conquista de una ciudad.

La historia de las concepciones en torno a la «guerra santa» es muy compleja. Pone en juego perspectivas muy diferentes, tres en especial: la militar, con la intervención de reyes y ejércitos; la cultural, en la que desempeñan su función los sacerdotes, y la carismática, a través de la cual los profetas tratan de dar un sentido a la guerra.

Los relatos de «guerra santa» tenían en principio un carácter predominantemente militar, al que se fueron añadiendo las demás perspectivas a lo largo del proceso de redacción de los mismos relatos. Las de carácter ritual se manifiestan sobre todo en la exhortación que precede a la guerra (*Éxodo* 14, *Josué* 10, *Jueces* 4 y *1 Samuel* 7). Las de origen profético exaltan al héroe carismático que actúa bajo el arrebató del espíritu de Yahvé (*1 Samuel* 11 y *Jueces* 3 y 6-7). De este modo, el rey deja de ser el personaje decisivo o único en la toma de decisiones y en la conducción de la guerra y pasa a serlo en cierta medida el profeta que interviene como garante del derecho de quien es el único rey en Israel, el Dios Yahvé.

La «ley del rey» recogida en *Deuteronomio* 17,14-20 adopta el postulado de la «elección», característico de la teología davídica, pero niega muchas de sus implicaciones políticas y religiosas. Advierte al rey sobre los límites de su poder: no acumular armamento, no practicar una política militar expansionista, no establecer alianzas político-militares con Egipto, no establecer matrimonios de conveniencia política con princesas extranjeras que conducían inevitablemente a cesiones de carácter sincrético en el terreno religioso. El rey israelita no puede presentarse ya como señor y dominador del mundo; la responsabilidad sobre la conducción de la guerra se distribuye entre funcionarios, militares, sacerdotes y profetas. El rey no es el garante del derecho divino ni el mediador de la bendición de Dios. La reforma deuteronomica propugna a la postre una especie de monarquía constitucional.

Esta concepción profética hacía de Israel un pueblo sin armas, cuyas guerras podían ser sólo de liberación, de modo que sus victorias eran en definitiva milagros operados por Yahvé. Frente al rey y al sabio-consejero

que pretendían contemporizar con las grandes potencias y armarse para futuras contiendas, el profeta propugnaba una política de neutralidad, llegando incluso a amenazar con dirigir la guerra santa contra el propio pueblo de Israel (*Jeremías* 6,1-8):

Huid, benjaminitas, de Jerusalén
sonad el cuerno en Teqoa
haced señales en Beth-hakerem
Por el Norte asoma la desgracia
descomunal el desastre

.....
Declaradle la guerra
¡arriba, al ataque a mediodía!
¡ay de nosotros que el día declina!
Las sombras de la tarde se alargan
¡arriba, al ataque en la noche!
¡a destruir sus palacios!

.....
Escarmienta, Jerusalén
no sea que te aborrezca
te convierta en desolación
en tierra deshabitada.

Ahora Yahvé no combate al lado de Israel, haciendo milagros contra los enemigos, sino al lado de las potencias que oprimen a Israel (*Isaías* 42,13-16; 45,1-8). Tras la experiencia de exilio en Babilonia, la concepción de la «guerra santa» se cargó de un sentido muy diferente. Así, el autor de los libros de *Crónicas* desacraliza y desmitologiza la guerra que lo es siempre de autodefensa, desprovista de caracteres cósmicos o escatológicos. Los términos relativos a la paz –*shalom*–, como *sheqet* («tranquilidad») o *menujá* («descanso»), son más frecuentes y significativos que los concernientes a la guerra. La palabra *shalom* no designa un acto –el simple cese de la guerra–, sino un estado prolongado durante el cual una comunidad humana vive tranquila y feliz. El Cronista no utiliza un vocabulario de triunfo y victoria, sino de liberación y salvación¹⁶. Aspira a la utopía de una sociedad de hermanos, a un estado sin reyes, de los que en esta época carecía el pueblo judío.

¹⁶ WEINBERG, J.P.: «Krieg und Frieden im Weltbild des Chronisten», en *Orientalia Lovaniensia Periodica* 16, 1985, pp. 111-129.

