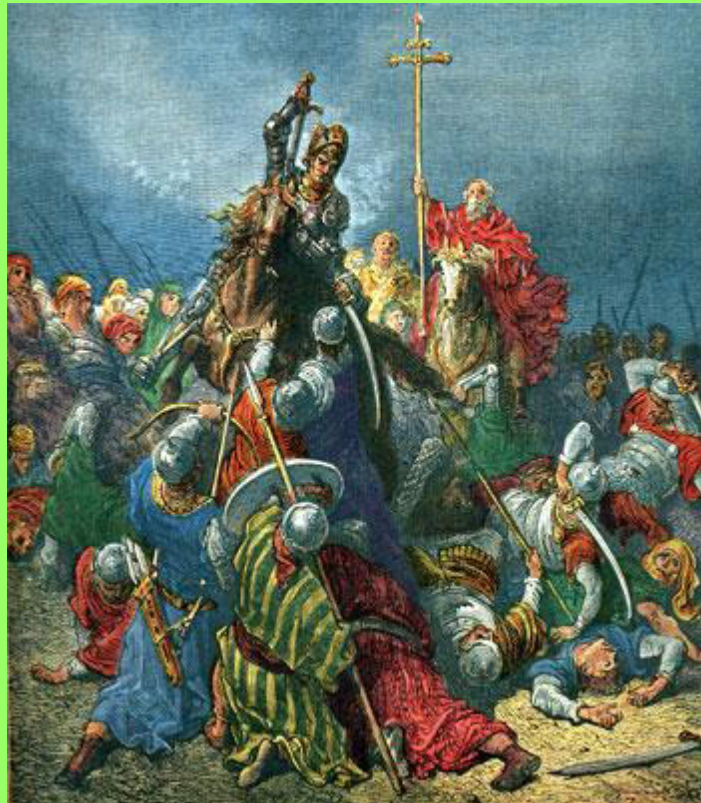


Roberto De Mattei

Guerra santa Guerra giusta

Islam e cristianesimo in guerra



Totustuus network

INDICE GENERALE

Introduzione	3
--------------	---

CAPITOLO I.

La guerra giusta cristiana

Carlo Magno: modello di sovrano e di guerriero cristiano	5
Militari e cristiani nei primi secoli	7
La teoria della guerra giusta in sant'Agostino	8
La teoria della guerra giusta in san Tommaso	9
La giusta guerra nella Seconda Scolastica	11
Pro e contro la guerra giusta	12
Le caratteristiche della guerra moderna	14
Le condizioni della guerra giusta nell'età contemporanea	16
Le armi nucleari, batteriologiche e chimiche e le guerre «postmoderne»	17
Guerre «umanitarie»	19
Guerre «asimmetriche»	21
Vere cause e rimedi delle guerre	22

CAPITOLO II

La guerra santa islamica

Un millennio di guerre dopo l'Editto di Medina	24
Il «risveglio» dell'Islam contemporaneo: «Libro e spada»	25
«Il Corano è la nostra costituzione»	26
Una religione ugualitaria	28
La jihad: la «guerra santa» islamica	30
I due partiti: l'Islam e gli «infedeli»	31
La natura della tolleranza nell'Islam	34
Jihad: un problema di autorità	35
Esiste un Islam moderato?	36
Uno «scontro di civiltà»	39

CAPITOLO III.

Crociata, Jihad, Tolleranza moderna

Guerra santa e guerra giusta	41
La dimensione giuridica della crociata	42
Un'armata di penitenti e di pellegrini	43
La «forza armata» della Chiesa	44
La dimensione interiore della crociata	46
I monaci-cavalieri nell'epoca delle crociate	49
Il dogma moderno della tolleranza	50

Il martirio: atto supremo di affermazione della verità	51
La crociata come categoria dello spirito	53
Lo spirito di crociata nel secolo XXI	54

INTRODUZIONE

L'attacco dell'11 settembre 2001 alle torri gemelle di Manhattan ha impresso un drammatico sigillo al secolo che si apre. Osama Bin Laden, indicato come il responsabile dell'eccidio, è evidentemente solo la punta di un iceberg di cui l'11 settembre ha rivelato l'esistenza, ma di cui non è stata ancora misurata l'ampiezza e la profondità.

L'eliminazione della rete di al Qaeda non chiuderà il conflitto aperto da questo evento che, dopo oltre mezzo secolo dalla fine della seconda guerra mondiale, ha visto dissolversi il più lungo periodo di apparente pace e prosperità della storia.

Il fantasma della guerra è riapparso all'orizzonte, dischiudendo prospettive che sembravano definitivamente tramontate: l'orizzonte che si delinea è quello di una guerra globale, che si serve degli strumenti tecnologici più sofisticati e delle armi di distruzione più efferate. Affiora lo scenario di una guerra religiosa, politica e culturale: uno «scontro di civiltà», secondo l'espressione di alcuni studiosi (1), che smentisce definitivamente la tesi della «fine delle ideologie» e della pace perpetua sulla terra.

Il termine di «scontro di civiltà» non è però gradito all'establishment politico e mediatico. L'equivoco su cui si gioca, consiste nel far credere che chi parla di «scontro di civiltà» lo desidera e che chi rimuove questi concetti dal proprio linguaggio, lo allontani dalla realtà. In realtà l'esistenza del conflitto è indipendente dai nostri sentimenti. Sarebbe bello poter evitare la guerra rinunciando a chiamare nemico chi ci aggredisce; più spesso avviene che la guerra ci venga dichiarata, che sia il nemico a scegliere noi.

Quando si è in guerra è importante delimitare i campi, conoscere il nemico, sapere quali sono i valori e le realtà che si vogliono difendere. È necessaria insomma una riflessione sulla nostra *weltanschauung*, sulla nostra visione del mondo e sulla nostra scala di valori. Questa riflessione, pur indispensabile, non costituisce tuttavia il tema di fondo di questo studio. Le pagine che seguono presuppongono infatti una scelta di campo già avvenuta in favore della civiltà occidentale, all'interno della quale può realizzarsi l'unica vera pace, che è la «tranquillità dell'ordine» (2) definita dalla tradizione cristiana.

(1) LIND, 199; HUNTINGTON, 2000; DEL VALLE, 2001.

(2) AGOSTINO DI IPPONA, *De Civitate Dei*, l. XIX, c. 12.

Ciò che qui interessa, più che il problema della pace, è quello della sua difesa, ossia della liceità della guerra contro il nemico che aggredisce l'Occidente, proponendosi di instaurare un ordine morale e sociale radicalmente antitetico alla sua tradizione e alla sua storia.

Il problema della legittimità della guerra e del suo valore morale ha un'importanza fondamentale in un tipo di conflitti, come quelli caratteristici dell'epoca postmoderna, in cui le operazioni belliche si subordinano a quelle psicologiche e mediatiche e il combattente per eccellenza, più che il soldato di mestiere, diviene l'opinion-maker, l'analista informatico, il leader religioso, e il disarmo psicologico costituisce la prima condizione della disfatta dell'avversario. Il «riarmo morale» presuppone per contro che il combattente sia convinto di militare per una causa giusta e, prima ancora, sia convinto dell'esistenza, a determinate condizioni, di «guerre giuste» che valga la pena di combattere.

La prima parte di questo volume riassume la dottrina tradizionale cristiana sulla guerra giusta, mostrando come i principi perenni della teologia e della morale possano aiutarci a valutare i complessi problemi posti dallo sviluppo delle guerre contemporanee.,

Il secondo capitolo è dedicato a esporre le caratteristiche del «jihad», la «guerra santa» islamica, anch'essa considerata nella sua continuità storica e dottrinale fino ai nostri giorni. Oggi, in nome del «dialogo» con l'Islam, si cerca di rimuovere o ridimensionare il significato attribuito al jihad dall'islamismo ortodosso. Ciò significa pretendere di applicare all'Islam le categorie del pensiero moderno, con il rischio di una tragica incomprensione di quanto sta accadendo sotto i nostri occhi. Il modo migliore per avvicinarsi all'Islam è rispettarlo. E rispettarlo significa accettarlo o rifiutarlo per ciò che esso è, senza pretendere di «interpretarlo» cambiandone la natura.

Le premesse illuministiche del pensiero moderno portano spesso ad affermare l'esistenza di un rapporto speculare tra il jihad islamico e quella forma di «guerra giusta» cristiana che prese il nome di crociata. Nel terzo capitolo di questo saggio intendiamo dimostrare le caratteristiche peculiari della crociata cristiana, proprio a partire dalla sua differenza con il jihad islamico.

La crociata, prima di essere un evento storico, è in realtà, come il sacrificio dei martiri, una categoria perenne dello spirito cristiano. Siamo convinti che il principale nemico della nostra civiltà non sia oggi l'aggressore esterno, ma quello interno che ne mina le difese culturali e morali. Solo nello spirito cristiano del combattimento e nella dottrina tradizionale della «guerra giusta», soprattutto sul piano culturale e morale, l'Occidente potrà trovare con la difesa della sua identità la vittoria e, nella vittoria, la pace

Capitolo Primo

LA GUERRA GIUSTA CRISTIANA

Carlo Magno: modello di sovrano e di guerriero cristiano

Il 25 dicembre dell'800 è una data fondamentale nella storia della Chiesa e dell'Occidente cristiano. Con l'incoronazione di Carlo Magno, compiuta dal papa san Leone III nella notte di Natale di quell'anno, il cristianesimo trova infatti un'espressione sociale destinata a entrare nella storia come un modello (1). Il 16 dicembre 2000, in occasione del congresso svoltosi in Vaticano per celebrare i 1200 anni dell'incoronazione di Carlo Magno, Giovanni Paolo II ha voluto sottolineare l'importanza storica di quell'evento, ricordando l'opera culturale e religiosa del grande imperatore, padre, con san Benedetto, dell'Europa cristiana (2).

L'incoronazione di Carlo Magno costituisce la simbolica attuazione della teologia politica del Vangelo, esposta soprattutto nelle Lettere degli apostoli Pietro e Paolo. Questa dottrina si può compendiare in due punti: il principio del fondamento divino dell'autorità, riassunto dalla massima *Non est potestas nisi a Deo* (Romani 13, 1), e quello della distinzione tra la sfera spirituale e quella temporale, espresso a sua volta dal comandamento del Signore di dare a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio (Matteo 22, 21).

La prima formula, secondo cui «non c'è potere che non provenga da Dio», esprime il fondamento metafisico di ogni sovranità, ossia l'idea che ogni sovranità terrena, da quella familiare a quella politica, sia una partecipazione della sovranità divina, e nella legge divina e naturale abbia il suo limite e il suo criterio ultimo.

La seconda massima, che ordina di «dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio», deve essere letta alla luce della precedente: Gesù Cristo dispone la coesistenza in terra di due autorità supreme, l'una spirituale, l'altra temporale; le due sfere sovrane, pur distinte, sono legate da un rapporto di collaborazione e di subordinazione dell'una all'altra, espresso dall'atto con cui l'autorità temporale riceve da quella spirituale i simboli del potere.

La natura di questa relazione viene esposta nel V secolo da papa Gelasio (492-496) attraverso la formula dei duo luminaria, secondo cui «vi sono due poteri principali mediante i quali il mondo viene governato: l'autorità sacra dei Pontefici e il potere regio» (3). La civiltà cristiana che nasce con Carlo Magno avrà per cinque secoli il suo riferimento ultimo in questi due poteri supremi,

(1) Sulla concezione tradizionale della sovranità, cfr. ARQUILLIÈRE, 1934; DE PANGE, 1985; DEMPF, 1988; KANTOROWICZ, 1989; DE MATTEI, 2001.

(2) GIOVANNI PAOLO II, 2000, p. 5.

(3) GELASIO I, Epistola VIII ad *Anastasium Imperatorem*, col. 42.

esercitanti una piena potestas derivante a entrambi, direttamente o indirettamente, da Dio: l'*auctoritas sacrata* dei Pontefici, o Ecclesia, e la *regalis potestas* dei sovrani, o *Imperium*.

Nei cerimoniali di incoronazione imperiali e regi che succederanno a quello di Carlo Magno, il sovrano riceve dal *consecrator* non solo la corona, ma anche la spada: *Accipe gladium de altare sumptum*; la spada è santa come l'altare da cui è presa e deve servire solo per cause sante. Il sovrano deve brandirla vigorosamente per dimostrare la propria decisione di difendere la Chiesa contro i nemici esterni e interni che la aggrediscono (4).

Il primo di questi importanti documenti liturgici, risalente al IX secolo, augura all'imperatore di essere *triumphator hostium ad opprimendos rebelles et paganas nationes*, «trionfatore sui nemici nel reprimere i ribelli e i popoli pagani» (5). Risale a quest'epoca la *Missa pro rege contra paganos*, che si trova nel sacramentario di Angoulême e che sembra essere la prima di una lunga serie di Messe contro i pagani, composta in occasione della campagna di Carlo Magno contro gli Avari (6).

Nella figura di Carlo Magno si delinea, accanto al modello del martire, tipico dei primi tre secoli della Chiesa, un nuovo prototipo, quello del guerriero cristiano che ha il compito di difendere la *christianitas* dalle aggressioni dei suoi nemici e di assicurare, anche con l'aiuto delle armi, il trionfo della fede cattolica e della Chiesa (7).

