

Una manipulación de la teología de la paz: las cruzadas medievales

EVANGELISTA VILANOVA

RESUMEN: A la luz del mensaje evangélico se reexamina el fenómeno de las Cruzadas como expresión de un ambiguo impulso religioso.

SUMMARY: At the light of the evangelical message it is reviewed the phenomenon of the Crusades as expresion of an ambiguous religious impulse.

En un volumen sobre «Religión y paz», en homenaje a Raimon Panikkar — comprometido en todos los ámbitos de la paz—, no creo inoportuna una aproximación a la teología de las cruzadas. Estuvo en la base de un hecho histórico, de alcance político y beligerante, que pretendía justificar lo que se denominaría guerra *santa*. Ahora, los cristianos, frente al uso que hacemos de este vocabulario, podemos revisar —a la luz del mensaje evangélico— estos episodios de nuestra historia en que la violencia guerrera era expresión de un ambiguo impulso religioso.

Ante la fragilidad de lo que durante tanto tiempo se llamó *teología de la guerra* toman más consistencia aquellas tres etapas que señalaba en cierta ocasión el mismo Raimon Panikkar para conseguir una verdadera *metanoia* que procurara el paso de la cultura de la guerra a la cultura de la paz; las tres fases indispensables son: el arrepentimiento, el cambio de mentalidad, la superación de lo mental¹.

La historia de las cruzadas nos da ocasión para dicha *metanoia*. Es una historia suficientemente conocida, aunque de difícil comprensión para nuestra mentalidad actual.

En 1095 Urbano II proclama en Clermont la primera cruzada. En 1146 san Bernardo, en nombre de Eugenio III, proclamará la segunda en Vézelay. En el intervalo de ambas fechas, el entusiasmo religioso hace aparecer y mantiene esa nueva forma de *peregrinatio*². Sin duda, intereses políticos intervinieron en ese

¹ R. Panikkar, "Les religions i la cultura de la pau", en *Qüestions de vida cristiana*, 169 (1993) pp.13-38.

² En la intención de los papas, en la de sus animadores y en la de muchos de los participantes, la cruzada es esencialmente una peregrinación. Véase a este propósito, E. Delaruelle, *La croisade comme pèlerinage*, en *Mélanges saint Bernard*, Dijón, 1954, pp. 62-64, y especialmente A. Dupront, *La spiritualité des croisés et des pèlerins d'après les sources de la première croisade*, en *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino a la 1ª crociata*, Todi, 1963, pp. 449-483; Ídem, *Anthropologie du sacré et cultes populaires. Histoire et vie du pèlerinage en Europe Occidentale*, en *Miscellanea historiae ecclesiasticae*

amplio movimiento, como exponen los historiadores de la Iglesia³: está el deseo de los papas de prolongar su esfuerzo por consolidar la cristiandad y reconquistarla para la reforma de las instituciones; también se suele señalar el intento de restablecer la unión entre Roma y Constantinopla. Están, además, las ganas de terminar con las *guerras fratricidas* entre cristianos, orientando su ardor belicoso hacia Tierra Santa.

Es conocida la historia de la palabra *cruzada*, cuyo solo uso bastaría para determinar, en el tiempo y en el espacio, las zonas de un régimen en que lo sagrado, para santificar lo profano, se hace cargo de él e intenta gobernarlo. La cristiandad de la edad media realizó, no sin verdad y grandeza pero tampoco sin confusión, esa unidad religiosa del hombre, que desemboca sociológicamente en la guerra santa. Así, en formas diversas y en direcciones diferentes, las cruzadas medievales plantearon, en el inconsciente determinismo de las situaciones históricas, el problema de los motivos de la guerra⁴. Todo el organismo social, económico y político, incluso la utilización de la fuerza, queda en cierto sentido controlado por el dominio de los fines religiosos que absorben el contenido y los fines propios de las actividades cívicas. En último término, teocracia, de la cual el pueblo hebreo fue en la historia y en la religión el caso más importante. La cristiandad medieval realizaba así, por encima del evangelio, los principios y las consignas del Antiguo Testamento. Las cruzadas, como los diezmos, el Sacro Imperio y la Inquisición, fueron el rasgo característico de una cristiandad en la que las realidades temporales y las sagradas se contaminaban, al sostenerse mutuamente, según necesidades

V, Lovaina, 1974, pp. 235-258; Ídem, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987. También hay que tener presente a E.R. Labande, "Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI^e et XII^e siècles", en *Cahiers de civilisation médiévale* 1 (1958) pp.159-170 y 339-348.