Los profetas esperaban un reino de paz en el que los instrumentos de guerra y la misma guerra terminaran por desaparecer en las relaciones entre los pueblos: «(El Señor) será el árbitro de las naciones, el juez de pueblos numerosos / De las espadas forjarán arados; de las lanzas podaderas» (*Isaías* 2,4, igualmente *Oseas* 2,18-23; *Miqueas* 4,3; *Zacarías* 9,10). Esta esperanza profética, muchas veces frustrada, dio paso a esperanzas apocalípticas de un reino mesiánico de paz en los tiempos escatológicos.

3. *La «guerra santa» en versión apocalíptica en los últimos tiempos de la historia bíblica*

Al finalizar la época bíblica, la versión griega de los Setenta –obra representativa de la diáspora judía más contemporizadora con el mundo circundante– corrige el sentido de algunos de los pasajes que presentan a Yahvé como «guerrero». Traduce así este término mediante la expresión «el que destruye la guerra» (συντίρβον πολέμους, *Éxodo* 15,3; *Isaías* 42,13; *Jueces* 9,7; 16,3). En *Miqueas* 2,8, la versión griega interpola los términos «destrucción de la guerra» (συντριμμὸν πολέμου). En el verso de *Oseas* 2,20, «Arco, espada y armas romperé en el país», el término «armas» aparece sustituido por el de «guerra» (καὶ τόξον καὶ ῥομφαίαν καὶ πόλεμον συντρίψω). Debiera leerse más la Biblia en su versión griega como la propia Biblia cristiana.

Los textos de la comunidad esenia de Qumrán representan, por el contrario, el judaísmo más radicalizado de la metrópoli. Llamen la atención ciertas expresiones de *La guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas*, como la de «(Álzate, Guerrero!, (Toma tus cautivos, Hombre de gloria!)». Frente a la concepción nacionalista y étnica de la guerra característica de escritos anteriores, este libro qumránico inaugura otra basada en un enfrentamiento moral y cósmico entre las fuerzas de la luz y las de las tinieblas¹⁷. En sus descripciones de la guerra apocalíptica el autor parece utilizar un manual romano del arte de guerrear. Expresa las ideas de un grupo esenio cuyos miembros pudieron tomar parte en la revuelta contra los romanos, en el año 70 d.C.

La historia de los movimientos apocalípticos y de su peculiar concepción de la «guerra santa» tiene antecedentes bíblicos, pero comienza en realidad con la sublevación de los macabeos en el año 167 a.C., provocada

¹⁷ COLLINS, John: «The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll», en *Vetus Testamentum* 25, 1975, pp. 596-612, especialmente p. 609.

tanto por la falta de tacto político de Antíoco –más que por una persecución de los judíos en toda regla–, como por el radicalismo de quienes se erigían en defensores de la tradición judía. Después de una guerra de 26 años, Simón macabeo, el hermano de Judas y de Jonatán, consiguió la independencia de su pueblo en el año 141 a.C.

Sin embargo, la guerra santa prosiguió. La lucha religiosa por la libertad se convirtió en guerra de expansión nacionalista. Entre los años 143 y 76 a.C. se sucedieron diversas batallas, hasta que Simón, su hijo Juan Hircano y los hijos de éste –Aristóbulo I y Alejandro I Janneo–, terminaron conquistando toda Palestina, salvo Asquelón y zonas al Este del Jordán. Pero se produjo entonces una airada rebelión interna, que Alejandro Janneo aplastó en sangre, haciendo crucificar a 800 fariseos en Jerusalén, mientras que otros 8000 lograban huir al exilio. En el año 63 a.C. Pompeyo hacía su entrada en la ciudad, penetrando hasta el *Sancta sanctorum* del Templo; el reino judío dejaba de existir y las ciudades griegas de Palestina recobraban su libertad.

