



È GIÀ INIZIATA LA TERZA GUERRA MONDIALE?

LA CHIESA A SERVIZIO
DELL'UOMO E DELLA SOCIETÀ
TRA LA GUERRA E LA PACE

a cura di
Gianfranco Calabrese
Cezary Smuniewski

È già iniziata la Terza Guerra Mondiale?

La Chiesa a servizio dell'uomo e della società tra la guerra e la pace

a cura di
Gianfranco Calabrese
Cezary Smuniewski

Contributi di
Gianfranco Calabrese
Marzenna James
Tomasz Kośmider
Maciej Marszałek
Aleksandra Skrabacz
Cezary Smuniewski
Ilona Ulrich
George Weigel
Andrea Zanini





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Sotto le mura, 54
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-548-9963-6

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: gennaio 2017

Indice

- 7 Introduzione
Cezary Smuniewski, Gianfranco Calabrese

Parte I

La guerra e le sue conseguenze

- 13 L'uomo tra l'inizio e la fine, tra la guerra e la pace
Cezary Smuniewski
- 29 Le cause economiche della guerra
Marzenna James
- 49 Il costo della guerra
Andrea Zanini
- 69 L'imposizione della pace nel sistema di sicurezza internazionale
Maciej Marszałek

Parte II

Percorsi di costruzione della pace

- 97 La religione nel processo di costruzione della pace e nella conduzione delle guerre
Tomasz Kośmider
- 117 L'importanza della famiglia nel processo educativo per la pace
Aleksandra Skrabacz
- 147 L'educazione alla pace
Ilona Ulrich

- 167 L'arte di governare di Giovanni Paolo II e le sue lezioni per l'oggi
George Weigel
- 183 La Chiesa e la pace: tra memoria, impegno e profezia nella prospettiva del Concilio Vaticano II
Gianfranco Calabrese
- 207 La teologia nella riflessione sulla creazione della sicurezza tra gli uomini e tra le nazioni
Cezary Smuniewski
- 221 Gli autori

La religione nel processo di costruzione della pace e della conduzione delle guerre

Esperienze e conclusioni

di TOMASZ KOŚMIDER*

1. La guerra come “costante” della storia dell’umanità

È per molti versi convincente l’affermazione di Michael Howard secondo cui la guerra costituisce parte integrante del destino umano¹. La violenza, la sopraffazione e il ricorso alle armi accompagnano l’umanità fin dagli albori della storia, nonostante gli sforzi intrapresi per allontanarne la minaccia. «L’istinto predatore — nelle convinzioni di Lewis Mumford — ha indotto l’uomo a sfogare le proprie inclinazioni aggressive su altri raggruppamenti umani»². Questo comportamento non è cambiato, purtroppo, con lo sviluppo della civiltà, benché le finalità delle guerre e i principi con cui esse vengono condotte abbiano seguito una certa evoluzione. Il pensiero liberale, per contro, presenta all’umanità la visione di una vita pacifica, esente dalla violenza, persino laddove esistano antagonismi — prospettiva piuttosto inverosimile, se considerata nel contesto degli ultimi avvenimenti in Ucraina, nel Medio Oriente, o degli attentati in Francia. Raramente un conflitto armato è provocato da un solo fattore, ma può accadere che

* Università di Arte Bellica, Varsavia. Questo saggio rientra in un Research Cooperation Agreement tra il Dipartimento di Sicurezza Nazionale dell’Università di Difesa Nazionale (attualmente Università di Arte Bellica) di Varsavia e il Dipartimento di Economia dell’Università degli Studi di Genova, i cui referenti scientifici sono rispettivamente chi scrive e il prof. Andrea Zanini.

¹ M. HOWARD, *La guerra e le armi nella storia d’Europa*, Bari 1978 (ediz. orig. *War in European History*, 1922).

² L. MUMFORD, *Tecnica e cultura*, Milano 1964 (ediz. orig. *Technics and civilization*, 1934).

in una data regione sia dominante un concreto elemento generatore di conflitti, come nel caso di controversie territoriali di antica data.

Nella storia dell'umanità, dall'antichità all'età contemporanea, si possono contare quasi quindicimila guerre, statisticamente circa tre conflitti armati all'anno. Dalla caduta di Napoleone alla disgregazione dell'Unione Sovietica e allo scioglimento del Patto di Varsavia, ossia dal 1815 ai primi anni 1990, si sono verificati oltre 350 gravi confronti interstatuali con l'uso delle armi, ossia oltre due conflitti all'anno. Circa la metà si sono svolti dopo la fine della seconda guerra mondiale. Ciò rafforza la convinzione che nella storia siano più frequenti i periodi in cui la pace costituisce un fenomeno insolito, mentre la guerra è fatto quotidiano. Questa situazione riguarda in larga misura, purtroppo, il vecchio continente. «Gli inizi dell'Europa — osservava R. Allen Brown — sono stati forgiati sull'incudine della guerra»³, benché la frequenza dei conflitti armati qui verificatisi non sia la più alta su scala mondiale — l'Europa del Seicento, per esempio, può vantarsi di “appena” una guerra ogni due anni, nei secoli successivi, addirittura, di una ogni tre anni. Tenendo conto, però, della «ampiezza dei conflitti europei e del loro peso qualitativo, il contributo degli europei alla statistica bellica mondiale può soddisfare il militarista più esigente»⁴.

Nelle convinzioni di Eraclito di Efeso la guerra (*polemos*) è padre e re di tutte le cose. Helmuth von Moltke aggiungeva che essa ha origini ultraterrene e sovranaturali, a coronamento del divino ordine del mondo⁵. Non si deve dimenticare che nel passato la prerogativa di muovere una guerra, accanto al diritto di stipulare trattati e di inviare legati, era uno degli elementi che comprovavano la sovranità di uno stato. Il patto di Briand-Kellog, delegalizzazione giuridica della guerra, venne firmato soltanto nel 1928. Fin dai tempi più lontani, del resto, a seconda dello sviluppo dei sistemi politici ed etici, venivano intrapresi tentativi di stabilire limiti giuridici e morali circa il modo di condurre le guerre e di gestire le situazioni di crisi, mirando, tra l'altro, all'eliminazione delle cosiddette guerre private che, perdendo

³ R.A. BROWN, *The Origins of Modern Europe*, London 1972, p. 93.

⁴ T. PIÓRO, nell'*Introduzione* alla trad. polacca dell'opera di M. HOWARD citata.

⁵ Cit. da W. HEINRICH, *Zarys filozofii* (Elementi di filosofia), vol. 1, Kraków 1925, p. 36.

gradualmente la sanzione feudale, erano considerate come duelli tra singoli individui o comune banditismo⁶.