³ Para no alargarse en una bibliografía fácil de hallar, citaré solamente S. Runciman, *Historia de las cruzadas*, Madrid, 1954; C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1955; L. Boehm, "Gesta Dei Per Francos oder Gesta Francorum. Die Kreuzzüge als historisches Problem", en *Saeculum* 8 (1957) pp. 43-55. También se halla una correcta información de interés para la orientación adoptada en estas páginas, en Z. Oldenburg, *Las Cruzadas*, Barcelona, 1974; en E. Delaurelle, *L'idée de croisade au moyen âge*, Turin, 1980, y en I. Burunat, *Les grans croades medievals*, Barcelona, 1992. De innegable valor resulta ser todavía F. Cardini, "La storia e l'idea de Crociata negli studi odierni (1945-1967)", en *Anuario de Estudios medievales* 5 (1968).

⁴ M.-D. Chenu, "La evolución de la teología de la guerra", y "La cruzada", en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona, 1966, pp. 555-574 y 575-580; A. Dupront, "Guerre sainte et chrétienté", en *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^e siècle*, vol. 4, *Cahiers Fanjeux* (Toulouse 1969) pp. 17-50.

provisionales. «La mística del amor podía entonces, en un san Bernardo, compaginarse con la exaltación de la caballería»⁵.

Cruzada y cristiandad⁶, en su tiempo de intensidad, parecen caminar paralelamente, y cuando los vínculos se deshacen, es decir, cuando las contexturas espirituales del mundo cristiano se desprenden del complejo de la guerra santa, es normal que muera la cristiandad para que algo nazca, libre de un parentesco histórico que resulta bien extraño a nuestras mentalidades.

En el Occidente cristiano, cruzada y cristiandad se sitúan en la dinámica de una religión triunfante, cuando la reforma gregoriana empieza a marcar la especificidad de una Iglesia de clérigos. Todo podría resumirse en el uso histórico de la triple invocación *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, luminosamente escrutada por Kantorowicz a través de las *Laudes Regiae*⁷. Victoria, reino, imperio, tal es la tríada de la religión triunfante, donde el vencedor es Cristo. Sean cuales fueren los orígenes complejos de la guerra santa, desde la realeza bíblica al triunfo constantiniano o al éxito carolingio, es cierto que se expresó en las cruzadas una necesidad sacral del Occidente cristiano, donde coexisten una religión del Dios vencedor y una sacralización del imperio. Todos los datos son ambivalentes, es decir, susceptibles de una doble lectura: por un lado, la del triunfo imperial, imagen pagana, pero gloriosamente nostálgica, sacralizada, expresiva de la victoria sobre los bárbaros y del establecimiento de la *pax romana*; por otro lado, en el plano del psiquismo escatológico, la espera tensa, a causa de la proximidad del *millenium*, ya sea del segundo advenimiento o parusía, ya sea del reino. En las formas, para dicha espera, habría que distinguir; de hecho, el fondo común es la *imago regni*, es decir, a la vez el retorno al Padre, la unidad del género humano, la salida del tiempo de la historia, el mundo de la naturaleza sublimado en sobrenaturaleza. La *imago regni* es expresión soberana o suprema de la unidad. La experiencia histórica del Occidente medieval tiende por entero hacia un cumplimiento, trinitario si se quiere, de la promesa, de la sobrenaturaleza, de lo eterno.

Cuando los documentos de la época se refieren a los cruzados, señalan el vínculo con Cristo. Dicen *gens Christi, servi Christi* y, sobre todo, como expresión de plenitud, *populus Dei*. El vínculo se hace aquí entero y recobra mentalmente las

⁵ M.-D. Chenu, *art. cit.* en la nota anterior, p. 567. Véase J. Leclercq, "L'encyclique de saint Bernard en faveur de l'ña croisade", en *Revue bénédictine* 81 (1971) pp. 283-308.

⁶ Para el análisis del uso de la palabra *christianitas* en los *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* y demás documentación contemporánea, véase el artículo de A. Dupront citado en la nota 4, pp. 25-32. Cf. también J. van Laarhoven, "Chrétienté et croisade", en *Cristianesimo nella storia* 6 (1985) pp. 27-43.

⁷ E.H. Kantorowicz, *Laudes Regiae. A study in liturgical acclamations and mediaeval rule worship*, Berkeley, 1946.

vibraciones electivas del Antiguo Testamento. Se pueden percibir, en el entusiasmo del triunfo, cuando Antioquía es tomada a fines de junio de 1098, en el momento en que la décima narración canta la alegría del *populus Christi, victores scilicet peregrini. Militia Christi, Christi milites* son apelaciones convergentes; esos *Christi milites*, movidos por la *gratia Dei*, o más habitualmente *Deo adiuvante* o *Deo annuente*, ejercen en los momentos de triunfo la *virtus divina*.