La restauración monárquica llevada a cabo por los Macabeos había sido posible, entre otras circunstancias, gracias al apoyo de los romanos que, tras las guerras púnicas, aprovecharon las revueltas en Palestina para extender su influjo hacia el Mediterráneo oriental. Ello radicalizó dos tendencias que anidaban en el Israel de las épocas persa y ptolomea. Aquella restauración alimentó las ansias nacionalistas de independencia política y de exaltación de la propia identidad cultural y religiosa, pero fracasó por dos razones fundamentales: la falta de legitimidad davídica de la dinastía asmonea y la presencia cada vez más próxima de las legiones romanas, que, en el año 63 a.C., hicieron su entrada en Jerusalén con Pompeyo al frente. La oposición a la monarquía asmonea y la ruina de la misma terminaron radicalizando los movimientos de oposición a la macabeos hasta asumir un carácter apocalíptico cada vez más acentuado. A partir de la llegada de Pompeyo los grupos esenios que gravitaban en torno a Qumrán se dispusieron a esperar la llegada de una época mesiánica, que pusiera fin a la sucesión de imperios extranjeros y a la misma dinastía asmonea, de modo que se instaurara un reino celeste con base en la tierra de Israel. Así lo muestran los *pesharim*, o comentarios de libros proféticos, hallados en las cuevas de Qumrán, que fueron compuestos en esta época.

Seguidamente Herodes «el Grande» (73-4 a.C.), favorecido por los romanos, ahogó en sangre todo intento de rebelión a lo largo de su reinado, pero, a su muerte, se hizo imposible contener las revueltas populares. En el año 6 d.C., cuando Judea se convirtió en provincia romana, Judas el Galileo fundó una auténtica dinastía de terroristas, que sucumbieron a la violencia

desatada por ellos mismos. Sus hijos Jacobo y Simón fueron capturados y crucificados por el procurador y apóstata judío, Tiberio Alejandro, sobrino de Filón de Alejandría (Josefo, *Las antigüedades judías* XX, 102). Estos acontecimientos ponían en evidencia la división entre opositores y colaboradores del poder romano, o –lo que venía a ser lo mismo–, entre los judíos ricos de las ciudades y los pobres de las aldeas.

En el año 44 d.C., a la muerte de Herodes Agripa I y tras la nueva conversión de Judea en provincia romana, estalló de nuevo el conflicto. Flavio Josefo menciona a varios personajes que soliviantaban a las masas, atrayendo a sus seguidores al desierto: Teudas (ca. 45 d.C.), «el egipcio» (ca. 52-60 d.C.), un samaritano en tiempos de Poncio Pilato¹⁸, a Simón, siervo del rey Herodes, Menahem, hijo de Judas el Galileo, Simón Bar Giora, Lukuas o Andrés, que lideró la revuelta en tiempos de Trajano (115-117 d.C.), y el último, y más famoso, Simón, de sobrenombre Bar Kokhba, «el hijo de la estrella», al que, en el año 132 d.C., Rabbi Akiba reconoció como el libertador mesiánico, proclamándolo «Estrella de Jacob», conforme a lo profetizado en *Números* 24,17.

A comienzos de la guerra contra Roma, en el año 66, Menahem, el tercero de los hijos de Judas el Galileo, hizo su entrada en el templo de Jerusalén con el atuendo e insignias de rey, para caer poco después asesinado por sacerdotes rivales, a causa quizás de sus pretensiones mesiánicas (Josefo, *La guerra judía* II, 444-448). La figura de estos *lestai*, ladrones, bandidos o rebeldes –en una progresión desde el bandolerismo hasta el terrorismo–, domina toda una época marcada por tres revueltas judías: la primera, del 66 al 72, terminando con la destrucción de Jerusalén por Tito; la segunda, bajo Trajano, sucedió en los años 115-117, y, la tercera, en tiempos de Adriano, del 132 al 135. Las guerras internas terminaron devorando a sus propios hijos, como Saturno.