Fino al XIV secolo erano stati dettagliatamente descritti e uniformati in tutta la cristianità occidentale i principi che regolavano lo svolgimento delle guerre, le leggi e i limiti loro imposti — frutto, in parte, della pressione esercitata dalla Chiesa, che «aveva posto il rituale al servizio di ideali pacifisti», e, in parte, del crescente peso del diritto romano⁷. Illustra perfettamente questo tipo di interventi la *Tregua Dei* (Tregua di Dio) vigente nell'Europa medievale, un codice sui generis che regolava i principi a cui doveva attenersi il conflitto armato tra cristiani. Tali precetti facevano divieto di battaglia in determinati giorni della settimana, dalla sera del mercoledì all'alba del lunedì, divieto esteso in breve ad alcuni periodi liturgici come l'avvento e la quaresima o ad altre festività, comprendendo così circa due terzi dell'anno solare. La “Tregua di Dio” venne ufficialmente sancita nel 1095 durante il Concilio di Clermont. Sottoponeva a limitazioni anche tutta una gamma di strumenti bellici. Nel secondo concilio laterano, tenuto nel 1139, si fece divieto dell'uso contro i cristiani di balestre, archi, in quanto arma *mortifer et odibilis* (letale ed esecrabile). Le prescrizioni stabilite dal Concilio possono essere viste come la prima convenzione internazionale nella storia europea circa il disciplinamento delle guerre, benché, evidentemente, alla pari di ogni altra norma e divieto, tali disposizioni venissero applicate abbastanza selettivamente, come informano le fonti pervenuteci. L'arte della guerra diventava, così, sempre più formalizzata. Non esistevano regole, invece, nelle guerre contro gli infedeli, e i cavalieri che vi partecipavano potevano ottenere lo scioglimento dai peccati. Una crociata di questo tipo, aggiungiamo, era stata intrapresa nel tardo medioevo, sotto gli auspici della Chiesa, dai Templari sui territori dell'Europa nord-orientale⁸.

Si era gradualmente cristallizzata l'idea della guerra giusta, come esito di una trasformazione dell'idea di guerra santa. Secondo parte

⁶ J. KEEGAN, *Historia wojen*, Warszawa 1997, pp. 73–85 (ediz. orig. *A History of Warfare*, London 1993, trad. it. *La grande storia della guerra: dalla preistoria ai giorni nostri*, Milano 1994).

⁷ A. KRZYŻANOWSKI, *Chrześcijańska moralność polityczna* (La morale politica cristiana), Kraków 1948, p. 184.

⁸ Cfr. M. HOWARD, *op. cit.*, p. 29 della trad. polacca; P. Crepon, *Religie a wojna*, Gdańsk 1994, pp. 104–105 (ediz. orig. *Les religions et la guerre*, 1991); T. SZCZUREK, *Konflikty zbrojne. Problematyka filozoficzno-moralna* (Conflitti armati. Problematiche filosofico-morali), Warszawa 2009, pp. 10–11.

degli studiosi le teorie di guerra giusta, nel pieno significato della parola, non compaiono prima del XII secolo, a riguardo delle guerre intraprese non per cause religiose, «ma per ripristinare la giustizia nei rapporti tra principi cristiani». La guerra in quanto fenomeno socio-politico evolve in direzione della «guerra del re e, in seguito, della nazione»⁹.

La continua codificazione delle norme che disciplinavano le guerre era motivata, oltre che dall'appello alle coscienze cristiane, anche dalla crescente commercializzazione della guerra. Durante i secoli i principi dell'etica cristiana hanno subito modifiche, ma il *bellum justum* di sant'Agostino continua a rimanere oggetto di interesse della polemologia a noi contemporanea; ricordiamo che il concetto era conosciuto già dall'età classica, ne aveva scritto, tra gli altri, il filosofo e giurista Marco Tullio Cicerone¹⁰.

Il ventesimo secolo, anche se impresso nella coscienza di intere società come “secolo della megamorte”, registra importanti raggiungimenti riferiti all'eliminazione della violenza nei rapporti internazionali. Tale tendenza, conseguente alla seconda guerra mondiale, alla divisione bipolare del mondo e alla rivalutazione nucleare, si è dimostrata di limitata efficacia nella soluzione dei problemi, sia su scala globale, sia su scala regionale. Si è rivelato scarsamente efficace nella pratica ogni progetto teso alla costruzione di un mondo libero da minacce e da ingiustizie. Persino i principi contro la violenza propagati dal Mahatma Gandhi andarono in frantumi a causa delle guerre tra India e Pakistan per il Kashmir¹¹.

Le più importanti limitazioni imposte alla guerra, fenomeno variamente definito a seconda dei metodi di analisi e dei criteri di partenza adottati, dipendono soltanto fino a un certo punto dalla volontà e dall'operato dell'uomo. Non bisogna dimenticare, a questo proposito, che nelle guerre portate avanti nel nuovo millennio ricoprono un ruolo essenziale soggetti e strutture non statali¹².

⁹ G. MINOIS, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, Warszawa 1998, p. 165 (ediz. orig. *L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique*, 1994).

¹⁰ M.H. KEEN, *The Laws of War In the Late Middle Ages*, London 1965, p. 154.

¹¹ R. ARTYMIAK, *Wojny i konflikty w XX wieku* (Guerre e conflitti del XX secolo), in *Konflikty współczesnego świata* (I conflitti del mondo contemporaneo), a cura di R. Borkowski, Kraków 2001, pp. 38–40.

¹² H. MÜNKLER, *Wojny naszych czasów*, Kraków 2004, p. 7 (ediz. orig. *Die neuen Kriege*, 2003).

Il generale Carl von Clausewitz, che visse a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, osservava, analizzando il problema della guerra, che essa non è soltanto un atto politico, ma un vero e proprio strumento della politica, un proseguimento delle relazioni politiche¹³. Costituisce un compromesso sui generis tra l'interesse statale e valori quali la sovranità, la diplomazia o i trattati stipulati. La guerra, a parere di John Keegan, è, tuttavia, qualcosa di più della politica, in essa si esprime, infatti, la cultura di una data società, la guerra può essere determinante della cultura e, in alcune società, è essa stessa cultura¹⁴.

Non tutti gli analisti vedevano le relazioni umane esclusivamente nel contesto del confronto: è il caso dello storico e giurista olandese Huigh de Groot, vissuto negli ultimi decenni del Cinquecento fino a metà Seicento, definito padre del diritto internazionale. Lo studioso riteneva essere imprescindibile attributo della natura umana l'appetito sociale, espresso nella propensione dell'uomo a convivere con i propri simili in maniera pacifica, a mantenere gli impegni presi e così via. Si contrapponeva all'opinione secondo cui l'uomo sarebbe per natura egoista, si concentrerebbe esclusivamente sul perseguimento del proprio vantaggio e tenderebbe al confronto aperto. Lasciò in eredità un modo di pensare le relazioni internazionali, le norme della guerra e della pace, a cui, più o meno consapevolmente, attingiamo ancor oggi. Sta acquisendo attualmente grande popolarità l'idea di pace perpetua di Immanuel Kant, secondo cui il dominio della forza cederà il passo al dominio della giustizia¹⁵. Questa supposizione trova corrispondenza nei principi enunciati nel VI secolo a.C. dal condottiero e teorico militare cinese Sun-Tzu, il quale riteneva necessario cercare di conseguire i fini politici innanzi tutto con l'uso di strumenti pacifici e trattare la guerra come ultima istanza. Ottenere «cento vittorie su cento battaglie non è il massimo dell'abilità: vincere il nemico senza bisogno di combattere, quello è il trionfo massimo»¹⁶. «La gloria della guerra non è che un'illusione... La guerra è un inferno», osservava il generale americano William Tecumseh Sherman, che partecipò alla guerra di seces-

¹³ C. CLAUSEWITZ, *O wojnie*, Lublin 1995, p. 27 (ediz. orig. *Vom Kriege*, 1832; trad. it. *Della guerra*, Roma 1942).