Nel modello carolingio già troviamo gli elementi della guerra giusta cristiana e di quella forma di guerra santa che poi prenderà il nome di crociata. Graziano, nella causa XXIII del suo *Decretum*, definirà il *iustum bellum* in questi termini: «*Justum est bellum, quod ex edicto geritur de rebus repetendis, aut propulsandorum hostium causa*» (8). La guerra giusta è quella che può essere intrapresa dai sovrani temporali; la guerra santa è promossa dal Papa o comunque è quella intrapresa in difesa della Chiesa e della cristianità.

Nel quinto cielo del Paradiso, quello di Marte, Dante porrà tra i combattenti per la fede gli spiriti splendenti di Carlo Magno e di Orlando accanto a quelli di Giosuè, di Giuda Maccabeo e dei principali protagonisti delle crociate (9). La Chiesa da parte sua, riconoscendo nella diocesi di Aquisgrana il culto del «beato Carlo Magno», approverà la venerazione dei fedeli verso il re «giusto» e «guerriero» (10).

(4) VILLEY, 1942, p. 39; MORISI, 1963, p. 179.

(5) MORISI, 1963, pp. 178-179.

(6) VILLEY, 1942, p. 28; MORISI, 1963, p. 177.

(7) DELARUELLE, 1941, pp. 25-45; VILLEY, 1942, pp. 41-46; FLORI, 2001, pp. 29-34.

(8) GRAZIANO, *Decretum*, c. XXIII, q. II, coll. 1166-1167.

(9) ALIGHIERI, *Divina Commedia*, III, 8, 43-45.

(10) FOLZ, 1973.

Militari e cristiani nei primi secoli

Il modello del sovrano e del guerriero cristiano, prima di Carlo Magno, è prefigurato da un altro imperatore, Costantino il Grande (+337), che, alla vigilia della battaglia del Ponte Milvio, ad Saxa Rubra, il 28 ottobre 312, ebbe la visione di una croce raggianti nel cielo accompagnata dalla scritta in hoc signo vinces. Durante la notte, Cristo gli apparve in sogno ordinandogli di adottare quel simbolo nella battaglia dell'indomani.

La vittoria di Costantino chiuse l'epoca delle persecuzioni, aprendo una nuova era nella storia della Chiesa. È proprio nell'esercito e grazie ad esso, come osserva Leclercq, che inizia il riconoscimento pubblico della religione cristiana (11).

Malgrado le opinioni in senso contrario di Tertulliano, le cui posizioni riflettono la sua evoluzione verso l'eresia montanista (12), nessun atto del Magistero aveva proibito il servizio militare nel corso dei primi tre secoli. Al contrario, è noto il fatto che in questo periodo storico molti cristiani servirono come ufficiali o soldati nelle legioni romane, conciliando la duplice caratteristica di cristiani e di militari, senza che la Chiesa rivolgesse loro alcun rimprovero per questo motivo: molti di questi furono anzi canonizzati (13). La cosa è resa più significativa dal fatto che il servizio militare nell'Impero Romano non era né universale né obbligatorio, salvo situazioni eccezionali (14).

Il caso di san Massimiliano, che nel 295 sceglie di morire, piuttosto che prestare il servizio militare, è isolato. Gli ufficiali e soldati cristiani che furono martirizzati in quest'epoca non furono messi a morte per aver rifiutato come cristiani di servire nell'esercito, ma per aver rifiutato di partecipare a cerimonie pagane imposte dai persecutori, ossia per aver rifiutato di compiere atti di idolatria e di apostasia (15). Tale è l'esempio di sant'Eustachio, di san Sebastiano, di san Maurizio e della Legio XII Fulminata sotto Marco Aurelio, così come della Legione Tebea sotto Diocleziano e Massimiano.

L'Editto di Milano di Costantino, del febbraio 313, chiude un'epoca, quella delle persecuzioni, in cui la condizione imposta ai cristiani per servire apertamente il potere pubblico era stata l'abiura; la libertà di culto e poi la cristianizzazione della società e delle istituzioni romane vedrà nascere con lo Stato cristiano la dottrina della guerra giusta. Il III canone del Concilio di Arles, tenutosi nell'agosto del 313, pochi mesi dopo l'Editto di Milano, sancisce la prima condanna del pacifismo, stabilendo che «quelli che gettano le armi vengano scomunicati» (16).

(11) LECLERCQ, 1933, col. 1147.

(12) *Ibid.*, coll. 1122-1126.

(13) CAMMILLERI, 1992, pp. 69-90.

(14) DE LA BRIÈRE, 1938, pp. 14-15; CARDINI, 1982, pp. 194-199.

(15) DE LA BRIÈRE, 1938, p. 15.

(16) HEFELE, 1907, pp. 282-283.

«Sconfiggi, o Dio, i nemici del nome romano e del credo cattolico! - si legge nel Sacramentario Leoniano i cui testi sono stati composti a Roma nel V o nel VI secolo. - Proteggi ovunque i reggitori di Roma, affinché con la loro vittoria il Tuo popolo abbia pace sicura! Annienta i nemici del Tuo popolo! Difendi la stabilità del nome romano e proteggi il suo dominio, cosicché pace e bene duraturo regnino tra i tuoi popoli!» (17).

L'idea della legittimità di certe guerre e della glorificazione del soldato cristiano inizia a farsi strada nei lunghi secoli delle invasioni barbariche, cariche di violenze e di orrori che la Chiesa cerca di mitigare e addolcire con il suo insegnamento e il suo esempio. Ai barbari invasori, la Chiesa non insegnò il pacifismo, ma l'ideale del guerriero cristiano.

La teoria della guerra giusta in sant'Agostino

La prima elaborazione di una dottrina cristiana sulla guerra si deve a sant'Agostino (354-430), soprattutto nel XIX libro della Città di Dio (18). Le sue teorie servirono di ispirazione a tutta la speculazione medioevale e conservano ancor oggi una straordinaria validità.

Sant'Agostino insegna innanzitutto che tutti gli esseri bramano la pace; anche coloro che vogliono la guerra desiderano solo assicurarsi la pace con la vittoria; «ne risulta che la pace è il fine auspicabile della guerra. Ogni uomo cerca la pace anche facendo la guerra, ma nessuno vuole la guerra facendo la pace» (19). Non ogni pace però è giusta; esiste una pace apparente e falsa e una vera pace che è la «tranquillità dell'ordine» (20), secondo una formula destinata a divenire classica, ossia la retta disposizione di tutte le cose secondo i principi della legge naturale e divina.

Il pensiero del Dottore di Ippona si sviluppa quindi nei seguenti passaggi:

- a) La guerra è un male, a cui però talvolta è necessario ricorrere per ristabilire la giusta pace ed evitare mali più gravi.
- b) La guerra può essere «giusta» se è giusta la pace a cui tende. Sant'Agostino definisce in un celebre testo, con queste parole, le *iusta bella*, le «guerre giuste»: «Si sogliono definire giuste le guerre che vendicano delle ingiustizie: e cioè nel caso che si tratti di debellare un popolo o una città che hanno trascurato di punire le malefatte dei loro sudditi, o di rendere ciò che era stato tolto ingiustamente» (21). È importante rilevare in questo passo che ciò che rende giusta una guerra è l'iniquità della parte avversa. La guerra è giusta perché è stata consumata o sta per consumarsi un'ingiustizia.

(17) Cit. in ERDMANN, 2001, pp. 31-32.

(18) Cfr. DE LA BRIÈRE, 1938, pp. 21-27; FLORI, 2001, pp. 37-39.

(19) AGOSTINO DI IPPONA, *De Civitate Dei*, lib. 19, c. 12, 1.

(20) *Ibid.*, c. 13, 1.

(21) AGOSTINO DI IPPONA, *Quaest. in Heptateuch.*, in Iosue, VI, q. 10, col. 781.

c) La volontà deve essere sempre tesa verso il bene della pace: la guerra si affronta per necessità, affinché Dio ci liberi da uno stato di ingiustizia e ci conservi nella pace. Non si cerca infatti la pace per fare la guerra, ma si fa la guerra per conseguire la pace. «Sii dunque pacifico nel guerreggiare, per indurre con la vittoria al bene della pace coloro che devi combattere. Dice infatti il Signore: "Beati i pacifici, perché saranno chiamati figli di Dio" (Matteo 5, 9)» (22).

Quanto alle sofferenze che risultano dalla guerra e che talvolta affliggono anche coloro che meriterebbero di esserne esenti, si tratta di un fatto permesso per fini provvidenziali di misericordia e di salvezza o di santificazione da Dio che «è Colui che dirige i principi, gli svolgimenti e i termini delle guerre» (23). «È infatti l'ingiustizia del nemico che obbliga il saggio ad accettare guerre giuste; l'uomo deve dolersi di questa ingiustizia perché appartiene agli uomini, sebbene da essa non dovrebbe sorgere la necessità di far guerra. Chiunque, pertanto, considera con tristezza queste sventure così grandi, così orribili, così spietate, deve ammetterne l'infelice condizione; chiunque invece o le subisce o le giudica senza tristezza della coscienza, molto più infelicamente si ritiene felice perché ha perduto il sentimento di umanità (24).

La teoria della guerra giusta in san Tommaso

Il giudizio sulla guerra di san Tommaso d'Aquino (1225-1274) è della massima importanza, non solo per il suo valore intrinseco, ma per l'influenza che esso ha avuto sulla dottrina successiva della Chiesa (25). Le idee del Dottore Angelico sono esposte soprattutto nella parte della *Summa Theologica* in cui egli studia le virtù cristiane, la *Secunda Secundae*.

San Tommaso parla esplicitamente di *iustum bellum*, «guerra giusta», riprendendo il concetto di fondo di sant' Agostino, secondo cui «quelli che fanno delle guerre giuste hanno di mira la pace. Perciò essi sono contrari solo alla pace cattiva, che il Signore non è venuto a portare sulla terra (Matteo 10,34)». Anche chi cerca le guerre e le discordie, scrive il Dottore Angelico, non desidera altro che la pace, che crede di non avere, ma poiché non può esserci vera pace che nel desiderio del vero bene, «la vera pace non può trovarsi che nei buoni e nel bene, mentre la pace dei cattivi è una pace apparente e non vera» (26).

Le tre condizioni tomiste della giusta guerra, destinate a rimanere classiche, sono le seguenti:

- Primo, l'autorità competente, per ordine della quale deve essere proclamata:

(22) ID., *Epistola al conte Bonifacio*, coll. 855-856.

(23) ID., *De Civitate Dei*, lib. 19, c. 7, c. 30.

(24) Ibid., c. 12.

(25) DE LA BRIÈRE, 1938, pp. 30-31.

(26) TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, II-IIae, q. 29, art. 2, ad 2 e ad 3.

«Infatti una persona privata non ha il potere di fare la guerra, poiché essa può difendere il proprio diritto ricorrendo al giudizio del suo superiore» (27). San Tommaso ricorda la frase di sant' Agostino che dice: «L'ordine naturale, indicato per la pace dei mortali, esige che risieda presso i principi l'autorità e la deliberazione di ricorrere alla guerra» (28).

- In secondo luogo, si richiede una causa giusta: e cioè «una colpa da parte di coloro contro cui si fa la guerra». San Tommaso si richiama alla definizione già citata di sant' Agostino, secondo cui «si sogliono definire giuste le guerre che vendicano delle ingiustizie: e cioè nel caso che si tratti di debellare un popolo o una città che hanno trascurato di punire le malefatte dei loro sudditi, o di rendere ciò che era stato tolto ingiustamente» (29).

- Per terzo, si richiede che l'intenzione di chi combatte sia retta: e cioè, «che si miri a promuovere il bene e a evitare il male». Ancora una volta l'Angelico ricorda sant'Agostino: «Presso i veri adoratori di Dio sono pacifiche anche le guerre, le quali non si fanno per cupidigia o per crudeltà, ma per amore della pace, ossia per reprimere i malvagi e per soccorrere i buoni». Pertanto «la brama di nuocere, la crudeltà nel vendicarsi, lo sdegno implacabile, la ferocia nel guerreggiare, la smania di sopraffare e altre cose del genere sono giustamente riprovate nella guerra» (30).

«Questa dottrina di san Tommaso - scrive il padre de la Brière - è confermata, indirettamente ma chiaramente, dalle Bolle pontificie, dai decreti conciliari del Medioevo a proposito della pace di Dio, della tregua di Dio e della regolamentazione pacifica e mediante arbitrato dei conflitti tra regni. Sono documenti che per la loro concordanza di pensiero traducono l'autentica dottrina della Chiesa e lo spirito generale del suo insegnamento sulle questioni morali riguardanti il diritto di pace e di guerra». (31)

La guerra giusta di cui scrivono san Tommaso e sant' Agostino è, si badi bene, una guerra offensiva. La guerra difensiva rientra nel diritto naturale dell'uomo alla legittima difesa e non ha bisogno per i nostri autori di essere giuridicamente e teologicamente giustificata: *Vim vi repellere omnia jura permittunt* (32).

Le guerre offensive (come ad esempio recuperare una provincia o una città perduta, punire un'altra nazione per l'aiuto dato al nemico; aiutare gli alleati; punire chi ha violato i trattati), in quanto giuste non hanno nulla a che vedere con l'aggressione. Il ricorso alle armi nella guerra offensiva si fonda sulla giustizia vendicativa (33), di cui san Tommaso descrive la natura in una quaestio

(27) *Ibid.*, q. 40, a. 1, resp.