Tras la caída de Jerusalén en el año 70, los celotas judíos se refugiaron en las fortalezas de Herodium, Maqueronte y Masada, construidas por Herodes para refugio ante probables revueltas. En la de Maqueronte, Herodes había ordenado la muerte de Juan el Bautista, al que temía por su influjo entre las masas. El entonces gobernador de Palestina, Lucilio Basso, tomó Herodium y Maqueronte, pero, desde los comienzos de la guerra, Masada había caído en manos de los *sicarii*, liderados por Eleazar, descendiente también del citado Judas el Galileo. Cuenta Flavio Josefo que, cuando Elea-

¹⁸ FLAVIO JOSEFO: *Las antigüedades judías*, XX, 97-98; *La guerra judía*, II, 261-262 y *Las antigüedades judías*, XVIII, 85-87 respectivamente, en JOSEPHUS: *Complete Works*. Kregel Publications, Grand Rapids Michigan, 1982.

zar se percató de que toda resistencia ante el inminente asalto romano era desesperada, pidió a sus hombres que diesen muerte a sus familias, para después matarse unos a otros, como así hicieron. El suicidio masivo tuvo lugar en un día simbólico, como un sacrificio ritual: el 15 de Jánico o de *Nisán* según el calendario hebreo (marzo/abril), es decir, el día de Pascua¹⁹.

La conjunción de las expectativas de restauración política y de renovación utópica del cosmos y de la historia universal –cuya realización efectiva se creía inminente, aunque quedase siempre diferida para nuevos tiempos– creó el clima de exaltación apocalíptica y mesiánica que condujo a las dos revueltas y guerras contra Roma, de los años 68-70 y 132-135 d.C.

Esta sucesión de acontecimientos a lo largo de casi dos siglos no se explica sin prestar atención a una característica de la religiosidad bíblica que tiende a generar movimientos mesiánicos y apocalípticos, caracterizados en ocasiones por un celotismo extremo. Estos movimientos cobraron fuerza en torno a las dos grandes crisis aludidas anteriormente: la provocada por la persecución de Antíoco Epífanés, seguida por el alzamiento de los macabeos (168-164 a.C.), y la que llevó al fracaso de la guerra judía contra Roma y a la consiguiente destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. En torno a estas grandes fechas se creó una literatura considerable. Los libros más significativos escritos en torno a las guerras macabeas son el de *Daniel* y los recogidos en *1 Eeoc*: el libro *Astronómico*, el de *Los Vigilantes* y el *Apocalipsis de las semanas*. En torno a la guerra contra Roma se escribieron *El testamento de Moisés*, *Las parábolas de Eeoc (1 Henoc 37-71)*, *Los oráculos sibilinos*, *4 Esdras*, *2 Baruc* y *3 Baruc*. Las concepciones mesiánicas y apocalípticas que reflejan estas fuentes literarias encontraron plasmación política y social en los movimientos liderados por profetas o mesías que intentaron hacer realidad aquellas ideas utópicas que flotaban en el ambiente de la época.

El celotismo confiere a las sucesivas revueltas judías una serie de características comunes. Desde los primeros macabeos hasta los últimos celotas, todos ellos se sentían unidos en la defensa –hasta el martirio si era preciso– de la Ley, del Templo, de la circuncisión y de los libros sagrados, frente a la persecución de las autoridades paganas y la tibieza o la apostasía de muchos de sus hermanos judíos. Su celo se sostenía sobre una convicción y una esperanza inquebrantable: la de que la ciudad santa y su Templo eran inviolables. Dios intervendría en última instancia siempre, como lo había hecho cuando el rey Senaquerib puso asedio a Jerusalén en tiempos de Ezequías.

¹⁹ BERLIN, A.M. y OVERMAN, J.A. (eds.): *The First Jewish Revolt. Archaeology, History, and Ideology*. Routledge, London and New York, 2002.

Cuando «aquella noche salió el ángel de Yahvé e hirió en el campamento asirio a ciento ochenta y cinco mil hombres», por lo que «Senaquerib... levantó el campamento, se volvió a Nínive y allí se quedó» (2 Reyes 19,35-36). Según las fuentes asirias, el rey asirio hubo de regresar apresuradamente a su capital para sofocar una revuelta en palacio. Para los que habían sufrido el asedio durante dos años se trataba de un milagro.