¹⁴ W. BOŁOZ, *Życie w ludzkich rękach, podstawowe zagadnienia bioetyczne* (La vita nelle mani dell'uomo: problematiche bioetiche fondamentali), Warszawa 1997, pp. 12-15.

¹⁵ I. KANT, *Wieczny pokój*, Toruń 1992, p. 78 (ediz. orig. *Zum ewigen Frieden*, 1795, trad. it. *Per la pace perpetua: progetto filosofico*, Milano 1928).

¹⁶ SUN TZU, *Sztuka wojny*, Warszawa 1994, p. 35 (trad.it. *L'arte della guerra*, Roma 2005, p. 49).

sione, e Georges Minois aggiungeva che la guerra è «rivolta dell'irrazionale contro la ragione»¹⁷.

Nonostante le numerose esperienze comprovanti i rischi e gli scarsi vantaggi portati dal praticare la guerra, soprattutto riguardo agli ultimi decenni, nonostante la consapevolezza dell'effetto de-moralizzante sulle società impegnate in un conflitto, è difficile immaginare un futuro esente da confronti armati, considerato il rinfocolamento in atto delle inclinazioni aggressive e nazionalistiche, che non risparmia danni e distruzioni all'ambiente naturale dell'uomo. La tendenza è rivolta nell'opposta direzione, come persuade lo "scenario ucraino" o la situazione nel Medio Oriente. I motivi che spingono al confronto armato sono abbastanza complessi e non scaturiscono dalla semplice volontà di dominio e di possesso. Non sono rari, nella storia, casi in cui l'azione trova motivazione in un'idea: basti pensare alle crociate organizzate dagli europei nell'età di mezzo, o alle conquiste degli arabi seguaci di Maometto, in cui spingeva alla guerra il desiderio di rafforzare la fede, o alle azioni intraprese dagli israeliti al fine di prendere possesso della "Terra Promessa".

2. Guerra e sfera religiosa

La guerra ha stretti legami con la sfera del *sacrum*.

Gli dei non possono guardare indifferenti alla guerra del loro popolo. I fedeli cercano il loro responso sul tema della legittimità della guerra, ne implorano il sostegno. Nella maggioranza delle religioni politeistiche esistono, del resto, divinità direttamente responsabili delle questioni militari. Il quesito è molto più complicato nel caso delle grandi religioni monoteistiche di carattere universale. Dio è, in queste religioni, il Dio di tutti gli uomini, può tuttavia imporre ai propri confessori di fare guerra a coloro che non lo vogliono riconoscere, contro gli infedeli. Il giudaismo conosce, quindi, il concetto di "guerra del Signore", l'islam quello di jihad, il cristianesimo quello di crociata.¹⁸

La questione della jihad, che costituisce un elemento dell'identità musulmana, suscita emozioni e accende la fantasia dell'occidente in ragione del terrorismo islamico o del Califfato Islamico. Pare difficile,

¹⁷ J. WINTLE, *The Dictionary of War Quotations*, London 1989, p. 91; G. MINOIS, *op. cit.*, p. 24.

¹⁸ G. MINOIS, *op. cit.*, p. 7.

però, definire jihad le azioni aggressive contro altri stati o altre società, persino contro membri della propria tribù, che si svolgono in un contesto più politico che religioso. Il terrorismo non è jihad, è — a parere di Bogusław Zagórski — eresia; ogni tesi, d'altra parte, può essere giustificata da una citazione del Corano, se si estrapolano le parole dal contesto, come accade, del resto, nel caso della Bibbia. L'interpretazione del Corano non è semplice, ce ne possiamo convincere in alcuni frammenti contraddittori del testo¹⁹. Essa può condurre al fanatismo, quando trasferisce questioni di secondo piano e di dubbia interpretazione al livello di un imperativo assoluto²⁰.

La dottrina coranica racchiude molti passi pacifistici: «O voi che credete, entrate nella pace!» ordina una delle surat. La parola *salam* (pace) e i suoi derivati sono ripetuti nel sacro testo musulmano oltre trenta volte, mentre *harb* (guerra) e i suoi derivati si riscontrano sei volte. Nello stesso tempo, viene attribuita enorme importanza all'ideale di jihad, obbligo a livello sia personale, sia collettivo, almeno in riferimento alle azioni intraprese sul piano spirituale, ossia della jihad maggiore. Per quanto riguarda la guerra fisica, si raccomanda al fedele di desiderarla: «Chi muore senza essere mai partito per una spedizione di guerra, né avere continuato a pensarvi, muore come nella doppiezza». La lotta spirituale si intreccia alla lotta materiale più strettamente nell'islam che non nel cristianesimo. Il nocciolo della questione si trova nel Corano e nelle sue argomentazioni, anzi, nella mancanza di queste. All'ambivalenza del messaggio coranico contribuisce la mancanza nel mondo islamico di un'autorità superiore a tutte le altre, che possa indicare l'interpretazione ortodossa del testo sacro. Sebbene islam e pace abbiano nella lingua araba la stessa radice lessicale, è difficile trovare riflessa inequivocabilmente la pace nella secolare storia di questa religione, tanto più che l'islam si è sempre diffuso mediante la guerra²¹.

I nessi esistenti tra la religione e la cooperazione negativa condotta da secoli costituiscono da molto tempo una zona di interesse per studiosi ed esperti. Si può arrischiare l'affermazione che violenza e religione si trovano in prossima vicinanza. Nel passato si sono spinti ad atti di violenza i seguaci di tutte le religioni, ma i numerosi attacchi

¹⁹ B. ZAGÓRSKI, *Dżihad to nasz obowiązek* (La jihad è nostro dovere), in «Idziemy», 2015, n 7, p. 14.

²⁰ W. STRÓŻEWSKI, *Logos, wartość, miłość* (Logos, valore, amore), Kraków 2013, p. 12.