(28) AGOSTINO DI IPPONA, *Contra Faustum*, lib. 22, c. 75, col. 448.

(29) In., *Quaest. In Heptateuch.*, in Iosue, VI, q. 10, col. 781.

(30) In., *Contra Faustum*, lib. 22, c. 74, col. 447.

(31) DE LA BRIÈRE, 1926, col. 1262.

(32) ULPIANO, *liber I*, § 27, de vi, 43, 16.

(33) DE LA BRIÈRE, 1926, col. 1265,

della *Summa Theologica* (34).

L'istinto della vendetta, spiega l'Angelico, trattandosi di un moto di ripulsa naturale di fronte al male, non può non contenere qualcosa di buono; la vindictio, la «giusta vendetta» è dunque lecita, purché si metta al primo posto non il male del colpevole, ma la sua emenda, oppure «la repressione del male per la pubblica quiete, la tutela della giustizia e dell'onore di Dio» (35). Perciò l'uomo virtuoso e santo «respinge le cose nocive difendendosi, oppure vendicandosi delle ingiurie subite, non con l'intenzione di nuocere, ma con l'intenzione di eliminare il male» (36).

La giusta guerra nella Seconda Scolastica

La dottrina della «giusta guerra» anche offensiva, dopo sant'Agostino e san Tommaso, è stata sviluppata nei suoi vari aspetti dai grandi teologi spagnoli della Seconda Scolastica, il domenicano Francisco da Vitoria (1492-1546) e soprattutto il gesuita Francisco Suarez (1548-1617), il «Dottore Esimio», che a questo tema dedica la disputatio XIII del suo trattato *De Cbaritate* (37).

Che la guerra, scrive Suarez, «non è in sé intrinsecamente cattiva, né è proibita ai cristiani, è una verità di fede contenuta nella Sacra Scrittura, poiché nell'Antico Testamento sono lodate le guerre intraprese da uomini molto santi: "O Abramo! Benedetto sei da Dio altissimo che ha creato il Cielo e la Terra; e sia benedetto Dio Altissimo per la cui protezione i nemici sono caduti nelle tue mani" (Genesi 14, 19-20). Passi analoghi si leggono su Mosè, Giosuè, Sansone, Gedeone, Davide, i Maccabei e altri, ai quali molte volte Dio comandava di far guerra contro i nemici degli ebrei; e san Paolo dice che questi santi hanno conquistato imperi in favore della Fede. Lo stesso è confermato da altre testimonianze dei santi Padri citati da Graziano, come pure da sant' Ambrogio in vari capitoli del suo libro sui doveri» (38).

La guerra difensiva, distingue il teologo gesuita riecheggiando Vitoria, è quella che respinge un'ingiusta aggressione mentre questa viene inferta. La guerra aggressiva od offensiva è invece quella che si intraprende per riparare un'ingiustizia ormai compiuta. Il criterio della distinzione non riguarda la giustizia o l'ingiustizia della guerra, ma l'iniziativa del ricorso all'uso della forza: nel primo caso l'iniziativa è di chi commette l'ingiustizia, e chi fa la guerra è costretto a difendersi; nel secondo l'iniziativa è presa da chi ha subito già l'in-

(34) TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, II Ilae, q. 108, art. 1 e 2. Su que37to punto, cfr. anche CENTI, 1980; MICHEL, 1950.

(35) TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, II Ilae, q. 108, art. 1.

(36) Ibid., art. 2.

(37) Sulla dottrina della guerra della Seconda Scolastica, cfr. VANDERPOL, 1919; GIACON, 1950; PERENA VIGENTE, 1954.

(38) SUAREZ, Disp. XIII, *De Bello*, sectio I, n. 2, p. 737.

giustizia e, dopo aver usato tutti i mezzi per averne riparazione, ricorre alla forza (39). La guerra aggressiva non è dunque per sé necessariamente cattiva, «ma può essere onesta e necessaria» (40). A condizione di ricorrervi solo quando nessun altro mezzo può essere esperito e che l'ingiuria che si vuol riparare sia così grave da richiedere il ricorso a un mezzo tanto gravido di conseguenze (41).

Pro e contro la guerra giusta

Un'obiezione di fondo contro la guerra giusta cristiana sembra venire dall'universalità del precetto naturale e divino di «non uccidere» formulato nel quinto comandamento.

La dottrina della Chiesa risponde però che il precetto non si riferisce all'uccisione in se stessa, ma all'assassinio dell'innocente. La colpa esige una giustizia riparatrice, attribuita all'autorità pubblica, e l'aggressione legittima la difesa, ammessa dalla Chiesa anche per il singolo privato.

Alla domanda: «Vi sono dei casi nei quali sia lecito uccidere?», il Catechismo Maggiore promulgato da san Pio X rispondeva: «È lecito uccidere il prossimo quando si combatte una guerra giusta; quando si eseguisce, per ordine dell'autorità suprema, la condanna di morte in pena di qualche delitto; e, finalmente, quando si tratta di necessaria difesa contro un ingiusto aggressore» (42). Il nuovo Catechismo della Chiesa cattolica conferma, nella sostanza, questa dottrina (43).

Altre obiezioni sono tratte da alcuni passi del Vangelo, come quello frequentemente citato dai pacifisti: «Rimetti la spada nel fodero; perché tutti quelli che mettono mano alla spada, di spada periranno» (Matteo 26,52). Gesù però ammonisce Pietro perché egli ha messo mano alla spada mosso solo da impeto e senza un'autorizzazione del Signore. «Prende la spada - scrive sant'Agostino - colui che si arma contro il sangue di qualcuno, senza il comando o il permesso di nessun potere legittimo e superiore» (44); chi invece usa la spada su ordine di Dio o dell'autorità competente, osserva a sua volta san Tommaso, non prende da se stesso la spada (45). Ciò che Gesù sembra proibire in questo passo è dunque l'uso indebito della spada che in quel momento era ingiustificato; ma non il fatto, da lui stesso autorizzato, che gli apostoli la portassero.

Il diritto naturale e il Vangelo, lungi dal condannare la guerra, offrono, al contrario, gli argomenti dottrinali per fondare la sua liceità.

(39) SUAREZ, Disp. XIII, *De Bello*, sectio I, n. 6, p. 738.

(40) *Ibid.*, n. 4, p. 738.

(41) *Ibid.*, n. 1, p. 743.

(42) *Catechismo di San Pio X*, P. III, c. 3, par. 2, risposta alla domanda 413.

(43) *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1997, n. 2265.

(44) AGOSTINO DI IPPONA, *Contra Faustum*, lib. 22, c. 70, col. 444.

(45) TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, q. 40, art. 1, ad 1.

La guerra, spiega Francisco da Vitoria (46), era permessa dalla legge naturale, come si vede nell'Antico Testamento, che in nessun passo la condanna come tale; al contrario, esso conosce tanto la guerra di difesa e di liberazione giusta, quanto la guerra di aggressione e di conquista giusta. La guerra «giusta» viene fatta esplicitamente risalire alla volontà di Dio: il popolo di Israele lotta nel suo nome, su suo comando, fidando nel suo aiuto, contro i suoi nemici. Abramo combatte contro quattro re (Genesi 14); i Numeri parlano del «Libro delle guerre del Signore», antica raccolta di canti nazionali e religiosi (Numeri 21, 14); il Deuteronomio raccomanda di non impietosirsi sulla sorte dei nemici vinti (Deuteronomio 7, 16); il Libro dei Giudici celebra le vittorie di Israele (Giudici 3, 29-31; 4, 16; 8, 10). Dopo aver dettato a Mosè il quinto comandamento, Dio enumera una lunga serie di peccati che devono essere puniti con la morte: «Chiunque colpisce qualcuno e causa la sua morte dovrà essere messo a morte» (Esodo 21, 12. 14. 16).

Nel Nuovo Testamento, Gesù, percosso da un servo davanti al Sommo Sacerdote, non «mostrò l'altra guancia», ma replicò: «Se ho parlato male dimostrami il mio torto; ma se ho parlato giustamente perché mi percuoti?» (Giovanni 18,23). Ad alcuni soldati che lo interrogavano su come dovessero comportarsi, il Battista rispose: «Non fate violenza a nessuno, né calunniate, e siate contenti della vostra paga» (Luca 3, 14). Dunque - commenta sant'Agostino - se il Battista comandò loro di contentarsi della propria paga, non proibì ad essi di fare il soldato (47).

Ammirato dalla fede del centurione romano di Cafarnao, di cui ha guarito il servo, Gesù esclama: «Io vi dico che neanche in Israele ho trovato una fede così grande» (Luca 7, 6-9); la confessione della divinità di Gesù - Vere filius Dei erat iste (Matteo 27, 54) - è pronunciata dalla voce del centurione sul Golgota; Cornelio, centurione della Coorte Italica di stanza a Cesarea, ha il privilegio di essere visitato da un angelo e battezzato da san Pietro (Atti degli Apostoli 10, 1-48).

L'equivoco di fondo, pe quanto riguarda l'interpretazione in chiave paci ista di alcuni passi del Vangelo, consiste nel trasporre sul piano sociale e politico precetti e consigli di ordine puramente morale che Gesù Cristo riserva alla santificazione delle singole anime. «Con lo stesso metodo, in nome del Sermone della Montagna, si escluderanno la proprietà, i tribunali, tutti gli organi di una società gerarchica, non meno della guerra e del servizio militare» (48).

Quando Gesù disse di porgere l'altra guancia, propose un alto ideale di perfezione sul piano personale che non esclude, anzi talora pone, il diritto e il dovere degli individui di difendersi dagli aggressori, soprattutto quando è in gio-

(46) FRANCISCO DA VITORIA, *De Iure Belli*, I.

(47) AGOSTINO DI IPPONA, *Epistola ad Marcellinum*, 138, c. II, 15, col. 531.

(48) DE LA BRIÈRE, 1926, col. 1258.

co il bene comune. Gesù disse infatti che «il padre di famiglia deve vigilare per impedire che il ladro venga di notte a forare le mura della casa» (Matteo 29, 43). Queste parole impongono al padre di famiglia, ma anche il capo di Stato che ha un ministero analogo a quello del capofamiglia, di difendersi contro gli ingiusti aggressori anche, se necessario, con l'impiego della forza armata organizzata (49).

Cadute queste obiezioni si può riassumere in questi termini la dottrina tradizionale della guerra, quale è stata insegnata dalla Chiesa nell'ultimo millennio: la guerra in sé stessa, in quanto uso della forza, non è intrinsecamente buona, né intrinsecamente cattiva: diventa buona o cattiva, giusta o ingiusta secondo i fini che si propone di conseguire. La guerra è illecita per chi la fa senza giusta causa e in modo indebito, ma è lecita, anzi, in certi casi, doverosa, per chi la fa con giusta causa e nel debito modo. In particolare:

a) La guerra difensiva contro un aggressore ingiusto è sempre lecita perché i popoli hanno, come gli individui, il diritto naturale alla legittima difesa.

b) Affinché la guerra offensiva sia giusta:

- deve avere come primo scopo la rivendicazione di un diritto gravemente leso o la riparazione di un grave torto sofferto;
- deve essere l'ultimo mezzo al quale lo Stato ricorre per tutelare il diritto;
- deve comportare una proporzione tra i mali che produce e l'importanza del diritto che si intende far rispettare.

Alla giusta causa che spinge a intervenire, occorre aggiungere, secondo la triade proposta da sant'Agostino e da san Tommaso, la *auctoritas principis* e la *intentio recta*: che la guerra sia dichiarata dalla legittima autorità preposta al governo dello Stato, e che questa agisca con retta intenzione.

Le caratteristiche della guerra moderna

Nel corso di oltre un millennio la Chiesa ha costantemente insegnato la legittimità di una guerra condotta per giusta causa. Le caratteristiche della guerra moderna, nel secolo XX, hanno posto però gravi quesiti morali che meritano di essere attentamente considerati.

Il secolo dei totalitarismi ha visto infatti l'avvento delle guerre di massa, con caratteristiche molto diverse da quelle tradizionali. Dopo la conclusione della seconda guerra mondiale, ha affermato Pio XII, «il moderno progresso ha ideato e realizzato armi così disumane e mortali, da poter annientare non solo eserciti e flotte, non solo città, paesi e villaggi, non solo inestimabili tesori della religione, dell'arte, della cultura, ma anche i fanciulli innocenti con le loro madri, i malati e i vecchi inermi. Tutto ciò che di bello, di buono, di santo l'ingegno umano ha prodotto, tutto, o quasi tutto, può essere distrutto (50).

(49) WELTY, 1966, II, p. 381.

(50) Pio XII, 1950, p. 519.

In particolare, la guerra moderna:

- a) coinvolge la totalità della popolazione senza fare, in via di principio, alcuna distinzione fra combattenti e non combattenti, fra militari e civili;
- b) tende all'annientamento totale dell'avversario, grazie alle caratteristiche tecniche delle armi moderne;
- c) è totale nel senso che non è più localizzata a territori circoscritti, ma tende a divenire planetaria.