Esta liberación *in extremis* quedó indeleblemente grabada en la memoria colectiva, hasta el punto que la inviolabilidad de Jerusalén y de su templo se convirtió en una creencia o dogma que, ni siquiera la efectiva destrucción por Nabucodonosor en el 587/6 a.C., llegó a poner en cuestión. Cuando en la guerra del 70 los romanos habían tomado ya los alrededores del Templo, los celotas más fanáticos aguardaban en su interior la repetición de ese milagro de Dios.

Los movimientos mesiánicos de restauración política de Israel propugnaban la vuelta a un pasado ideal –el de la monarquía davídica o el de la restauración macabea. Por otra parte, el mesianismo utópico lo esperaba todo de un futuro no menos idealizado²⁰. La conjunción en un determinado momento de estos dos tipos de mesianismo –el de restauración política y el de la utopía universal–, desencadenó un potencial tal de fuerzas, que su choque condujo a las explosiones de celotismo entre los años 68 a.C y 135 d.C y a una guerra inútil y sin sentido contra el Imperio romano.

Sin embargo, la convicción de que la utopía podía hacerse realidad, aunque para ello fuera preciso forzar el curso de la historia y la misma voluntad divina, alimentó aquellas revueltas sucesivas, tras las cuales el judaísmo quedó curado de espantos mesiánicos para muchos siglos. Sólo en los inicios de la época moderna, el sabateísmo reavivó la esperanza de un mesías, pero la escandalosa conversión del propio Sabatay Tsebí (1625-1676) al Islam, en el 1666, se convirtió en una nueva purga antimesiánica para el judaísmo posterior. En nuestros tiempos, la creación del Estado de Israel y el radiante triunfo de la «Guerra de los seis días» han hecho resurgir una cierta efervescencia mesiánica en el judaísmo, cuyo influjo alcanza a importantes grupos cristianos protestantes.

Tanto en las guerras macabeas como en la revuelta contra Roma los celotas guerreros y los devotos pacíficos tomaron caminos contrarios. Es significativa sobre todo la diferente actitud de unos y otros en los inicios de la rebelión macabea. El líder que la capitaneaba, Matatías, dio muerte al

²⁰ SCHOLEM, G.: *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York, 1971; SCHIFFMAN, L.H.: *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*. The Jewish Publication Society, Philadelphia and Jerusalem, 1994.

funcionario real que forzaba a los judíos a hacer sacrificios paganos, derribó el altar dispuesto para ello –en una acción típicamente iconoclasta– (*1 Macabeos* 2,27-37):

Empezó a gritar a voz en cuello por la ciudad: «El que sienta celo por la Ley y quiera mantener la alianza, ¡que me siga!» Después se echó al monte con sus hijos, dejando en el pueblo cuanto tenía. Por entonces, muchos bajaron al desierto para instalarse allí, porque deseaban vivir según derecho y justicia, con sus hijos, mujeres y ganados». Los que se ocultan en las montañas se atrincheran en un terreno propicio para la guerrilla; quienes se dirigen al desierto y se ocultan «en las cuevas» son los mismos que, al ser atacados en día de sábado, se dejan matar sin resistencia alguna para no quebrantar el descanso sabático: «Los soldados les dieron el asalto en seguida, y ellos no replicaron, ni les tiraron un piedra, ni se atrincheraron en las cuevas, sino que dijeron: `¡Muramos todos con la conciencia limpia! El cielo y la tierra nos son testigos de que nos matáis contra todo derecho».

Para evitar el exterminio, Matatías y sus seguidores hubieron de interpretar la ley de modo que, a partir de entonces, pudieran defenderse en sábado. Los fariseos seguían más tarde esta interpretación lata, mientras que el libro de *Jubileos* (50,12) propugnaba todavía la más estricta.

Los *hasidim* contribuyeron a la causa judía con los casos más llamativos y prototípicos de martirio. El relato del anciano Eleazar, narrado en *2 Macabeos* 6,18-31 y ampliado en *4 Macabeos* 5-7, constituye el primer ejemplo de *acta martyrum*, que marca el esquema y las características propias del género. El ejemplo del anciano que se deja matar por no quebrantar la Ley comiendo carne prohibida, tiene réplica en otro más famoso todavía: el de la madre y sus siete hijos sacrificados por orden de un rey exasperado ante la constancia y determinación de aquellos jóvenes (*2 Macabeos* 7,1-42 y *4 Macabeos* 8-18).