²¹ G. MINOIS, *op. cit.*, pp. 91–93; B. ZAGÓRSKI, *op. cit.*, p. 15.

terroristici compiuti da estremisti islamici obbligano a guardare diversamente il problema e a ridefinire la prospettiva metodologica assunta. La ricerca di una risposta che spieghi la logica delle guerre in corso porta più di una volta ad attribuire alle religioni la responsabilità di avere dato avvio o di avere consolidato conflitti sanguinosi. Tale modo di leggere la realtà è in parte diffuso dai mass-media, creatori dell'immaginario sociale. La religione diventa abbastanza spesso «il principale imputato nell'incessabile processo di violazione della pace e del benessere di intere società in varie parti del mondo», benché l'ipotesi che tratta la religione come rilevante generatore di conflitto sia difficile da dimostrare²².

I valori rappresentati dalle grandi religioni monoteistiche possono, dunque, essere “utili” nel dibattito polemologico-irenologico e nel processo della costruzione dell'agognato sistema di sicurezza internazionale? Nella spiritualità giudaico-cristiana e islamica prevalgono elementi inclini all'aggressività bellica o alla “riflessione pacifista”? Bisogna considerare che molti concetti e molte idee, per esempio la lotta spirituale e il martirio di sangue possono essere letti in modo ambivalente e possono «condurre alla glorificazione sia della guerra santa, sia della pace integrale». I contenuti della Bibbia o del Corano possono quindi favorire il consolidamento di atteggiamenti pacifici? Sembra che ogni epoca interpreti diversamente i libri sacri e attinga da essi ciò di cui ha bisogno per sostenere le proprie ideologie. Al servizio dei propri istinti, l'uomo approfitta di tutto quel che può, anche della religione, benché essa si riferisca principalmente alla trascendenza²³.

Le grandi religioni rivelate hanno difficoltà a inserire la guerra nella propria complessiva visione teologica del mondo. Ciò ha particolare evidenza nel cristianesimo. L'interesse a promuovere la pace e la sicurezza nel mondo consegue dalla sua stessa natura. La teoria della “guerra di Jahvé” rappresentata sui fogli dell'Antico Testamento deve essere vista piuttosto nelle categorie di un discorso teologico-

²² R. ZENDEROWSKI, *Religia, etnonacjonalizm i tożsamość narodowa. Powiązania i modele relacji (ujęcie teoretyczne)* Religione, nazionalismo etnico e identità nazionale. Collegamenti e modelli di realizzazione (approccio teorico), in *My już jesteśmy zjedzeni. Rola i znaczenie prawosławia w konflikcie etnicznym w Dolinie Preszewa* (Siamo già divorati. Il ruolo e il significato della religione ortodossa nel conflitto etnico nella Valle di Preševo), a cura di R. Zenderowski, Warszawa 2012, p. 15.

²³ G. MINOIS, *op. cit.*, p. 8.

letterario, che ha il compito di rendere familiare al popolo l'immagine di Dio come colui che lo può salvare dalle peggiori oppressioni. In quanto fenomeno storico, invece, la guerra santa non era mai esistita. Il messaggio di pace costituisce una parte importante dell'insegnamento evangelico di Gesù Cristo. Le relazioni intercorrenti tra il cristianesimo e la guerra devono essere analizzate come interpretazione del fenomeno e non come sue cause, senza dimenticare, nello stesso tempo, l'evoluzione del suo atteggiamento nei confronti della cooperazione negativa. Tra i cristiani «non sono mai mancati né i pacifisti, né persone di indole bellicosa, fanatici sostenitori di guerre sante e persone di pace, di umiltà di cuore [...] in ogni epoca le tendenze degli uni si sono espresse con maggiore forza di quelle degli altri»²⁴.

Molte osservazioni riguardanti la pace e l'eliminazione della guerra sono racchiuse nel Catechismo della Chiesa Cattolica, che fa riferimento al dibattito conciliare (Vaticano Secondo) e alla costituzione *Gaudium et Spes* che ne fu il frutto, pubblicata il 7 dicembre 1965 da Paolo VI: per iniziativa di questo papa il 1° gennaio di ogni anno — a partire dal 1968 — i Vescovi di Roma rivolgono un appello alla pace a tutti gli uomini di buona volontà. Tale idea era intesa «come augurio e come promessa — all'inizio del calendario che misura e descrive il cammino della vita umana nel tempo — che sia la Pace con il suo giusto e benefico equilibrio a dominare lo svolgimento della storia avvenire»²⁵.

La pace in teologia, e particolarmente nell'antropologia teologica, deve essere collegata alla questione della libertà dell'uomo. La libertà è, però, una categoria immensamente difficile da conseguire. Ancora più difficile è il raggiungimento della libertà individuale. L'ingiunzione etica di tendere alla pace esige il massimo sforzo, al fine di eliminare gli antagonismi internazionali e di creare un clima di dialogo e di collaborazione tra i popoli. Dimostrava grande interesse a questa problematica Giovanni Paolo II: durante l'incontro speciale ad Assisi nel 1986, di cui fu iniziatore, aveva pregato per la pace insieme con i capi religiosi delle maggiori religioni del mondo. Quell'incontro costituisce una testimonianza del carattere universale della pace, sottolineando la necessità di considerare la categoria della pace in una prospettiva decisamente più ampia delle semplici trattative politico-

²⁴ *Ibid.*, p. 458.

²⁵ PAOLO VI, *Messaggio per la celebrazione della I Giornata della Pace*, 1° gennaio 1968.

diplomatiche. Papa Wojtyła, del resto, appare come una delle maggiori autorità contemporanee nel campo della sicurezza. Le sue iniziative si inseriscono esemplarmente, del resto, tra i non isolati casi, nella storia passata, di impegno a favore della pace da parte dei capi religiosi: basti ricordare l'attività pacificatrice di Benedetto XV — unica autorità morale, durante la prima guerra mondiale, che rivolse appelli alla pace — o l'operato della Sede Apostolica e dello stesso Giovanni XXIII durante la crisi cubana²⁶. Nei conflitti armati internazionali e negli attentati terroristici che caratterizzano soprattutto gli ultimi decenni la questione della religione e dei capi religiosi si ripropone sistematicamente²⁷.

Praticare la guerra è conciliabile con il quinto comandamento? La coesistenza di violenza e di amore evoca importanti problemi non soltanto di natura assiologica. I testi biblici sono interpretati da molti come totale divieto di fare uso della forza, persino per necessaria difesa. Abbracciare il pacifismo integrale, tuttavia — fa notare il rev. Jan Bocian, Seminario Superiore dei Padri Verbisti di Pieniężno — è

comportamento estremamente incauto, poiché non tiene conto del grave male che deriva da un atteggiamento passivo di fronte alla prepotenza infondata. Atteggiamento che è in contraddizione con il diritto naturale alla difesa spettante a ogni uomo [...]. Dal punto di vista sia del diritto naturale, sia dell'insegnamento biblico, sia della dottrina della Chiesa Cattolica, la necessaria difesa non solo è un diritto, ma anche un dovere. Persino dare la morte [...] a chi minaccia la vita, la salute o la dignità di un altro uomo non è in contraddizione con il quinto comandamento, né con l'amore per il prossimo correttamente inteso. Rimane essenziale, invece, persino in circostanze di necessaria difesa, la cura di non usare una forza maggiore di quella indispensabile.²⁸

²⁶ Per approfondimenti, v. Z. ZIELIŃSKI, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków* (Il papato e i papi dei due ultimi secoli), Warszawa 1999; A. GIANELLI, A. TORNIELLI, *Papi e Guerra. Il ruolo dei Pontefici dal primo conflitto mondiale all'attacco in Iraq*, Milano 2003.