Di fronte a questi problemi la Chiesa ha sviluppato e ribadito la sua dottrina in questi punti:

1) L'imperativo morale della Chiesa è la pace, che è «un precetto di diritto divino» (51). La pace tuttavia «non è la semplice assenza della guerra e non può ridursi ad assicurare l'equilibrio delle forze contrastanti» (52). Essa è l'agostiniana «tranquillità dell'ordine», «è frutto della giustizia» ed «effetto della carità» (53). «La pace - afferma Pio XII - è di una ben altra tempra che il semplice sentimento di umanità, troppo spesso fatto di pura impressionabilità, che non aborrisce la guerra se non a causa dei suoi orrori e delle sue atrocità, delle sue distruzioni e delle sue conseguenze, e non anche della sua ingiustizia. A un tale sentimento, d'impronta eudemonistica e utilitaria, e di origine materialistica, manca la salda base di una stretta e incondizionata obbligazione. Esso crea quel terreno nel quale allignano l'inganno dello sterile compromesso, il tentativo di salvarsi a spese di altri, e in ogni caso, la fortuna dell'aggressore» (54).

2) La dottrina tradizionale sulla giusta guerra, difensiva e offensiva, non è di principio mutata, ma nella pratica la natura della guerra moderna sembra rendere oggi illecita la guerra offensiva. Le devastazioni che una guerra offensiva, condotta con le armi di distruzione moderne, può produrre non sembrano infatti proporzionate ai risultati che essa può raggiungere.

3) Il diritto e la morale cattolica (55) concordano invece nel confermare la liceità della guerra difensiva, a determinate condizioni, come conferma, con queste parole, lo stesso Pio XII: «Un popolo minacciato o già vittima di un'ingiusta aggressione, se vuole pensare e agire cristianamente, non può rimanere in una indifferenza passiva; tanto più la solidarietà della famiglia dei popoli interdice agli altri di comportarsi come semplici spettatori in un atteggiamento di impassibile neutralità (...). Ciò è così vero, che né la sola considerazione dei mali derivanti dalla guerra, né l'accurata dosatura dell'azione e del vantaggio valgono finalmente a determinare, se è moralmente lecito, o an-

(51) In., 1948, p. 322.

(52) *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1992, n. 2304.

(53) CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 78; *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1992, n. 2304.

(54) Pio XII, 1948, p. 322.

(55) OTTAVIANI, 1958, p. 137; WELTY, p. 395; MESSNER, 1967, pp. 1003-1004.

che in talune circostanze concrete obbligatorio (sempre che vi sia probabilità fondata di buon successo), di respingere con la forza l'aggressore. (...) A questa difesa è tenuta anche la solidarietà delle nazioni, che ha il dovere di non lasciare abbandonato il popolo aggredito. La sicurezza che tale dovere non rimarrà inadempito, servirà a scoraggiare l'aggressore e quindi a evitare la guerra, o almeno, nella peggiore ipotesi, ad abbreviarne le sofferenze» (56).

Come per l'individuo, anche per i popoli e per gli Stati viene ribadito il diritto di legittima difesa. L'individuo può rinunciare a esercitare questo diritto per se stesso; lo Stato ha il dovere di proteggere il bene comune dei suoi cittadini, che consiste non solo nei beni fisici e materiali, ma anche nel patrimonio di valori e di principi che costituiscono la società, quali i diritti e le libertà fondamentali dell'uomo e innanzitutto la fede e la morale cristiana. L'importanza di certi beni, soprattutto spirituali e morali, come la fede, la giustizia, la libertà, giustifica pienamente la loro difesa con la forza contro un'ingiusta aggressione.

La dottrina di Pio XII sulla guerra giusta è confermata dal Concilio Vaticano II, dai discorsi di Giovanni Paolo II e dal Catechismo della Chiesa cattolica, secondo i quali, «fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa» (57). Il Catechismo, nella *editio typica* del 1997 (58), al n. 2265, sostituisce il termine di «guerra giusta» con quello di «legittima difesa», esprimendosi in questi termini: «La legittima difesa, oltre che un diritto, può essere anche un grave dovere, per chi è responsabile della vita di altri. La difesa del bene comune esige che si ponga l'ingiusto aggressore in stato di non nuocere. A questo titolo, i legittimi detentori dell'autorità hanno il diritto di usare anche le armi per respingere gli aggressori della comunità civile affidata alla loro responsabilità».

Le condizioni della guerra giusta nell'età contemporanea

Alla luce di questo insegnamento si può ribadire che è lecita una guerra giusta quando è condotta da un'autorità legittima, per difendersi da un'aggressione ingiusta e attuale, ossia quando è al servizio di una giustizia che una violazione dell'ordine ha rifiutato, offeso o distrutto.ù

La legittima difesa esiste tanto nel caso che l'ingiustizia sia già accaduta quanto nel caso che essa sia per compiersi (59), non solo quando l'attacco dell'

(56) Pio XII, 1948, pp. 321-322.

(57) CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 81; *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1992, n. 2308.

(58) *Ibid.*, nn. 2302-2317.

(59) WELTY, 1966, p. 383.

avversario è già in corso, ma anche quando l'attacco è ineluttabilmente iniziato con singole azioni (60), anche con armi terroristiche e non convenzionali. Le condizioni oggi richieste per la guerra giusta, secondo il nuovo Catechismo (61) sono le seguenti:

- a) tutti gli altri mezzi per porre fine all'aggressione devono rivelarsi impraticabili o inefficaci;
- b) l'aggressore non deve essere danneggiato più del necessario;
- c) la guerra difensiva deve avere probabilità di successo e non mettere in gioco benisuperiori a quelli che si vogliono tutelare.

La Chiesa e la ragione umana dichiarano inoltre la permanente validità della legge morale durante i conflitti armati, «né per il fatto che una guerra è (...) disgraziatamente scoppiata, diventa per questo lecita ogni cosa tra le parti in conflitto» (62). Inoltre «le azioni manifestamente contrarie al diritto delle genti e ai suoi principi universali, non diversamente dalle disposizioni che le impongono, sono dei crimini. Non basta un'obbedienza cieca a scusare coloro che vi si sottomettono» (63).

La guerra, nel suo principio, nel suo svolgimento, nella sua fine, deve essere regolata dal diritto e non dalle necessità militari, perché al di sopra degli interessi delle parti in causa vi è la legge di giustizia. La giustizia non può essere separata dalla carità che comanda di amare e beneficiare il prossimo, compresi i nemici, secondo le parole di Gesù: «Io vi dico: amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano». Ciò significa che se è lecito, in caso di guerra, nuocere al nemico per giusta causa, non è lecito odiarlo per motivi di risentimento e di vendetta

Chi fa una guerra deve preoccuparsi inoltre di avere i maggiori riguardi possibili per la popolazione civile che, in nessun caso, può venire assalita intenzionalmente. Nel caso di attacco a obiettivi di importanza bellica, è possibile che vengano colpiti dei civili, ma è necessario che ciò non sia voluto come effetto primario e che ci si adoperi in ogni modo per ridurre al minimo questo effetto.

Le armi nucleari, batteriologiche e chimiche e le guerre «postmoderne»

L'epoca moderna ha visto la nascita e lo sviluppo di armi come quelle nucleari, chimiche e batteriologiche (A.B.C.), che si differenziano da quelle convenzionali non solo per il loro grado di potenza, ma per la loro natura. Esse infatti:

(60) *Ibid.*, p. 401.

(61) *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1992, n. 2309.

(62) CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 79; *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1992, n. 2312.

(63) *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1992, n. 2313.

- a) sono mezzi di distruzione indifferenziata: danneggiano gli innocenti o gli stessi combattenti in misura sproporzionata ai risultati bellici, rendendo la guerra una vera e propria guerra di sterminio;
- b) sia nella loro destinazione che nei loro effetti, sono sottratte al potere e al controllo dell'uomo ben più delle armi tradizionali. Si colpisce infatti o si «infettano» uomini e località, senza poter prevedere le conseguenze ultime dell'atto posto in essere.

Quanto più illimitatamente si usano le moderne armi di sterminio, tanto più la guerra diviene una distruzione brutale, in tutto e per tutto disumana. Ci si chiede dunque giustamente se le nuove armi di sterminio non siano mezzi immorali della condotta di guerra e perciò sempre illecite, sia nella guerra aggressiva che in quella difensiva.

Pio XII, in vari discorsi, ponendo la questione di «sapere se la guerra A.B.C., atomica, biologica, chimica, può divenire semplicemente necessaria» per difendersi contro un'aggressione che utilizzi tali armi, invitava a dedurre la risposta «dai medesimi principi che oggi sono decisivi per permettere la guerra in generale» (64).

«La "guerra totale" moderna, la guerra A.B.C. in particolare - si chiede il Pontefice - è per principio permessa? Non può sussistere alcun dubbio, specialmente a causa degli orrori e delle immense sofferenze provocate dalla guerra moderna, che scatenarla senza giusto motivo (cioè senza che essa sia imposta da una ingiustizia evidente ed estremamente grave, in nessun modo evitabile) costituisce un delitto degno di severissime sanzioni nazionali e internazionali. Non si può parimenti per principio porre la questione della liceità della guerra atomica, chimica e batteriologica, se non nel caso in cui essa debba essere giudicata indispensabile per difendersi nelle condizioni indicate. Però anche allora si deve tentare con tutti i mezzi di evitarla, mediante intese internazionali, oppure ponendo alla sua utilizzazione limiti molto chiari e stretti, affinché i suoi effetti possano rimanere limitati alle esigenze rigorose della difesa. Quando tuttavia la messa in opera di questo mezzo cagiona una estensione tale del male, che esso sfugge interamente al controllo dell'uomo, la sua utilizzazione deve essere rigettata come immorale. Qui non si tratterebbe più di "difesa" contro l'ingiustizia e di "salvaguardia" necessaria di possessi legittimi, bensì dell'annichilimento puro e semplice di tutta la vita umana entro il raggio d'azione. Questo non è permesso a nessun titolo» (65).

L'uso della guerra A.B.C., lo si deduce dal passo di Pio XII, è permesso solo se essa è imposta da un'ingiustizia evidente ed estremamente grave, in nessun modo altrimenti evitabile, e se è possibile controllarne in qualche modo

(64) Pio XII, 1953, p. 422.

(65) Pio XII, 1954, p. 169.

gli effetti. I moralisti più sicuri affermano che un solo motivo può giustificare l'uso delle armi moderne e cioè che l'aggressore ne faccia uso e sussista la certezza che non vi è nessun altro mezzo per salvare i beni fondamentali dello Stato, gravemente minacciati da un aggressore (66). In altre parole, le moderne armi di sterminio possono essere impiegate solo in una guerra difensiva giusta ed esclusivamente come estrema legittima difesa (67); rimane il dovere di usare tutti i mezzi per evitarla o limitarla con convenzioni internazionali e, nel caso che essa causi un male così esteso da sfuggire al controllo dell'uomo, deve essere condannata come immorale. Essa, conferma Pio XII, può essere ammessa solo nel caso «sia imposta da una ingiustizia evidente ed estremamente grave, in nessun modo evitabile».

La maggiore novità nella trasformazione della natura della guerra non riguarda tuttavia la quantità e la qualità dei mezzi di distruzione, come le armi A.B.C., quanto la scomparsa dei soggetti tradizionali, gli Stati, in cui la morale cattolica riconosceva le autorità competenti a intraprendere e sostenere un conflitto.

Soprattutto dopo la caduta del muro di Berlino del 1989 si è avviato infatti un processo di dissoluzione degli Stati nazionali, condotto per un verso da organismi sopranazionali, quali l'ONU, l'Unione Europea, la NATO e altri, per altro verso da organismi infra-statali come ONG e associazioni transnazionali di vario genere, a cui si devono aggiungere lobbies criminali e terroristiche, ma anche gruppi religiosi, come il jihad islamico che sarebbe superficiale ricondurre alla categoria del «terrorismo». Alle guerre condotte da questi gruppi, definite dagli specialisti come «asimmetriche», si contrappongono le «guerre umanitarie». Caratteristiche di entrambe è di essere guerre non solo senza «giusta causa» e senza «retta intenzione», ma senza Stato o autorità che legittimamente le dichiarino. Nessuna guerra, come quella postmoderna, nega in radice la triade tradizionale: *auctoritas principis, iusta causa, recta intentio*.

Guerre «umanitarie»

Le «guerre umanitarie» sono quelle intraprese da entità internazionali per reprimere «crimini contro l'umanità» e violazioni dei «diritti dell'uomo» all'interno delle frontiere statali e geografiche di altre nazioni, come è accaduto con la guerra del Kosovo del 1999. Esse preparano la nascita di un tribunale penale internazionale e di una «polizia internazionale» per intervenire, in nome di un «diritto di ingerenza etica», contro tutti i violatori dei diritti o pseudo-diritti dell'uomo.

La dottrina cattolica riconosce il diritto alla legittima difesa di uno Stato

(66) MESSNER, 1967, pp. 1005-1006.

(67) WELTY, 1966, p. 388; MESSNER, 1967, pp. 777-780.

aggredito, ma non il diritto alla guerra offensiva, sia pure sotto il nome di «ingerenza umanitaria», condotta senza il mandato degli Stati e soprattutto al di fuori delle norme del diritto naturale e cristiano. Nel caso della guerra del Kosovo, la Nato intervenne senza neppure l'avallo dell'ONU, per imporre una soluzione politica sul territorio di uno Stato la cui sovranità non era ufficialmente contestata. Gli scopi proclamati da questa azione militare, erano inoltre quelli di impedire una «catastrofe umanitaria», ma questa si è aggravata proprio dopo l'inizio dei bombardamenti, così come è aumentata l'instabilità della regione balcanica, tanto da rovesciare la vittoria militare in una sconfitta etica e politica (68). Per le sue premesse e per le sue conseguenze, sembra dunque difficile poter qualificare come moralmente «giusto» questo tipo di «guerra umanitaria».