Las actitudes y los modos de vida prevalentes entre los judíos, como también entre los primeros cristianos, estaban muy lejos del espíritu exaltado y extremista de aquellos celotas. El código de conducta de los primeros cristianos no respondía tanto a algunas de las estrictas exigencias de Jesús, cuanto al modelo de justicia y rectitud moral recomendado en los escritos deuterocanónicos y apócrifos de la época –los libros de *Tobías* y *Eclesiástico* de modo particular, incluidos en la Biblia cristiana–. Así, Policarpo de Esmirna

—martirizado en el año 156—, recomienda a los dirigentes de las comunidades la práctica de las virtudes más simples, en las circunstancias más normales de la vida: «tener entrañas de misericordia, compasivos para con todos, tratando de traer a buen camino lo extraviado, visitando a todos los enfermos; no descuidándose de atender a la viuda, al huérfano y al pobre; atendiendo siempre al bien, tanto delante de Dios como de los hombres; muy ajenos de toda ira, de toda acepción de personas y juicio injusto; lejos de todo amor al dinero, no creyendo demasiado aprisa la acusación contra nadie, no severos en sus juicios, sabiendo que todos somos deudores de pecado» (*Epístola a los Filipenses* 6,1). Policarpo, citando el libro de *Tobías* (4,10 y 12,9), recomienda encarecidamente la ayuda a los necesitados: «Si tenéis posibilidad de hacer bien, no lo difiráis, pues la limosna libra de la muerte. Estad todos sujetos los unos a los otros, guardando una conducta irreprochable entre los gentiles, para que de vuestras buenas obras vosotros recibáis alabanza y el nombre del Señor no esa blasfemado por culpa vuestra» (10,2)²¹.

Esta actitud de aceptación del mundo por parte de los cristianos conocía una única excepción: la disposición al martirio en caso de persecución²². En los años 43-44 Agripa da muerte a Santiago el Zebedeo, el «protomartir», por lo que Pedro ha de huir de Jerusalén. En las persecuciones los mártires cristianos encontraban ejemplo inspirador en los libros de *Macabeos* y, sobre todo, en la pasión de Cristo, al que se proponían seguir en una suprema *imitatio Christi*. A medida que avanzaba el s. II y se hacían más frecuentes los enfrentamientos entre las autoridades y el pueblo, las persecuciones comenzaron a arreciar. El *Apocalipsis*, escrito en el contexto de la persecución iniciada por Nerón, ha sido a lo largo de la historia un libro de cabecera en tiempos de persecuciones. A pesar de su lenguaje basado en la literatura apocalíptica y en los motivos de la guerra escatológica como la espada del ángel exterminador, el libro refleja el modo de pensar de cristianos perseguidos, pacíficos y quietistas que se identificaban con la figura del Cordero llevado al matadero, desarrollada en este libro.

El primer mandato entre los cristianos era el enunciado por Jesús de amor incluso a los enemigos: «Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, rezad por los que os injurian. Al que te pegue en una mejilla, preséntale la obra; al que te quite la capa, déjale también la túnica [...] Amad a vuestros enemigos, haced el bien y prestad sin esperar nada: así tendréis una gran recompensa y seréis hijos del Altísimo, porque él es bondadoso con los malos y desagradecidos» (*Lucas*

²¹ RUIZ BUENO, D. (ed.): *Padres apostólicos*. BAC, Madrid, 1974, pp. 665-666 y 668.

²² FRIEND, W.H.C.: *The Rise of Christianity*. Fortress Press, Philadelphia, 1985, p. 133.