²⁷ J. LEWANDOWSKI, *Problematyka pokoju we współczesnym nauczaniu Kościoła. Zagadnienia wybrane*, (La problematica della pace nel magistero contemporaneo della Chiesa) in *Chrześcijaństwo i bezpieczeństwo. Znaczenie Jana Pawła II w dyskursie polemologiczno-irenologicznym* (Cristianesimo e sicurezza. Il significato di Giovanni Paolo II nel dibattito polemologico-irenologico), a cura di T. Kośmider, K. Gąsiorek, C. Smuniewski, Warszawa 2014, pp. 169–178.

²⁸ J. BOCIAN, *Piąte przykazanie Dekalogu i nakaz miłości nieprzyjaciół a "słuszna wojna"* (Il quinto comandamento e il precetto di amare i nemici e la "guerra giusta"), in *Chrześcijaństwo i bezpieczeństwo*, cit., pp. 187, 210.

La Chiesa, inoltre, portando agli altari numerosi santi “militari”, come san Giorgio, san Martino, san Maurizio, san Teodoro, lascia capire che l’attività su questo piano non deve essere biasimata a priori.

3. La religione come componente del tessuto sociale

La religione, in quanto importante elemento di integrazione della società, costituisce un fenomeno sociale complesso e difficile da definire²⁹. Secondo Jonathan Fox ne possono essere distinti quattro aspetti e, più precisamente, il sistema delle credenze, i princìpi e i comportamenti standard discendenti dalle verità religiose, le istituzioni religiose e, da ultimo, la fonte e i metodi di legittimazione³⁰. L’autore indica cinque «manifestazioni sociali della religione», che comprendono: fondamento dell’identità; sistema di convinzioni che agisce sui comportamenti sociali; dottrina o teologia che determina i comportamenti sociali; fonte della legittimazione e della giustificazione; religione in senso istituzionale³¹.

Accanto alle ideologie sociali e ai movimenti nazionalistici, la religione influisce sull’unità del gruppo fornendo ai singoli il senso dell’esistenza. Impegna inoltre i membri della comunità a rispettare i valori e le norme sociali, attribuendo a questi una connotazione sacrale³². Sembra interessante, a parere di Anthony D. Smith, la proprietà che presuppone il superamento delle barriere culturali, di classe e persino etniche, almeno per quanto riguarda le religioni che proclamano la redenzione³³. È bene non dimenticare, tuttavia, che la religione può agire su un dato sistema sociale in modo distruttivo, indebolendo il senso della comunità. La sua azione disintegrante è particolarmente percettibile là dove le divisioni religiose diventano più importanti della solidarietà etnoculturale, come esemplificato in tempi recenti dalla

²⁹ E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Milano 1973.

³⁰ J. FOX, *Is Ethno religious Conflict a Contagious Disease*, in «Studies in Conflict & Terrorism», 27 (2004), pp. 89–90.

³¹ J. FOX, S. SANDLER, *The Question of Religion and World Politics*, in *Religion in World Conflict*, a cura di J. Fox, S. Sandler, London–New York 2006, pp. 2–3.

³² W. PAWLUCZUK, *Religia*, in *Encyklopedia socjologii*, a cura di H. Domański et al., vol. 3, Warszawa 2000, p. 288; R. ZENDEROWSKI, *op. cit.*, p. 16.

³³ A.D. SMITH, *Etniczne źródła narodów*, Kraków 2009, p. 47 (ediz. orig. *The ethnic origins of nations*, Cambridge, Mass. 1993).

Bosnia Erzegovina, oppure dalle divisioni confessionali in Ucraina³⁴. La religione, a parere di Patrick Michel, più di una volta, «nonostante la sua missione ufficiale, che consiste nel proclamare ciò che è universale, serve innanzi tutto a dare espressione e fondamento a ciò che è particolare. Per poter compiere questo in modo relativamente credibile, tuttavia, si deve richiamare al proprio carattere universale»³⁵.

La religione può, quindi, rafforzare le caratteristiche oggettive e soggettive dell'identità nazionale, quali l'idea di patria, la storia comune, la cultura, gli usi, la lingua o le leggi e i doveri sociali. È opportuno sottolineare, infatti, il ruolo della religione come possente forza mobilitante, che in molti casi rende possibile la sopravvivenza di molti gruppi sociali. Lo sfruttamento della religione per la costruzione dell'identità nazionale può svolgersi in ambito più o meno istituzionale. Nel secondo caso si tratta di iniziative più spontanee, nate dal basso, miranti a manifestare l'identità religioso-nazionale. L'aspetto dei legami intercorrenti tra religione e identità nazionale merita di essere messo in evidenza, se non altro in considerazione delle differenze tra l'élite politica e il "popolo", rilevabili in alcuni periodi, nel modo di vedere l'identità nazionale e il suo nesso con la religione³⁶.

Ha essenziale importanza l'etnistoria, nella quale le lotte politiche e religiose sono talmente intrecciate tra loro da non permetterne una precisa distinzione. Il destino di un popolo è letto in categorie religiose, e il territorio considerato come patria è visto nelle categorie di "terra santa". Il fenomeno si riferisce in modo particolare alle «nazioni che si trovano in una difficile situazione di cambiamenti storici, ossia a quelle che o stanno perdendo forza o [...] diventano vittime della storia, martiri, elemento della storia della salvezza»³⁷. La religione può contribuire a salvare quanto in una data nazione vi è di più prezioso, soprattutto quando la nazione perde il proprio stato, come accade, tra gli altri esempi, nella storia del "popolo eletto".

I fenomeni di etnicizzazione della religione non devono essere visti nelle categorie dell'espansione del nazionalismo, né i fenomeni di sa-

³⁴ N. LUHMANN, *Funkcja religii*, Kraków 1998, p. 13 (ediz. orig. *Funktion der Religion*, Frankfurt/M. 1977).

³⁵ P. MICHEL, *Polityka i religia*, Kraków 2000, pp. 84–85 (ediz. orig. *Politique et religion: la grande mutation*, Paris 1994).

³⁶ A.D. SMITH, *The "Sacred" Dimension of Nationalism*, in «Millennium. Journal of International Studies», 29 (2000), pp. 800–802.