Non si è ancora riusciti d'altra parte a costituire una legittima autorità sovranazionale, alla quale tutti gli Stati possano sottomettersi. I recenti Pontefici avevano auspicato che l'ONU arrivasse un giorno a poter svolgere questo ruolo (69). Ciò non è però accaduto, come è ormai unanimemente ammesso. Anche ammettendo che tale autorità fosse costituita e che avesse un potere di coazione talmente superiore a quello dei singoli Stati da poterli costringere a osservare ciò che essa dichiarasse giusto, resterebbero da definire i principi giuridici e morali ai quali essa ispirerebbe il suo criterio di giustizia. I «diritti umani» a cui oggi tanto spesso ci si riferisce non sono infatti i diritti dell'uomo tradizionali, fondati su un ordine naturale oggettivo, ma nuovi diritti o pseudo-diritti, fondati sull'esercizio illimitato della libertà.

Pio IX, nella proposizione LXII del *Sillabo* condanna il principio assoluto di non-intervento e Pio XII insegna che talvolta «l'intervento è un dovere e la neutralità un errore» (70). Questo diritto è certamente legittimo all'interno di una comunità internazionale, formata da una famiglia di nazioni sovrane che riconoscono l'esistenza di un'autorità morale comune, come fu il Papato nell'Europa cristiana, e di una Legge naturale inscritta nel cuore umano (Romani 2,14). Ma quale diritto di intervento potrebbe essere rivendicato da chi non riconosce nessuna autorità morale suprema e nessuna norma oggettiva di diritto naturale, e si appella alla «ingerenza etica» o «umanitaria» in nome di un'ideologia relativistica, per accelerare la dissoluzione delle istituzioni naturali come le nazioni e gli Stati e imporre anti-diritti senza norma oggettiva come l'aborto e l'omosessualità? (71). Dove sta qui la *iusta causa* e l'*auctoritas principis*?

(68) DE LEONARDIS, 2001, pp. 185-200.

(69) GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, n. 75; CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 82.

(70) Pio XII, 1948, p. 322.

(71) DE MATTEI, 2001, pp. 174-175.

Guerre «asimmetriche»

Accanto alle guerre «umanitarie», un nuovo tipo di guerre è apparso all'orizzonte: quelle definite «asimmetriche» per il loro carattere caotico, o «non-lineare», rispetto ai paradigmi politici e militari tradizionali (72).

La caratteristica principale delle guerre «asimmetriche» è che esse sono condotte da soggetti transnazionali e non governativi, per fini spesso mal definiti, attraverso una «guerra globale», intesa sia come estensione illimitata del conflitto nel tempo e nello spazio che come allargamento indiscriminato degli obiettivi.

Caratteristica delle guerre postmoderne sono naturalmente anche i nuovi mezzi tecnologici. Il problema però, più che le nuove tecnologie, riguarda il modo di svilupparle e di impiegarle e la finalità dell'attacco che è diretto soprattutto alla cultura del nemico, in nome di una weltanschauung politico-religiosa radicalmente contrapposta, come è il caso dei gruppi islamici.

La guerra psicologica costituisce un elemento fondamentale della guerra asimmetrica. Clausewitz, nel suo trattato *La guerra* (1813), già la considera una parte essenziale del conflitto e nel XX secolo le ideologie totalitarie ne hanno ampliato e sviluppato l'uso. Oggi però, grazie anche alle nuove tecnologie della comunicazione, il rapporto tra guerra psicologica e guerra tradizionale si è rovesciato, nel senso che la guerra classica è divenuta ausiliare rispetto a quella psicologica (73). Lo stesso terrorismo va considerato, prima che per i suoi effetti di distruzione materiale, per il suo impatto psicologico sulla società e comunque non va considerato in se stesso, ma ricondotto alla visione del mondo cui si richiama, anche se spesso questa non è diversa da un puro nichilismo distruttore.

Dal punto di vista della valutazione etica, il problema delle guerre «asimmetriche» non riguarda solo l'uso spregiudicato dei mezzi, ma la natura stessa dell'autorità che li impiega. Si ripropone così il tema della «sovranità», ossia quello di stabilire chi è l'autorità competente a dichiarare una guerra o a rispondere ad essa. Se l'esistenza di una guerra è resa evidente dall'esplosione degli eventi, non sempre è chiaro infatti chi dichiara la guerra e contro chi. Le guerre «asimmetriche» tendono a moltiplicarsi in una società acefala e vedono come protagonisti hackers, speculatori di borsa, opinion leaders, ideologi e capi religiosi. Esse appaiono spesso come guerre senza soggetto pubblico, o almeno senza Stati e senza frontiere, che si collocano, come le guerre umanitarie, sullo sfondo della crisi postmoderna del concetto di sovranità.

(72) Sulle guerre «asimmetriche», cfr. VAN CREVELD, 1991; LIND, 1991; VARZI, 2001.

(73) MUCCHIELLI, 1976, pp. 26-35. Sulla guerra psicologica nell'era dell'«ipermediatismo», cfr. GERÉ, 1997, pp. 301-406.

Vere cause e rimedi delle guerre

Oggi troppo facilmente si confondono le devastanti conseguenze materiali e morali delle guerre con le loro cause: è chiaro che senza conoscere e rimuovere queste cause sarà impossibile allontanare lo spettro di distruzione che incombe sul nostro futuro.

Il Magistero della Chiesa insegna che le cause profonde e vere della guerra non sono di ordine politico o economico, ma spirituale e morale e risalgono alla violazione dell'ordine naturale e cristiano: in una parola all'abbandono della legge di Dio nella vita nazionale e internazionale.

«Scaviamo in fondo alla coscienza della società moderna, ricerchiamo la radice del male: dove essa alligna?» si chiede Pio XII. La risposta è nel «progressivo scristianamento individuale e sociale» e nell'«anemia religiosa» diffusa in Europa (74). Lo stesso Pio XII, nell'enciclica *Summi pontificatus*, afferma che «la radice profonda e ultima dei mali che deploriamo nella società moderna è la negazione e il rifiuto di una norma di moralità universale, sia della vita individuale sia della vita sociale e delle relazioni internazionali; il misconoscimento cioè, così diffuso nei nostri tempi, e l'oblio della stessa legge naturale, la quale trova il suo fondamento in Dio, creatore onnipotente e padre di tutti, supremo e assoluto legislatore, onnisciente e giusto vindice delle azioni umane» (75).

La pace, ribadisce Giovanni Paolo II, ha il suo fondamento nell'«ordine razionale e morale» della società, fondato su Dio «fonte primaria dell'essere, verità essenziale e bene supremo» (76). In particolare, secondo il Pontefice, «la difesa dell'universalità e dell'indivisibilità dei diritti umani è essenziale per la costruzione di una società pacifica e per lo sviluppo integrale di individui, popoli e nazioni» (77).

Per un cristiano, la causa vera della guerra, come di ogni male, è il peccato, da cui nascono l'ingiustizia e l'iniquità. Di fronte al consumarsi dell'ingiustizia, se il singolo può subire il male, lo Stato ha il dovere di proteggere il bene della comunità. Questo bene comune, prima di essere materiale, è spirituale e morale e come ogni bene va posto in relazione con il Bene ultimo e supremo, della cui perfezione partecipa.

Di fronte all'ipotesi drammatica di un conflitto bellico, il punto di fondo è di stabilire se esistono beni spirituali e morali di valore tale da meritare di essere difesi anche a costo di subire gli orrori della guerra moderna.

Posto di fronte alla scelta tra beni legittimi, ma di qualità diversa, quali il

(74) Pio XII, 1941, p. 351.

(75) Pio XII, 1939, p. 443.

(76) GIOVANNI PAOLO II, 1982, p. 133.

(77) Id., 1999, p. 351.

benessere materiale del popolo o il suo patrimonio morale, l'uomo di governo dovrà sempre anteporre i beni superiori a quelli inferiori, anche a costo di sacrificare questi ultimi in una guerra, ricordando le parole di Giuda Maccabeo: «È meglio per noi morire in guerra che assistere alle sventure del nostro popolo e del nostro santuario» (1 Maccabei 3,59). Per le anime cristiane infatti, la guerra e la morte non sono necessariamente il male maggiore. La guerra è l'estremo dei mali solo per chi adotta la veduta irreligiosa che ravvisa il bene supremo nella vita, e non nel fine trascendente alla vita⁷⁸. Per chi al contrario afferma il primato della vita dello spirito su quella della materia, la proporzione tra i mali causati dalla guerra e il bene che con essa si intende proteggere sarà sempre in favore del bene, purché il diritto rivendicato e offeso sia importante (79).

Il fine della pace, spiega Pio XII, è la protezione dei beni dell'umanità, in quanto beni del Creatore. «Ora, fra questi beni alcuni sono di tanta importanza per l'umana convivenza che la loro difesa contro l'ingiusta aggressione è senza dubbio pienamente legittima» (80).

La difesa dei beni superiori non potrà mai essere condotta con l'uso di mezzi e atti in sé illeciti. Le regole della guerra giusta restano, per un cristiano, quelle della morale tradizionale, che non ammette la massima machiavellica secondo cui il fine giustifica i mezzi (81). Nessun male compiuto con buona intenzione può essere scusato: «Come coloro che dicono: facciamo il male perché venga il bene; la condanna dei quali è giusta» (Romani 3,8). Il cristiano può tollerare l'esistenza di un male, ma non lo desidera, né lo compie, neppure per ragioni gravi, per ottenere il bene. Il fine resta il bene della pace; i mezzi che egli sceglierà per raggiungere questo fine, anche se dovessero passare attraverso le armi, dovranno essere sempre buoni e giusti. Solo in questo caso una guerra potrà dirsi giusta e aspirare a restaurare, con la giustizia, la pace: *opus iustitiae pax* (Isaia 32,17).

(78) AMERIO, 1985, p. 379.

(79) MESSINEO, 1952 (a), col. 1238.

(80) PIO XII, 1948, p. 322.

(81) GIOVANNI PAOLO II, 1993, nn. 71-83.

Capitolo Secondo

LA GUERRA SANTA ISLAMICA

Un millennio di guerre dopo l'Editto di Medina

L'anno 622 dell'era cristiana è quello decisivo nella storia dell'Islam. Emigrato da La Mecca a Yathrib, Maometto (570 ca.-632) ribattezza quest'ultima Medina, la «città» per antonomasia, e ne detta la Costituzione. In questo documento conosciuto anche come la «carta» o «l'Editto» di Medina (1), il «profeta» definisce le caratteristiche fondamentali dell'Islam come comunità di credenti che combattono per un medesimo scopo religioso e politico al tempo stesso: imporre la legge di Allah al mondo intero (2).

«Islam», recita il Corano, significa «sottomissione» (3) (Corano 3, 19); «e chiunque desideri una religione diversa dall'Islam, non sarà accettato da Dio» (Corano 3, 85). A Medina nasce così il jihad, l'obbligo per i musulmani di lottare fino alla sottomissione degli infedeli (Corano 9, 29). A partire dalla battaglia di Badr, nella quale nel marzo del 624 vince gli abitanti della Mecca, Maometto divide gli uomini in due categorie, credenti e non credenti, musulmani e infedeli. «È da Medina che parte la fanfara guerriera che risuonerà attraverso tutta la sua storia»⁴; il Corano, oltre che come un testo religioso e giuridico, potrà essere letto come un trattato di conquista militare, analogo a quelli di Sun-Tzu, Machiavelli o Clausewitz (5).

Pochi anni dopo la morte di Maometto, ebbe inizio l'espansione dell'Islam nell'altipiano iranico; nel 634 i musulmani sconfissero i bizantini sul fiume Yarmuck, aprendosi la via per la Siria e la Palestina; due anni dopo fu la volta dell'Egitto; nel 711 invasero la Spagna e arrivarono in Francia. Le terre cristiane del Nordafrica e del Medio Oriente furono annesse l'una dopo l'altra e servirono da avamposto per le aggressioni contro l'Europa. Già alla fine dell'VIII secolo l'Islam si estendeva su di un vastissimo territorio dall'Oceano Atlantico al delta dell'Indo. La guerra santa era ormai divenuta una caratteristica inestirpabile della vita islamica.

A Poitiers finalmente, nel 733, l'espansione dei musulmani in Occidente fu fermata dal re Carlo Martello. Mentre in Spagna iniziava una lunga battaglia che si sarebbe conclusa solo dopo otto secoli, una nuova potenza islamica, i turchi, sorgeva ad Oriente. Prima sotto i sultani selgiuchidi e poi sotto quelli ottomani, i

(1) Cfr. D'EMILIA, 1965, pp. 404-405; il testo si trova in WAIT, 1980, pp. 130-134.

(2) Sulla genesi dell'espansione islamica, cfr. NOJA, 1974, pp. 199-219; BRANCA, 1995, pp. 49-54; WATT, 1980, pp. 1-33.