6,28.35). La ética de Jesús es la antítesis de un espíritu belicoso. Su plena realización conduciría a la desaparición de la guerra. Desde la obra de Adolf Harnack *Militia Christi* (1903) se ha debatido incesantemente en torno a la cuestión de la participación de los cristianos de los primeros siglos en las milicias del Imperio. Harnack se mostraba interesado por el hecho de que el ejército fuera el primer ámbito público en el que se había producido el tránsito del paganismo al cristianismo. Las discusiones posteriores han tendido a polarizarse entre «palomas» y «halcones», pretendiendo unos y otros basarse en pasajes o hechos del Nuevo Testamento o de la historia cristiana en un sentido o en otro.

Las tres religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo e islam, hunden sus raíces en la Biblia. En ellas coexisten dos corrientes contrapuestas: una más propensa a la no violencia y al pacifismo, como la representada por Jesús de Nazareth, algunas figuras proféticas del Antiguo Testamento, los *poverelli* y los místicos cristianos o sufíes—, y otra que pretende sacralizar la sociedad a través de un derecho divino fundado en la misma Biblia.

A lo largo del siglo XX la violencia constituyó fenómeno de carácter predominantemente *político-social*, provocado por la lucha de clases entre pobres y ricos. Sus antinomias eran las determinadas por los binomios individuo o sociedad, liberalismo o socialismo. En este tipo de conflictos lo religioso podía contribuir a mantener estructuras sociales caducas, como también a convertirse en fermento regenerador o revolucionario, impulsor de un cambio social. En las últimas décadas la violencia ha tomado un carácter *étnico-religioso*, especialmente en el Medio Oriente, donde el enfrentamiento entre árabes y judíos parece ser un nuevo episodio del choque entre las religiones monoteístas. Es frecuente achacar al monoteísmo bíblico y a las religiones monoteístas un talante de intolerancia exclusivista. La conciencia de «pueblo elegido», o de estar en posesión de la verdad religiosa, conduce fácilmente a la virulencia de las guerras de religión, a las cruzadas cristianas o a la *yihad* islámica.

En Europa, las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, y las nacionalistas, o entre naciones, desde Napoleón hasta la Gran Guerra, junto con la provocada por el nacionalsocialismo hitleriano, han conducido a una creciente secularización, lo que ha hecho de las guerras de la época moderna un fenómeno más profano que religioso. El mundo árabe, en cambio, ha experimentado en tan sólo unas décadas un proceso inverso, que el especialista en el mundo islámico de la Georgetown University, John L. Esposito, resume en los términos «Del nacionalismo árabe al Islam político»²³. Sin

²³ ESPOSITO, John L.: *Guerras profanas: terror en nombre del Islam*. Paidós, Barcelona, 2003.

embargo, en palabras de Martin E. Marty, de la Universidad de Chicago, editor de la Enciclopedia *Fundamentalisms Observed*, «En las sociedades modernas se ha demostrado que la gente puede perder la cabeza con mayor facilidad por la bandera, que por la media luna, la cruz, o la estrella (de David)». El primer soldado norteamericano que pisó territorio iraquí izó con toda naturalidad y entusiasmo la bandera de las barras y estrellas, que pronto hubo de arriarse para no dar la impresión de que la *nación* americana ocupaba «territorio *islámico*».

La religión por sí sola no suele tener capacidad para engendrar conflictos armados si no es unida a otros factores como pueden ser los nacionalismos, las disputas territoriales, la necesidad de fuentes de energía y materias primas, las desigualdades sociales, etc. La conjunción de estos elementos constituye una mezcla explosiva, en la que lo religioso puede contribuir a la resolución del conflicto o a atizarlo hasta un paroxismo incendiario.

En la Edad Media era más fácil plantear y tratar de resolver la cuestión de la «guerra justa». En nuestra época el armamento atómico puede suponer una respuesta absolutamente desmedida respecto a cualquier situación de injusticia. Sigue en pie la cuestión ética de si «la fuerza militar es necesaria en ocasiones para mantener el orden mundial», o lo que es lo mismo, la justicia entre las naciones. Según una encuesta publicada en la revista *Newsweek* (1007) responden afirmativamente en USA el 77%, en India el 99%, en Turquía e Indonesia el 74%, en Kuwait el 80% y, en los países supuestamente menos belicistas, Suecia e Italia, dan también una respuesta afirmativa el 75% y el 73% respectivamente.