³⁷ R.J. NEUHAUS, *Naród a religia* (Nazione e religione), in «Teologia Polityczna», 4 (2006–2007), pp. 24–25.

cralizzazione della nazione nelle categorie dell'espansione della religione, bisognerebbe piuttosto parlare di offensiva del nazionalismo e di strumentalizzazione della religione, di sua desacralizzazione e deuniversalizzazione — inevitabile conseguenza della strumentalizzazione politica. In riferimento al cristianesimo la genesi di questo problema dovrebbe essere ricercata in tempi abbastanza remoti e, più precisamente, nel IV secolo, quando ebbe luogo la cosiddetta “svolta costantiniana”. La Chiesa si era lasciata allora strumentalizzare come “bastione dello stato”, che costituiva un essenziale strumento di legittimizzazione del potere politico e dei suoi obiettivi. Ciò aveva dato luogo nei secoli successivi a vari tipi di alleanze tra “trono e altare”, o tra “nazione e altare”, e aveva condotto addirittura alla «attività militare di vescovi e abati al servizio degli imperatori e dei re»³⁸.

Analizzando oggi i legami intercorrenti tra religione e nazionalismo, occorre tener conto della complessità del problema, persino in relazione al vecchio continente. Se, infatti, nell'Europa occidentale è rilevabile il processo di interdizione della religione da parte del nazionalismo e con ciò essa stessa non è in grado di evocare nella società, indipendentemente dalla volontà del potere politico, emozioni che possano provocare importanti cambiamenti nella realtà politica, nell'Europa centro-orientale, forse con l'eccezione della Repubblica Ceca, la situazione pare totalmente diversa. Religione e nazionalismo coesistono qui come due forze possenti, in grado di interagire con efficacia sulla società. In considerazione della presenza di tre culture, occidentale, ortodossa e islamica, i Balcani costituiscono un casus di particolare interesse e occupano un posto di riguardo nell'affresco di Huntington sullo scontro tra le culture — *clash of civilisations*³⁹.

Nel contesto del problema di ricerca affrontato sembra particolarmente interessante l'esame delle questioni religiose sotto l'aspetto istituzionale, concernente l'impegno dei capi spirituali e delle associazioni religiose da questi dirette nella creazione e nel consolidamento di determinate visioni della comunità nazionale o etnica e la percezione

³⁸ F. PRINZ, *Religia i naród jako dialektyka realno-historyczna. Civitas Christiana na przykładzie krajów czeskich w średniowieczu i w czasach nowożytnych* (Religione e nazione come dialettica reale-storica. La Civitas Christiana nell'esempio dei paesi boemi nel medioevo e nell'era moderna), in *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze* (L'Europa di domani. Il mercato interno europeo come obiettivo culturale ed economico), a cura di P. Kosłowski, Lublin 1994, pp. 185–186; R. ZENDEROWSKI, *op. cit.*, p. 32.

³⁹ R. ZENDEROWSKI, *op. cit.*, p. 40.

della funzione sociale della religione. In questo secondo caso si tratta non soltanto dell'attività di una data istituzione religiosa e della sua percezione sociale, ma anche della percezione sociale della religione come elemento più o meno importante della vita nazionale⁴⁰. Per la schiacciante maggioranza dell'umanità, a giudizio di George Weigel, «le convinzioni religiose sono fonte di conoscenza sul senso della vita, [...] e le idee hanno delle conseguenze». La comprensione, quindi, delle conseguenze delle idee che informano una data epoca storica costituisce la *conditio sine qua non* per la «appropriata gestione dello stato» e per la creazione di un piano di collaborazione e di interazione⁴¹.

I rapporti intercorrenti tra religione, politica e guerra sono caratterizzati da una certa ambivalenza. Da una parte la religione può creare la base per lo sviluppo di vari tipi di -ismi, dall'altra può diventare, in netta contrapposizione ad essi, un «concorrenziale fornitore di senso»⁴². La storia fornisce le prove a conferma di questa tesi. Meritano evidenza le numerose iniziative intraprese da religiosi e laici, definite come *faith-based diplomacy*, per contrastare, tra l'altro, i conflitti etnici ed etnico religiosi. Ciò che è importante è che nessuna delle religioni significative nel mondo invita apertamente alla violenza. Soltanto alcune particolari interpretazioni delle dottrine religiose possono indurre a ritenere necessaria la lotta armata. Eppure molte pagine della storia raccontano di guerre cosiddette religiose. Dal punto di vista del criterio distintivo, esse possono essere distinte in conflitti interreligiosi, riguardanti, quindi, confronti militari tra fedeli di religioni diverse, conflitti svolti all'interno della medesima confessione, conflitti tra una comunità sociale religiosa e un soggetto laico che dichiara indifferenza religiosa o ateismo. Alla prima categoria, nel nostro orizzonte culturale, possono essere incluse le lotte condotte nel medioevo contro i musulmani che attaccavano l'Europa, benché, aggiungiamo, inizialmente la minaccia musulmana fosse intesa principalmente come minaccia etnica e non religiosa. Simbolo di tale cooperazione negativa può essere la difesa di Costantinopoli contro gli attacchi del 717-718 delle armate del califfato degli Omayyadi. Questo evento merita atten-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁴¹ G. WEIGEL, *Wiara, rozum i wojna z dżihadem. Wezwanie do działania*, Warszawa 2009, p. 26 (ediz. orig. *Faith, Reason and the War Against Jihadism. A Call to Action*, 2007).

⁴² S. MIHELJ, *Faith in nation comes in different guises: modernist versions of religious nationalism*, in «Nations and Nationalism», 13 (2007), p. 267.

zione, perché decise di fatto del destino dell'Europa e della «diversità della successiva evoluzione di civiltà affini: l'occidentale cristiana e l'orientale musulmana, benché perdurasse la loro reciproca interpenetrazione»⁴³. Negli ultimi tempi si iscrivono in questa corrente i conflitti islamico-cristiani in Nigeria e in Sudan, induistici-cristiani in India, islamico-giudaici in Palestina.

La necessità di intraprendere nei secoli numerose lotte di liberazione in Spagna, il cui fine era di liberare la penisola iberica dal dominio dei seguaci del profeta Maometto, aveva partorito in occidente l'idea di guerra santa, ossia di crociata. La genesi di questo fenomeno risale all'appello diretto nel 1063 da papa Alessandro II a tutte le nazioni europee per dare aiuto agli Spagnoli. È degno di attenzione il fatto che, al momento in cui la Chiesa introdusse il concetto di guerra santa, era cresciuto l'interesse destato dall'istituto dei cavalieri. La santificazione della guerra comportava quindi la santificazione del mestiere di guerriero, entro i cui doveri, oltre alla fedeltà al monarca e al signore, veniva aggiunto l'obbligo di porsi a difesa della fede. È curioso che, nonostante i molti secoli di contrasti con gli arabi, i bizantini non avessero fatto ricorso al concetto di guerra santa, così come non vi era ricorso Eraclio nelle guerre persiane⁴⁴.