(3) MURATA-CHITTICK, 1994, pp. 3-7.

(4) GOLDZIEHER, 1920, p. 7.

(5) FAYE, 2000, p. 121.

turchi crearono uno dei più poderosi imperi islamici della storia. Dopo che nel 1453 Maometto II conquistò Costantinopoli e con essa l'Impero cristiano d'Oriente, i musulmani nel 1521 si impadronirono di Belgrado; nel 1526 conquistarono l'Ungheria, nel 1529 arrivarono fino alle porte di Vienna; infine nel 1571 furono fermati a Lepanto dalla «Lega Santa» cristiana promossa da san Pio V.

Per quasi mille anni, dal primo sbarco dei mori in Spagna al secondo assedio turco di Vienna (1683), l'Europa rimase sotto la costante minaccia dell'Islam (6). Questa minaccia non era circoscritta all'Europa centrale e orientale. I corsari «barbareschi» (7), muovendo dalle loro basi del Maghreb, attaccavano e saccheggiavano città e villaggi del Mediterraneo, in cerca di bottino e di prede umane. Si calcola che nell'anno 1830, allorché con l'occupazione dell'Algeria da parte dei francesi ebbe finalmente termine la pirateria, e quindi la schiavitù, gli ordini religiosi dei Trinitari e dei Mercedari avessero riscattato complessivamente dalle mani dei pirati musulmani oltre un milione di schiavi (8).

Il «risveglio» dell'Islam contemporaneo: «Libro e spada»

All'indomani della Prima guerra mondiale, lo smembramento dell'Impero Ottomano, firmato a Sèvres il 10 agosto 1920, sembrava aver sancito l'inesorabile declino dell'Islam. I vasti territori musulmani dell'Asia e dell'Africa erano sotto il controllo degli imperi europei e, tranne l'Iran in preda al caos, solo alcune sperdute regioni conservavano un qualche grado di indipendenza e di sovranità. Dai trattati di pace era sorta inoltre una repubblica islamica laica: la Turchia.

Il progetto di «secolarizzazione» dell'Islam, attraverso l'uso di categorie dell'Occidente moderno, fu però contestato fin dagli anni Venti da parte di un movimento che si propose di ritornare alle fonti classiche della teologia islamica, il Corano e la Sunna.

La costituzione, nel 1928, in Egitto, dei Fratelli Musulmani (al-Ikwhan al Muslimun) a opera di Hasan alBanna (1906-1949) e nel 1941, nel subcontinente indiano, della Jama'a at-i Islami, ad opera di Abu Ala al-Mawdudi (1903-1979) è all'origine dei grandi movimenti islamici contemporanei (9). Hasan al-Banna e Mawdudi, le cui opere sono tradotte in decine di lingue, sono oggi gli autori canonici dei movimenti islamici sunniti (10), seguiti, alla fine degli anni Settanta

(6) LEWIS, 1995, pp. 26-27.

(7) HEERS, 2001.

(8) PANETIA, 1998, p. 286.

(9) Sull'islamismo contemporaneo, Cfr. MITCHELL, 1969; CARRÉ, 1982; ETIENNE, 1988; GUOLO, 1994; ID., 1999.

(10) ROY, 1995, p. 35.

da altri autori come Sayyid Qutb (1906-1966), il cui pensiero è di fondamentale importanza per comprendere i movimenti islamisti degli anni Novanta e il jihad islamico contemporaneo.

I nuovi movimenti islamisti combinano aspetti diversi: quelli di un partito politico, di una confraternita religiosa, di un movimento sociale (11). Essi reclutano i loro quadri tra gli intellettuali e la loro base sociale nelle masse urbanizzate e si propongono di rovesciare le strutture dominanti nel mondo islamico, ponendosi in posizione critica nei confronti degli 'ulema, arroccati nei privilegi materiali derivanti dai loro compromessi con il potere (12).

La forza dell'Islam oggi non sta solo nel controllo di gran parte delle risorse energetiche planetarie e nelle dinamiche di crescita demografica, ma anche nella coerenza della sua dottrina, che Mawdudi definisce «un'ideologia organica e universale, un sistema totale e completo (ni'zam kamil wa cbamil)» (13).

L'Islam, sostiene Hasan al-Banna, «è fede e culto, patria e nazionalità, religione e Stato, spiritualità e azione, Libro e spada. Il nobile Corano parla di tutto ciò, lo considera come sostanza e parte integrante dell'Islam e raccomanda di applicarvisi completamente». (14)

Analizzando la natura del metodo coranico, Sayyid Qutb sostiene che nel Corano Allah voleva porre contemporaneamente le fondamenta «di una comunità, di un movimento e di una fede. Voleva che la comunità e il movimento fossero fondati sulla fede e che la fede crescesse insieme ad essi. Voleva che la fede fosse la realtà effettiva di quella comunità in movimento e che la vita di quest'ultima fosse l'incarnazione della fede» (15).

«Il Corano è la nostra costituzione»

Il messaggio dell'Islam è trasmesso dal Corano e dalla Sunna. Il Corano, suddiviso in 114 capitoli, o sure, raccoglie in forma scritta le «rivelazioni» che Allah avrebbe trasmesso a Maometto attraverso l'Arcangelo Gabriele; la Sunna è l'insieme di informazioni e di esempi trasmessi attraverso gli hadith, «i detti e fatti del profeta» (16), «La Sunna insieme al Corano costituisce la shari'a» (17), la «Lex islamica alla quale è dovuta obbedienza sia dal punto di vista religioso sia da quello civile» (18). La shari'a islamica è la costituzione fondamentale dei musulmani: «Tutto ciò che si accorda con questa costituzione è valido, tutto ciò che vi si oppone è nullo e mai esistito, quali che

(11) *Ibid.*, p. 45.

(12) FIORANI PIACENTINI, 1991, p. 235; ROY, 1995, p. 41.

(13) GUOLO, 1994, p. 56.

(14) Cit. in BRANCA, 1997, p. 194.

(15) *Ibid.* 196.

(16) Cfr. AL-BUKHARI, 1982.

(17) MAWDUDI, 1975, p. 69.

(18) D'EMILIA, 1976, p. 47.

siano le epoche e l'evoluzione del pensiero sulla legislazione. Poiché la shari'a è venuta da Dio per bocca del suo profeta perché avesse corso in ogni tempo e in ogni luogo, essa deve essere applicata fino a quando non sarà annullata o abrogata» (19).

La shari'a, la cui origine è Dio stesso, è l'unica fonte del diritto islamico. Il cristianesimo distingue tra una legge rivelata e una naturale: quest'ultima è inscritta nel cuore di ogni uomo e da essa nascono diritti e doveri. Nell'Islam invece, che non conosce il concetto di «natura» né quello di «persona», l'unica legge è quella rivelata da Allah. Mentre il cristianesimo sottolinea il ruolo della ragione, distinto dalla fede, nell'Islam la fede è l'unica via di conoscenza. Sotto questo aspetto esiste una similitudine tra il «fideismo» islamico e quello luterano-calvinista.

La religione e la politica formano nell'Islam un tutto unico e inscindibile. Lo slogan «Il Corano è la nostra costituzione» (20) esprime efficacemente l'intima unione nell'Islam tra politica e religione e si contrappone alla massima del Vangelo «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio», una massima, affermò lo sceicco al-Maraghi, allora gran Maestro della moschea-università di al-Azhar, che non ha nulla a che fare con i principi dell'Islam (21). «È ormai una verità lapalissiana - osserva l'orientalista Bernard Lewis - che nell'Islam non esiste alcuna distinzione tra Chiesa e Stato» (22): non di due poteri si tratta, ma di uno solo.

Al contrario del cristianesimo, in cui la sfera spirituale è chiaramente distinta da quella temporale, per l'Islam, sottolinea Louis Gardet, «la fede è nella sua essenza un valore di ordine politico» (23). Teologi e giuristi medievali classici riconoscono la legittimità dell'ordine politico solo in quanto sottomesso alla religione. «L'Islam - scrive a sua volta il missionario d'Africa tedesco Josef Stamer - è contemporaneamente religione e Stato, sottomissione al Dio Unico attraverso riti chiaramente codificati e, nello stesso tempo, modello d'organizzazione della società. Entrambi sono rivelati da Dio. L'ideale religioso si può realizzare pienamente solo attraverso l'ideale politico, la città islamica» (24).

Tra i musulmani il potere e il diritto non trovano la loro legittimazione nella nazione, nella patria o in una dinastia, ma nella religione. Il diritto musulmano non è fondato sullo *jus soli* o sullo *jus sanguinis*, ma sullo *jus religionis*. «Né *jus sanguinis*, né *jus soli*: la religione fa la cittadinanza» (25).

(19) ABD AL-QADIR UDA, 1995, p. 15.

(20) GUOLO, 1994, p. 30.

(21) GARDET, 1954, p. 25.

(22) LEWIS, 1991 (a), p. 281.

(23) GARDET, 1954, p. 25.

(24) STAMER, 1995, p. 11.

(25) GARDET, 1981, p. 27; LEWIS, 1991 (a), p. 280; PANAYOTIS, 1993, p. 47.

La religione non è solo universale, ma anche centrale, nel senso che l'Islam prevale su ogni altro elemento come fondamento ultimo dell'identità, della fedeltà e dell'autorità. «Per gran parte della storia documentata della maggior parte del mondo islamico, infatti - chiarisce Lewis - il criterio fondamentale e primario di definizione, sia all'interno che dall'esterno, non è stato il paese o la nazione, né la razza o la classe, bensì la religione, e per i musulmani ciò naturalmente ha significata l'Islàm» (26). Questo punto, ricorda ancora Lewis, fu espresso con eccezionale vigore e chiarezza da un Gran Visir dell'Impero Ottomano nel 1917: «La patria di un musulmano è il luogo in cui si applica la legge santa dell'Islam» (27).

Il modello di riferimento dei musulmani è la umma, la comunità islamica mondiale stabilita dal Profeta e centrata sul Libro divino. La umma non è uno Stato, né una nazione, né un popolo, né una chiesa, ma una collettività religiosa, la comunità universale dei credenti nel Corano che abbraccia tutti i paesi in cui è stabilita la shari'a. «Voi - dice il Corano - siete la migliore comunità mai suscitata fra gli uomini; promuovete la giustizia e impeditate l'ingiustizia e credete in Dio» (Corano 3, 110).

La missione storica di realizzare il dominio della shari'a nel mondo è affidata in concreto al potere della umma. L'elemento unificante della umma è la lotta al nemico comune, l'«infedele»: la via dell'unificazione islamica passa attraverso la lotta per imporre al mondo la shari'a.

La patria araba (watan al-arabiyya) dei regimi nazionalisti è una forma transitoria destinata a risolversi nella comunità islamica (umma al-islamiyya) che, come ricorda Qutb, non ha niente di una nazione, di un popolo o di una razza, ma è costituita dalla totalità dei credenti, quale che sia la loro patria, la loro razza, il loro colore (28). Per entrare nella umma è sufficiente pronunciare, in lingua araba, la formula prevista dal rituale di aggregazione, ossia la confessione ufficiale della fede esclusiva in Allah (shahada). Questa professione di fede nell'unicità di Dio (tawhid) costituisce il più importante dei «pilastri dell'Islam» e il centro della predicazione coranica. Essa costituisce la più radicale negazione della Rivelazione trinitaria cristiana.

Una religione ugualitaria

Nell'Islam, non solo ogni autorità viene da Dio, come nella concezione cristiana, ma, a rigor di termini, non vi è altra autorità fuori da Dio. Nella visione islamica del mondo non vi è sovranità (hakimmiyya) legittima al di fuori di quella divina. Si può discutere sul carattere di «teocrazia» dell'Islam, ma di

(26) LEWIS, 1991 (a), p. 341.

(27) Ibid., p. 300.

(28) GUOLO, 1994, p. 73.

certo la sua dottrina è radicalmente egualitaria (29). Introdurre gerarchie interne farebbe torto alla sovranità assoluta di Dio, di fronte al quale tutti sono uguali nel loro «nulla». In questo senso l'Islam può essere definito come una collettività, priva al suo interno di gerarchie, dominata dall'idea della perfetta eguaglianza dei credenti (i soli maschi musulmani adulti, naturalmente). Gli imam, che non costituiscono propriamente il «clero» dell'Islam, sono privi di effettiva sovranità: essi sono i «saggi», usciti dalle grandi scuole religiose, che hanno il compito di occuparsi di una pluralità di funzioni: imam di grandi moschee, giudici (qazi) nei tribunali religiosi, giureconsulti che emettono responsi in merito a questioni giuridiche o morali dette fatwa, etc. (30).

La teologia islamica nega la possibilità di «delegare» l'autorità di Dio agli uomini, per l'incolmabile fossato che separa l'onnipotenza divina da ogni potere umano.

L'Islam non conosce infatti il concetto di partecipazione, né la distinzione cristiana tra autorità legittima e potere arbitrariamente esercitato. «Dio governa da solo, infinitamente solo, nella sua inaccessibile trascendenza» (31). Tutto l'esistente, compreso l'ingiusto, trova ragione nella volontà di Dio, poiché ciò che Dio non vuole non può esistere. Ogni autorità, per l'Islam, è in certo senso illegittima, perché solo a Dio può essere riconosciuto l'attributo della legittimità. Il potere umano è per sua natura contingente e precario, ridotto quasi a fatto meramente organizzativo, «pura macchina al servizio degli obblighi dei credenti» (32). In questo senso, come osserva il sociologo Renzo Guolo, «il tratto fondamentale della cultura islamica del politico è l'opposizione tra il concetto di potere-potenza dell'uomo e quello di potere-autorità di Dio» (33).