Todos los episodios victoriosos de la gesta van acompañados de acciones de gracias: alegría, alabanza, exaltación de Dios, éste es el trofeo exultante de la victoria. Más allá, apenas se da la preparación sacramental para el combate. Esto aparece una vez antes de la batalla decisiva contra Kerboga: confesión y comunión, en un triduo de ayunos y procesiones, completados por algunas limosnas y celebraciones de misas. La guerra santa, vivida para la gloria de Dios, es para el hombre un combate de gloria. Gloria en una y otra vida: así la gloria cierta que adquieren en el *iter hyerosolimitanum* victorioso, y sobre todo gloria para los que mueren en el combate. Su suerte es como la de los mártires. Así la guerra santa es camino para la gloria, sobre todo cuando es camino para la vida eterna.

Dos rasgos caracterizan el combate. El primero, ilustrado por el psiquismo religioso de la época, es que se trata de una lucha contra el demonio y sus satélites. En un universo bipartito, en el que la ruptura se da menos entre naturaleza y sobrenaturaleza que entre Dios y el demonio, el combate por Dios es lucha contra el demonio. Por eso tiene que ser exterminadora. En una sociedad occidental donde la imaginería de los tímpanos románicos fijó en la piedra la figura de Cristo juez que pronuncia para la eternidad el destino de los elegidos y de los réprobos, no tiene nada de especial que los textos de la *Gesta* exulten sobriamente ante la matanza de los enemigos de Dios. El segundo rasgo es la inhumanidad religiosa de las narraciones: sin que se pueda hablar de complacencia morbosa en la matanza, sí que se mantiene una sangre fría ante la imagen de los cadáveres de los paganos, cuyo número sólo Dios conoce. Armonía salvaje en un combate maniqueo: para liberar el sepulcro glorioso y el lugar de la promesa, la victoria se expresa en una virilidad bárbara sin entrañas. Todo en nombre de Dios.

Para los contemporáneos esta violencia tiene algo de creativo. La cruzada supone una integración al cuerpo cristiano; creadora como *ampliatio* del pueblo de Dios, es promoción cristiana de la gente pagana⁸. La fuerza juega aquí en favor del otro, para quien se inaugura una posibilidad de conversión. Para favorecerla es comprensible que se entrelacen batallas y milagros. El milagro interviene como lo extraordinario, pero como un extraordinario natural, de la naturaleza de un mundo

⁸ Cf. E. Delaruelle, "Charlemagne et l'Église", en *Revue d'histoire de l'Église de France* 39 (1953) pp. 170-173; y sobre todo cf. Y.M.-J. Congar, *Église et cité de Dieu chez quelques auteurs cisterciens à l'époque des croisades, en particulier dans le De peregrinante civitate Dei d'Henri d'Albano*, en *Mélanges offerts à É. Gilson*, Toronto-Paris, 1959, pp. 173-202.

en que todas las fuerzas cósmicas concurren al orden de Dios⁹. El milagro desempeña un claro papel apolagético.

Sin embargo, históricamente, cruzada y cristiandad tienen un rasgo común: no haber podido institucionalizarse ni definirse con reglas que valiesen para siempre. Han sido, en la historia, estados de excepción.

Un último aspecto común de cruzada y cristiandad es que connaturalmente son realidades soteriológicas y escatológicas. Bastará evocar aquel momento último del tiempo en que se cumple la plenitud del espacio humano y de Dios. En efecto, cuando las naciones se encuentren agrupadas en Jerusalén, será la *plenitudo gentium*: la realización de la cristiandad. Y la *plenitudo gentium* coincide con el fin de los tiempos, la salida de la historia, la *plenitudo temporum*. Así la cristiandad se hace camino y signo del reino futuro; en cuanto a la cruzada, como vimos, desemboca en la gloria. Pero seguramente su verdadera medida es que representa el combate por la paz, la última de las guerras. Es vivida como el drama del último combate, después del cual Dios se manifestará, él y su orden y la plenitud de dicho orden, en el que ya no habrá ni males ni guerras. En esta perspectiva la cruzada es revolución de Dios, forma total de un teocentrismo primitivo; y así, incluso en su inhumanidad más impasible, halla su justicia de eternidad.

Sin embargo, continúa siendo válido el juicio con que Chenu termina su artículo sobre la cruzada: «Francisco de Asís sigue siendo, para el cristiano, el testigo del Espíritu. Las cruzadas fracasaron»¹⁰.

⁹ Véase A. Dupront, *art. cit.* en nota 4, p. 43.

¹⁰ *La cruzada*, en *Evangelio en el tiempo*, Barcelona, 1966, p. 580.