L'umanità non ignora le lotte armate intraprese nell'ambito di una medesima confessione religiosa. Appartengono a questa categoria la lotta, nel medioevo, contro i rappresentanti delle sette eretiche dei Catari o Albighesi in Linguadoca, contro gli Hussiti boemi, il massacro degli Ugonotti in Francia nella notte di san Bartolomeo nel 1572, l'antagonismo tra Sciiti e Sunniti, o i fatti del 2011, in cui le strade del Cairo e i Fratelli Musulmani intervennero contro il regime di Hosni Mubarak, conducendo al cosiddetto risveglio arabo (o primavera araba) in Egitto. L'azione contro i Catari è ripetutamente ricordata come esempio di violazione dei principi etici ufficialmente vigenti nella Chiesa di quell'epoca a riguardo del modo di condurre la guerra. Il legato papale Arnold Amaury, benché non se ne abbia la certezza assoluta, avrebbe invogliato i crociati con le parole: «Uccideteli tutti, Dio riconoscerà i suoi». Secondo le fonti conservatesi, quel giorno persero

⁴³ B. ZIENTARA, *Historia powszechna średniowiecza* (Storia universale del medioevo), Warszawa 1996, p. 89.

⁴⁴ T. MANTEUFFEL, *Historia powszechna. Średniowiecze* (Storia universale. Il medioevo), Warszawa 1990, pp. 177-178; G. MINOIS, *op. cit.*, pp. 95-96.

la vita 30.000 abitanti di Beziers⁴⁵. Le crociate contro gli eretici non fermarono le divisioni all'interno del cristianesimo. I maggiori cambiamenti in questo campo si ebbero nel XVI secolo, che portò lo scoppio delle guerre di religione, in cui le parti del conflitto violarono massicciamente le prescrizioni dell'etica cristiana. Si spinsero a effe-
ratezze, infatti, tutte le parti in lotta, quasi con il medesimo accanimento.

L'eccidio degli ugonotti illustra perfettamente gli atti, non isolati nella storia, compiuti al fine di conseguire l'unità etnico-religiosa di una data comunità sociale. Il mancato successo nella "conversione dei connazionali" verso la retta via e la loro "riluttanza" ad accogliere gli standard intesi vigenti in una data comunità hanno condotto più di una volta ad azioni estreme e violente — di cui possono essere citati come esempio il massacro dei cristiani nel lontano Giappone negli anni 1616–1638, o le contemporanee persecuzioni dei cristiani in India o in Iraq. Non sempre le azioni ricordate devono necessariamente condurre alla violenza fisica, possono esprimersi anche sotto forma di radicale emarginazione sociale, come capitò ai cattolici sulle Isole Britanniche, ai quali fino al 1829 era stato interdetto di esercitare uffici pubblici. La legge sulla successione al trono inglese entrata in vigore nel 1701 non soltanto escludeva la possibilità di affidare la corona a chi appartenesse alla Chiesa Cattolica romana, ma la interdiceva persino in caso di matrimonio con un cattolico (*shall marry a Papist*). L'*Act of Settlement* non faceva invece menzione dei rappresentanti di altre religioni⁴⁶. Il divieto di contrarre matrimonio con cattolici fatto a chi rientrava nella linea di successione è stato rimosso solo recentemente, nel 2013. Da allora soltanto le prime sei persone in linea di successione sono tenute a richiedere al monarca il consenso al matrimonio. Il monarca stesso, che è capo della Chiesa anglicana, deve continuare a «*join in communion with the Church of England*»⁴⁷.

Per quanto riguarda i conflitti tra una comunità sociale religiosa e un soggetto laico che dichiara indifferenza religiosa o ateismo, merita di essere ricordato il conflitto tra gli Uiguri musulmani, di fede sunnita, e le autorità cinesi. Nel 2009 si verificarono disordini di grave enti-

⁴⁵ P. CREPON, *op. cit.*, pp. 94–95.

⁴⁶ B. WILSON, *Religion and the Affirmation of Identity*, in «Revista de antropologia social», 3 (1994), p. 118; F. TESAR, *Etnicke konflikty*, Praha 2007, pp. 111–112; R. ZENDEROWSKI, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁷ Act of Settlement, www.legislation.gov.uk.

tà nella provincia dello Xinjiang, nel nord-ovest della Cina, abitata dagli Uiguri. Il sostrato di quegli eventi è da ricondurre al tentativo di emarginare gli Uiguri da parte delle popolazioni cinesi Han che affluivano sul territorio della provincia da essi abitata e ai crescenti sforzi dello stato cinese di imporre loro il controllo sociale e religioso. In questa categoria si può inserire anche il conflitto tra i Basmachi musulmani e le autorità sovietiche, verificatosi tra le due guerre mondiali. All'inizio degli anni Venti questa popolazione costituiva la principale forza dell'insurrezione dell'Asia centrale — a carattere nazionale-religioso — contro i bolscevichi e contro i loro alleati jadidi (riformatori tartari). L'opposizione basmaca, soffocata nel 1923, risorse a cavallo degli anni Venti e Trenta durante la collettivizzazione delle campagne dell'Asia centrale, per essere poi definitivamente liquidata per effetto delle spedizioni militari punitive intraprese dal potere sovietico⁴⁸.

Riflettendo circa il tema dell'influsso della religione sui rapporti sociali, è bene ricordare, come fa osservare John R. Hall, che la religione non costituisce una categoria precisamente isolabile tra gli altri fenomeni sociali. «Non esiste alcun firewall tra la religione e gli altri processi sociali»⁴⁹. Siamo per questo soggetti all'illusione che le cause di numerosi conflitti abbiano origine nella religione, mentre non è così. Nella storia della guerra è difficile incontrare conflitti «puramente» religiosi. Tali condizioni sembrano essere in larga parte adempiute dalla guerra dei trent'anni, svoltasi tra il 1618 e il 1648, quando si giunse a una «eruzione di violenza santificata» senza precedenti. Erano tenute nel rango di simbolo di conflitto religioso le crociate per liberare la Terra Santa, organizzate per quasi due secoli, negli anni 1096–1270, e tali sono considerate in oriente ancora oggi — tale convinzione è stata rafforzata dalla guerra con l'Iraq di Saddam Hussein condotta dagli eserciti della coalizione. È indubbio che il risultato più duraturo delle crociate fu la creazione di un clima di malanimo e di incomprensione tra il mondo cristiano e musulmano. Rimane problematico, invece, stabilire la dimensione religiosa di tale conflitto. Come spiegare alcuni comportamenti delle armate cristiane, infatti, in special modo in riferimento alla quarta crociata, quando la tentazione delle

⁴⁸ R. ZENDEROWSKI, *op. cit.*, pp. 51–52.