Il credente «è solo una creatura, un suddito, un servitore il cui compito è essenzialmente quello di seguire quanto ha stabilito l'unico Signore» (34) e di ricondurre l'uomo all'assoluta sottomissione alla sovranità divina sul mondo (rububiyya). Per realizzare questo compito occorre che la guida di tutte le società umane (qiyada) sia affidata ai musulmani. «La mondialità dell'Islam - osserva ancora Guolo - è tutta in questo passaggio» (35).

Il teorico dei Fratelli Musulmani Sayyid Qutb proclama in questa prospettiva «una dichiarazione di guerra totale contro ogni potere umano, in qualsiasi forma si presenti e qualunque ordinamento adottati, un conflitto senza quartiere aperto ovunque siano degli uomini ad arrogarsi il potere, in una forma o nell'altra e dove quindi si pratici in qualche modo l'idolatria. Ogni sistema in

(29) NITOGLIA, 1994, pp. 47-49.

(30) ROY, 1995, p. 25.

(31) GARDET, 1954, p.35.

(32) GUOLO, 1994, p. 31.

(33) *Ibid.*, p. 32.

(34) BRANCA, 1997, p. 207.

(35) GUOLO, 1994, p. 67.

cui le decisioni finali sono demandate ad esseri umani e nel quale le fonti di ogni autorità sono umane è infatti una forma di idolatria poiché designa alcuni come signori di altri al posto di Dio» (36).

Il jihad: la «guerra santa» islamica

Da un punto di vista etimologico, la parola jihad deriva dalla radice araba *jhd* che indica «sforzo», inteso innanzitutto a eseguire la volontà di Dio (37). Dal punto di vista giuridico però, l'Encyclopédie de l'Islam chiarisce che «secondo la dottrina classica e la tradizione storica, consiste nell'azione armata in vista dell'espansione dell'Islam ed eventualmente della sua difesa» (38). È ben vero infatti che vi sono altri termini, oltre al jihad per indicare il combattimento, in particolare quelli legati alle radici *qtl* o *hrb* (39). Ma il termine jihad è diverso da quello di guerra, perché è più ampio di esso e comprende quello di religione; vi possono essere guerre secolari, ma solo il jihad è «santo» perché si riferisce all'espansione dell'Islam su tutta la terra attraverso le armi (40). La distinzione di un jihad interiore inteso come una lotta che il musulmano deve sostenere contro i suoi vizi e le sue passioni e un jihad esteriore, in cui propriamente consiste la «guerra santa», appartiene alla tradizione gnostico-esoterica che ricerca l'«unità trascendente delle religioni», più che alla tradizione islamica. Il passo della «Sura della conversione» (Corano 9, 29) teorizza il jihad in questi termini: «Combattetevi coloro che non credono in Dio e nel Giorno Estremo (...) e coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura (ebrei e cristiani), che non s'attengono alla religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati».

Nella sura VIII del Corano, versetti 55-60, si legge ancora: «Di fronte ad Allah non ci sono bestie peggiori di coloro che sono miscredenti e che non crederanno mai; coloro con i quali stipulasti un patto e che continuamente lo violano e non sono timorati (di Allah). Se quindi li incontri in guerra, sbaragliali facendone un esempio per quelli che li seguono, affinché riflettano. E se veramente temi il tradimento da parte di un popolo, denunciare l'alleanza in tutta lealtà, ché veramente Allah non ama i traditori. E non credano di vincere i miscredenti. Non potranno ridurci all'impotenza. Preparate, contro di loro, tutte le forze che potrete (raccogliere) e i cavalli addestrati per terrorizzare il nemico di Allah e il vostro e altri ancora che voi non conoscete, ma che Allah conosce.

Tutto quello che spenderete per la causa di Allah vi sarà restituito e non sarete danneggiati».

(36) Cit. in BRANCA, 1997, p. 198.

(37) NIEDI-LEGENHAUSEN, 1986, pp. 1-45.

(38) SJBAY, 1965, p. 551.

(39) VERCELLIN, 1997, p. 53.

(40) PETERS, 1996, pp. 1-7.

«Il jihad - scrive l'Encyclopédie de l'Islam - è un obbligo. Questo precetto è proclamato in tutte le fonti» (41). L'obbligo persiste fin tanto che l'universalità dell'Islam non sia realizzata. La pace con le nazioni non-musulmane è dunque uno stato provvisorio; solo delle circostanze accidentali possono giustificarla temporaneamente» (42).

Chi compie l'obbligo del jihad è detto mujahid. Tale obbligo, imposto da Dio a tutti i musulmani, non conosce limiti di tempo o di spazio e deve protrarsi finché il mondo intero non abbia accolto la fede islamica o almeno non si sia sottomesso al potere islamico. «Finché ciò non avvenga, il mondo resta diviso in due: la Casa dell'Islam (dar al-Islam), dove prevalgono potere musulmano e legge dell'Islam, e la Casa della Guerra (dar al-Harb), inglobante tutto il resto. Tra le due vige uno stato di guerra moralmente necessario, legalmente e religiosamente obbligatorio, fino al trionfo finale e inevitabile dell'Islam sulla miscredenza» (43).

Il jihad deve essere combattuto «per cause religiose» (fi sabil Allah), escludendo la legittimità di obiettivi «non religiosi»: da qui l'importanza delle fatwa, le sentenze della giurisprudenza che attribuiscono o tolgono legittimità a una guerra⁴⁴; la «guerra santa» ha principalmente un carattere offensivo perché presume uno stato di conflitto permanente tra dar al-Islam e dar-al-Harb che si concluderà solo con la sottomissione di tutta la terra all'Islam. La tesi, secondo cui si tratterebbe di una guerra puramente difensiva, è smentita dalla dottrina e dalla tradizione dell'Islam.

«Chi dunque capisca la vera natura di questa religione (...) - afferma Qutb - si renderà conto dell'assoluta necessità che il movimento islamico comprenda anche la lotta armata (al-jihad bi-l-saif), oltre all'impegno della predicazione, e che questa non è da intendersi come azione difensiva, nel senso specifico di guerra di difesa, come vorrebbero i disfattisti che parlano sotto la spinta dei condizionamenti del presente o degli attacchi di qualche scaltro orientalista. Si tratta invece di un impeto e di uno slancio per la liberazione dell'uomo su questa terra, ricorrendo a tutti i mezzi adeguati e agli ultimi ritrovati in ciascuna epoca» (45).

La lettura che Qutb fa del jihad trova fondamento nell'opera di Ibn Taymiya, giurista del XIII secolo. In *Al-farida al-gha'iba*, manifesto del gruppo qutbista al-Jihad, dove si teorizza l'assassinio politico (qatl), l'ideologo del gruppo Salam Faraj sostiene che il jihad armato è un imperativo della fede occultato dagli stessi 'ulema, i dottori della Legge che avrebbero volutamente dimenticato per fini personali il dovere di ribellione verso il potere empio (46).

(41) SIBAY, 1965, p. 551.

(42) Ibid., p. 552.

(43) LEWIS, 1991(b), p. 85.

(44) FIORANI PIACENTINI, 1991, pp. 50-51.

(45) Cfr. BRANCA, 1997, p. 199.

(46) GUOLO, 1994, pp. 41-42.

I due partiti: l'Islam e gli «infedeli»

Al centro della visione del mondo islamica vi è la separazione tra la Casa dell'Islam (dar al-Islam), lo spazio territoriale in cui la legge coranica viene regolarmente osservata, e la Casa della Guerra (dar al-Harb), il territorio popolato dagli «infedeli».

Il rapporto tra le due Case è profondamente conflittuale: tra di esse esiste uno stato di belligeranza ininterrotto, imposto dalla legge religiosa; la tregua (sulh) ha un carattere puramente tattico e momentaneo; la strategia non può essere che la guerra fino all'assoggettamento completo dell'avversario (47). Per il Corano, alla base di ogni conflitto armato vi è la lotta dei «credenti» contro i «non credenti»: «Combattetevi per la causa di Dio quelli che vi combattono; (...) Uccideteli dunque ovunque li troviate e scacciateli da dove hanno scacciato voi» (Corano 2, 190-191); «Uccidete gli idolatri ovunque li troviate, fateli prigionieri, assediateli e combatteteli con ogni genere di tranelli» (Corano 9,5); «Non siate deboli col nemico, né invitatelo a far la pace, mentre avete il sopravvento!» (Corano 47,35); «La ricompensa di coloro che si oppongono ad Allah e al suo Messaggero, dedicandosi a corrompere la terra, sarà nel fatto che verranno massacrati o crocifissi o amputati delle mani e dei piedi o banditi dalla terra, a loro infamia in questo mondo» (Corano 5, 33). La parte «infedele» dell'umanità è destinata a convertirsi o a sottomettersi all'Islam. Realizzare questo obiettivo è un dovere sacro per i musulmani. Tutte le appartenenze nazionali, culturali, di classe, si trasformano e si risolvono in due soli partiti (bizb), quello della fede e quello dell'errore: il «partito di Dio» e il «partito di Satana» (48).

Storicamente, la Casa della Guerra per eccellenza è stato il mondo cristiano, ridefinito in epoca moderna come Occidente (49). L'Occidente è il «grande Satana» che si oppone all'Islam nella lotta per la leadership mondiale. «La stessa definizione medievale di Occidente crociato, che rievoca le guerre sante cristiane nei confronti dei musulmani e la simbologia del mondo che vi è connessa, simbolizza perfettamente questa visione del mondo antagonista» (50). Gli occidentali restano Ifrang, i «franchi», il nome con cui venivano chiamati i crociati e che ancora oggi, insieme all'antica definizione di bilad al-agam, terra dei barbari, indica gli europei e l'Europa o comunque chi viene da Occidente (51). Se l'avversario principale era il mondo cristiano e occidentale, il nemico per eccellenza è stato visto di volta in volta come la potenza-guida di quel mondo: gli imperatori bizantini e del Sacro Romano Impero, in seguito le potenze coloniali d'Europa e gli Stati Uniti d'America (52). Oggi il conflitto tra

(47) VERCELLIN, 1997, p. 41.

(48) GUOLO, 1994, p. 75.

(49) LEWIS, 1991(a), pp. 290-291.

(50) GUOLO, 1999, p. 69.

(51) Lewis, 1983, p. 135; GUOLO, 1994, p. 82.

(52) LEWIS, 1991(a), p. 291.

tra Islam e Occidente converge con quello di Nord e Sud, affiancando alla dicotomia teologica fedele/infedele quella di oppresso/ oppressore (mustadlmustakbir) (53), in modo tale da raccogliere, accanto ai musulmani, neomarxisti e adepti della «teologia della liberazione» in un appello anti-occidentale a tutti i «diseredati» della terra.

Alcuni islamisti, come Qutb, allargano la tradizionale dicotomia tra dar al-Islam e dar al-Harb a quella tra dar al-Islam e jahiliyya. Con quest'ultimo termine, un tempo usato per indicare la «barbarie» pre-islamica (54), gli islamisti radicali definiscono oggi l'Occidente corrotto e decadente, affermando che grazie ai suoi mezzi di penetrazione nel mondo islamico, esso è ormai divenuto un nemico interno all'Islam (55). Qutb afferma che fuori della umma, la comunità dei credenti, vi è solo il partito della jahiliyya, composto da «demoni umani, crociati, sionisti, idolatri, comunisti, uniti tra loro ogni qual volta si tratti di distruggere l'avanguardia dei movimenti della resurrezione islamica sulla terra» (56).

Il diritto internazionale occidentale, che dietro la sua maschera di universalità copre gli interessi dell'Occidente cristiano, è ritenuto incompatibile con il «diritto internazionale musulmano» che si fonda sul primato della shari'a, il «diritto di Dio», unico e indivisibile. Anche il moderno concetto di democrazia è considerato incompatibile con la shari'a e con il principio del tawhid (unicità di Dio), che attribuisce a Dio e non al popolo il diritto esclusivo di governare (57). La democrazia infatti non è che politeismo, poiché toglie ad Allah il diritto a legiferare e lo concede al popolo, esprimendo una visione secolarizzata della politica antitetica a quella dell'Islam.

A differenza di quanto imposto dalla dottrina cristiana e testimoniato dalla storia occidentale, nella mentalità musulmana la pratica della guerra non è limitata da precise regole morali che ne moderino la ferocia. L'Islam, ad esempio, non riconosce come soggetti giuridici né le persone non-musulmane né gli Stati non-musulmani, per il semplice fatto che non ammette legge naturale né diritto delle genti distinti dalla shari'a. «Nessun credente porti mai soccorso a un miscredente», afferma un hadit (58). In tale prospettiva i nemici, una volta caduti prigionieri, costituiscono «proprietà» dei vincitori, che possono liberarli o ridurli in schiavitù oppure ucciderli: «Quando dunque incontrate in battaglia quelli che non credono, colpiteli al collo e quando li avrete massacrati di colpi stringete bene i ceppi. Poi, o la grazia o il riscatto, finché i combattenti non depongano le armi» (Corano 47,4). L'uso del terrorismo o di altri strumenti di

(53) GUOLO, 1994, pp. 95-96.