⁴⁹ J.R. HALL, *Religion and Violence. Social Processes in Comparative Perspective*, in *Handbook for the Sociology of Religion*, a cura di M. Dillon, Cambridge 2003.

ricchezze di Costantinopoli risultò più forte dell'idea di liberare la Terra Santa dal dominio degli infedeli? In conseguenza alle azioni intraprese dai crociati l'Impero Bizantino greco cedette il posto all'Impero Latino, al cui capo fu posto Baldovino conte di Fiandra. Le spedizioni delle crociate erano trattate dal gran novero di chi vi prendeva parte, e anche dalla Chiesa, come spedizioni punitive, che non avevano molto in comune con l'insegnamento di Cristo, e ne costituivano, anzi, l'antitesi. La religione era in realtà sfruttata per giustificare azioni di natura piuttosto "economica" e per risolvere il grave problema sociale generato dal sovrappopolamento dell'Europa occidentale. Nei tempi a noi contemporanei, come mettono in rilievo molte analisi, è difficile dare valutazioni univoche riguardanti, tra l'altro, le massicce devastazioni delle chiese ortodosse in Kosovo perpetrate dagli albanesi. In che misura tali atti esprimevano un odio esclusivamente religioso, in che misura un odio etnico?⁵⁰

In che misura la religione influisce sui conflitti e sul loro corso e che significato ha per i rapporti internazionali? È un problema di straordinaria importanza, benché per la maggior parte del secolo scorso, tanto dolorosamente toccato — aggiungiamo — da varie forme di cooperazione negativa, la religione non fosse vista come essenziale elemento del panorama socio-politico e importante gestore delle relazioni internazionali. Rimane un fatto, tuttavia, che per moltissima gente la religione costituiva e continua a costituire oggi un valore fondamentale che influisce sugli atteggiamenti sociali illustrati. Questa tesi, come osserva Friedrich Kratochwil, è confermata dagli avvenimenti connessi alla rivoluzione islamica in Iran nel 1979, che diede un certo impulso alle guerre condotte in Nigeria, in Sudan, o in Siria, e anche all'intensificazione delle azioni terroristiche nel mondo⁵¹. Molti analisti che si occupano di relazioni internazionali non scorgono, tuttavia, l'intervenire di un processo opposto alla secolarizzazione e alla modernizzazione.

A giudizio del politologo israeliano Jonathan Fox, già citato, la marginalizzazione della religione deriva, in parte, dal fatto che

⁵⁰ S. ROCK, *Introduction: religion, prejudice and conflict in the modern world*, in «Patterns of Prejudice», 38 (2004), p. 104; CH. MARSH, *The Religious Dimension of Post-Communist Ethnic Conflict*, in «Nationalities Papers», 35 (2007), p. 820; G. MINOIS, *op. cit.*, p. 229.

⁵¹ F. KRATOCHWIL, *Religion and (Inter-) National Politic. On the Heuristics of identities, Structures and Agents*, in «Alternatives», 30 (2005), p. 113.

l'esclusione della religione dalla sfera politica — il cui simbolo è rappresentato dalla Pace di Vestfalia, che mise fine nel 1648 alle lotte della guerra dei trent'anni — è ormai acquisita in modo durevole e immutabile, mentre i popoli hanno bisogno di simboli sacri e di miti. L'esattezza di tale osservazione è assodata, a dispetto della graduale laicizzazione dell'occidente, e soprattutto dell'Europa, e il fenomeno è confermato dalla politicizzazione e dalla deprivatizzazione della religione, che sta verificandosi in molte parti del mondo⁵². Si iscrive in questo filone di riflessioni Raimondo Panikkar, il quale afferma che «ci avviciniamo inevitabilmente alla fine della dicotomia occidentale moderna tra religione e politica»⁵³. Ciò costituisce il frutto dei fenomeni, intervenuti nel corso degli ultimi decenni, riguardanti i nessi tra i processi politici e la rinascita religiosa, visibili quasi su scala mondiale, ad eccezione, forse, dell'Europa occidentale⁵⁴.

4. Considerazioni conclusive

Si può affermare che la religione, indipendentemente dal tempo e dalla latitudine geografica, non è un fattore trascurabile dal punto di vista dei conflitti insorti. Ciò si attaglia in particolare alle zone di confine confessionale, costituite, per esempio, dalle regioni dell'Europa centro-orientale. Considerando, tuttavia, l'aspetto della "rivalità" cristiano-islamica oggi tanto attuale, occorrerebbe ampliare notevolmente questa zona di confine. La religione nella zona di confine non è soltanto identificazione in una concreta confessione religiosa, ma è anche convinzione riguardo all'integralità della propria comunità etnica e, non raramente, della propria comunità culturale. Si iscrive perfettamente in questa corrente di riflessioni l'attuale idea di *antemurale christianitatis* presente nella storia polacca come importante elemento della tradizione nazionale. Aggiungiamo che si trattava inizialmente della difesa dell'Europa e della cristianità contro i tartari e i turchi

⁵² J. FOX, *Religion, politics and international relations. The rise of religion and the fall of civilization paradigm as explanation for intra-state conflict*, in «Cambridge Review of International Affairs», 20 (2007), p. 362.

⁵³ Cit. da R. ZENDEROWSKI, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁴ S.P. HUNTINGTON, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2005, pp. 316-317 (ediz. orig. *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, 1996).

osmanici (battaglia di Legnica 1241, di Varna 1444, di Cecora 1620, di Chocim 1621 e 1673, di Vienna 1683), nel XX secolo contro i bolscevichi (Battaglia di Varsavia 1920). Il motivo dell'antemurale nella tradizione polacca è presente anche come antemurale a difesa del mondo latino e cattolico dai moscoviti ortodossi⁵⁵.

La religione non raramente ha costituito uno strumento piuttosto comodo entro una data strategia adottata dalle parti del conflitto, più per rafforzare che per avviare il conflitto stesso, benché la storia delle guerre non sia priva anche di casi di questi ultimo tipo. Non sono isolati tuttavia i momenti in cui la religione risulta utile e di enorme aiuto nel processo di pace, creando una piattaforma di collaborazione e, con ciò stesso, sostenendo le azioni intraprese in direzione della conciliazione. La religione può "costringere" alla pace, funzionando come fattore di integrazione in una situazione in cui intervengono divisioni, non fossero esse che linguistiche o socio-economiche, come ebbe luogo in passato in Belgio o in Italia, ma può anche «giustificare la violenza in difesa di ciò che si riconosce come sacro»⁵⁶. Tale ambivalenza, che è da tener presente, fa parte della religione in quanto complesso fenomeno sociale.

Nel dibattito polemologico-irenologico contemporaneo il punto di riferimento centrale è la persona e il suo sistema di valori, la cui configurazione è uno dei principali compiti della religione. L'assunzione di tale posizione metodologica ha fondamentale importanza non solo riguardo a un conflitto che si svolge da secoli, ma anche, e forse innanzitutto, riguardo alla creazione delle condizioni indispensabili per la collaborazione nell'ambito socio-politico.

⁵⁵ T. ZARZYCKI, *Uses of Russia. The Role of Russia in the Modern Polish National Identity*, in «East European Politics and Societies», 18 (2004), n. 4, pp. 610-614.

⁵⁶ F. KRATOCHWIL, *op. cit.*, p. 114; R. ZENDEROWSKI, *op. cit.*, p. 59.