(54) GOLDZIEHER, 1967, vol. I, pp. 201-207.

(55) GUOLO, 1999.

(56) Cit. in GUOLO, 1999, pp. 26-27, 67.

(57) Id., 1994, p. 63.

(58) NOJA, 1991, p. 176.

distruzione contro il nemico non è interdetto da alcun precetto dalla Sunna o del Corano.

La natura della tolleranza nell'Islam

Nelle terre conquistate dall'Islam, la scelta lasciata ai vinti è quella tra la conversione e la morte. Per gli adepti delle religioni dei «Libri Santi», cristiani ed ebrei, ma anche sabei e zoroastriani, definiti «gente del Libro» (abl el-Kitab) o Gente del «Patto» (abl el-dhimma), è previsto uno statuto privilegiato qualora essi accettino di sottomettersi all'Islam (59). Tale status giuridico di inferiorità, detto dhimma, è simboleggiato dal pagamento di una tassa personale che indica il riconoscimento pubblico della propria subordinazione all'Islam.

Il patto di 'Umar, primo successore del Profeta, introduce il distintivo per i protetti, marrone per i mazdeisti, azzurro per i cristiani, giallo per gli ebrei e, confinando i dhimmi in quartieri speciali, anticipa la nascita della pratica del ghetto (60).

I dhimmi, in quanto accettano di sottomettersi all'Islam, vengono integrati nella comunità islamica, ma in condizione di pesante soggezione giuridica. Essi sono esclusi dalle cariche pubbliche e obbligati a seguire gli imperativi sociali della shari'a; il proselitismo religioso è punito con la pena di morte (61), ma i dhimmi devono accettare quello dei musulmani, anche nelle loro chiese o sinagoghe. I dhimmi inoltre, non possono elevare costruzioni più alte di quelle dei musulmani, devono procedere all'inumazione dei loro morti in segreto, senza pianti e lamenti; a loro è vietato suonare le campane, esporre un qualsiasi oggetto di culto e proclamare davanti a un musulmano le credenze cristiane (62). Un musulmano può sposare una donna dhimmi, ma un dhimmi non può sposare una musulmana; il bambino nato da un matrimonio misto è sempre musulmano⁶³. La sanzione che colpisce i musulmani colpevoli di un delitto è attenuata se la vittima è un dhimmi (64). I non-musulmani, inoltre, non possono mai testimoniare contro un musulmano, essendo il loro giuramento irricevibile. Tale rifiuto si fonda, secondo gli hadith, sulla natura perversa e menzognera dell'«infedele» che persiste deliberatamente nel negare la superiorità dell'Islam (65). Per la stessa ragione, un musulmano, anche se colpevole, non può essere condannato a morte se accusato da un «infedele». Al contrario, è accaduto

(59) FATTAL, 1958, pp. 71-84 e 236-234; CAHEN, 1965, pp. 234-238; CHERATA, 1965, p. 238; NITOGLIA, 1994, pp. 50-52; CANTONI, 2000, pp. 111-132.

(60) GUOLO, 1994, p. 99.

(61) CAHEN, 1965, p. 235.

(62) FATTAL, 1958, pp. 79 e 82.

(63) FATTAL, 1958, pp. 79 e 82.

(64) BAT YE'OR, p. 34.

(65) NITOGLIA, 1994, p. 51.

diverse volte che un dhimmi sia stato messo a morte al posto di un musulmano colpevole (66).

Il rifiuto della testimonianza dei dhimmi è particolarmente grave quando essi, caso non raro, vengono accusati di avere «bestemmiato» contro Maometto, delitto punito con la pena capitale (67). I dhimmi, impotenti a contraddire in giudizio le testimonianze dei musulmani per salvarsi la vita si trovano spesso costretti a passare all'Islam (68).

Il pagamento del tributo a cui sono sottoposti i dhimmi, chiamato kharadj, viene giustificato in base al principio secondo cui la terra sottratta dall'Islam agli «infedeli» viene considerata come appartenente di diritto alla comunità musulmana. In forza di questo principio, ogni proprietario è ridotto alla condizione di un tributario che detiene la sua terra in qualità di mero usufruttuario per concessione dell'*umma*. La tassa si carica di un simbolo sacro e bellico: è il diritto inalienabile attribuito da Allah ai vincitori sul suolo nemico (69). Oltre al kharadj, i dhimmi sono tenuti al pagamento di un'altra tassa, la djizya, che viene imposta nel corso di una cerimonia umiliante; mentre paga, il dhimmi viene colpito alla testa o alla nuca", È questa la natura della tolleranza nell'Islam.

Jihad: un problema di autorità

Nell'Islam del «risveglio», il jihad, pur essendo divenuto una nuova parola d'ordine, è compromesso da una contraddizione di fondo: la definizione dell'autorità che possa proclamarlo.

L'ultimo appello pubblico al jihad nel XX secolo è quello lanciato dall'Impero Ottomano contro la Francia, la Gran Bretagna e la Russia, per giustificare la sua entrata in guerra, l'11 novembre 1914. I sultani ottomani pretendevano però di esercitare nel mondo islamico un'autorità politica che oggi nessuno si può arrogare: quella del califfo.

Nella sera stessa della morte del «Profeta», dopo molte ore di violente discussioni, prevalse l'opinione che si dovesse mantenere l'unità politica dei musulmani e quale capo fu eletto Abu Bakr, al quale per primo sembra che si sia dato il titolo di califfo (khalifah), vocabolo arabo che significa tanto «successore» in una carica pubblica, quanto «rappresentante» o «vicario» di un'autorità superiore (71). Il califfo non è un'autorità spirituale, ma un capo secolare, che possiede senza limite alcuno il potere esecutivo e giudiziario, men-

(66) *Ibid.*

(67) FATTAL, 1958, p. 77.

(68) BAT YE'OR, p. 33.

(69) NITOGLIA, 1994, pp. 51-52.

(70) *Ibid.*, p. 52.

(71) NALLINO, 1941, pp. 235-236; WATT, 1980, pp. 31-45.

tre è privo del potere legislativo, perché l'Islam non conosce «legislatori», ma solo «interpreti» dell'unica possibile legge, che è la shari'a (72). Non esiste un «capo supremo» della religione islamica: l'unità religiosa è mantenuta dagli 'ulema, o dottori, che hanno il compito di vegliare alla conservazione inalterata della dottrina islamica. Gli 'ulema non sono un corpo ufficiale, ma liberi studiosi, ai quali la pubblica fama, e non un'autorità prestabilita, conferisce il titolo dottorale.

Il califfo può essere dunque considerato come un «principe dei credenti», la cui missione è di conservare con la forza, sul piano territoriale, l'unità di quell'*umma* di cui gli 'ulema mantengono l'unità dottrinale.

Per divenire califfo occorre essere musulmano, di condizione libera, discendente dalla tribù di Quraysh. Il califfato, nominalmente elettivo, fu di fatto ereditario, dopo la morte di Maometto, nella dinastia degli Omayyadi (661-750) e in quella degli Abbasidi (750-1258). L'istituzione scomparve nel 1258, quando i tartari conquistarono Baghdad e posero fine alla dinastia degli Abbasidi, ma fu successivamente rivendicata dai sultani ottomani che, dalla fine del XVIII secolo, affermarono di incarnare la suprema magistratura dell'Islam.

La caduta dell'Impero Ottomano comportò l'abolizione del califfato (1924), l'unica istituzione che simboleggiava, in certa misura, l'unità politico-religiosa dell'Islam (73). Questo atto, «il più radicalmente rivoluzionario mai registrato nella storia politica del mondo musulmano (74), riflette l'ideologia della intelligentsia turca del primo dopoguerra, che vedeva la salvezza della nazione nella separazione della religione dallo Stato. Esso fu interpretato come un atto di rottura della Repubblica turca con il resto del mondo musulmano, all'interno del quale si aprì un ampio dibattito sul tema della magistratura suprema dell'Islam.

Gli islamisti radicali, come l'ideologo pakistano Mawdudi, ripropongono il califfato come centro di organizzazione della *umma*: «Il governo giusto ed equo è quello che si basa sulla legge che Dio ha rivelato per mezzo dei suoi profeti e il suo nome è califfato» (75). In mancanza di un califfo, non esiste un'*auctoritas principis* che possa legittimamente proclamare il jihad a nome di tutta la *umma*: il jihad continua però a essere l'obbligo collettivo e individuale di tutti i musulmani.

Esiste un Islam moderato?

Nell'Islam non si trova la ricchezza di elaborazione dottrinale del pensiero occidentale. Il pensiero islamico è scarno e ridotto ai dettami di una religione

(72) NALLINO, 1941, p. 236.

(73) NALLINO, 1941, pp. 227-259.

(74) MERAD, 1995, p. 77.

(75) Cit. in BRANCA, 1991, p. 208.

che si pone nei termini di radicale «sottomissione» ad Allah.

I cinque cosiddetti «pilastri» dell'Islam (76) sono puramente esteriori e si riducono alla professione di un radicale monoteismo e alla lotta contro ogni forma di «politeismo», a cominciare da quello trinitario cristiano, che costituisce la vera antitesi del Corano. Il cuore teologico di questa concezione è la «guerra santa». Il jihad è consustanziale all'Islam, che è una religione che può essere definita in termini di «volontà di potenza», per il carattere dinamico della sua divinità, Volontà pura senza attributo dell'Essere.

I concetti di guerra, vendetta, sterminio ricorrono nel Corano, mentre non è dato riscontrarvi alcun versetto che inviti a rispettare la vita del prossimo. La guerra santa è uno stato di conflitto permanente, la tregua una condizione momentanea. Moderati e radicali condividono l'idea secondo cui l'umanità intera si convertirà all'Islam o finirà per sottomettersi al suo dominio. Lottare perché questo obiettivo sia raggiunto è un dovere sacro per la comunità islamica. L'Islam in una parola è conquista e l'unica distinzione lecita al suo interno è quella fra strategie di conquista.

Si può discutere, e certamente si discute all'interno dell'Islam, sulla scelta dei mezzi, ma c'è concordia sull'obiettivo finale, l'estensione al mondo della shari'a, la legge coranica. Lo slogan dei Fratelli musulmani: «Dio è il nostro programma; il Corano è la nostra costituzione, il Profeta il nostro leader, il combattimento la nostra strada, la morte per la gloria di Dio la più grande delle aspirazioni» (77), riassume con chiarezza gli obiettivi comuni all'islamismo.

Certo è che non si può avvicinare l'Islam con le categorie del pensiero occidentale moderno imbevuto di pregiudizi illuministici. La distinzione tra un «fondamentalismo» e un «progressismo» islamico fa parte di un bagaglio culturale inapplicabile al mondo musulmano (78): essa vede infatti nel processo di secolarizzazione moderno un progresso per l'umanità incompatibile con i principi del Corano.

Il linguaggio progressista corrente definisce «moderato» un musulmano che riconosce i principi di laicità e di tolleranza e che si adegua allo stile di vita occidentale: in una parola un musulmano che non è tale, perché ha abbandonato i principi di fondo del proprio credo, o li vive con estrema tiepidezza. Nei paesi islamici, invece, e in gran parte delle comunità islamiche europee, un «moderato» è semplicemente chi rigetta la violenza, e soprattutto il terrorismo, come strumento per la diffusione dell'Islam e per la difesa della comunità islamica. Ma ciò non significa che egli consideri i suoi valori compatibili con quelli dell'Occidente (79).

(76) Cfr. NITOGLIA, 1994, p. 12; WATT, 2001, pp. 65-72.

(77) Cit. in GUOLO, 1999, p. 18.

(78) Sull'inapplicabilità di categorie come «fondamentalismo» e «integralismo» all'islamismo contemporaneo, dr. ETIENNE, 1988, pp. 144-147; LEWIS, 1991(b), p. 136; BRANCA, 1997, p. 70; WATT, 2001, p. 119.

(79) GIORDA, 2001.

I «moderati» vogliono giungere alla conquista dell'Europa non con gli attentati, ma con la prevalenza demografica, con l'islamizzazione degli spazi sociali e con l'introduzione del diritto islamico nelle istituzioni occidentali. A questa linea strategica «dolce», «dal basso» - che, secondo la formula del presidente algerino Boumedienne, vuole pervenire alla conquista dell'Occidente attraverso «il ventre delle donne» - si contrappone una linea più «dura», «dall'alto», quella dell'islamismo «radicale» che vuole accelerare il momento della conquista attraverso gli strumenti della guerra e del terrorismo (80).

La discussione sull'uso del terrorismo e della violenza non ruota attorno al giudizio etico su tali atti, ma sulle loro conseguenze: esse potrebbero provocare, secondo i «moderati», l'isolamento e la sconfitta dell'Islam o al contrario, come ritengono i radicali, potrebbero favorire il suo ricompattamento e la sua vittoria. Il terrorismo, condotto sia nei paesi musulmani contro gli «apostati», sia in Occidente contro gli «infedeli», è comunque conforme al principio coranico del jibad, così come i massacri e le persecuzioni dei cristiani e dei credenti di altre religioni in Sudan, Pakistan, Bangladesh, Indonesia (81).

Tra le due linee non vi è divergenza sul fine, bensì sulle strategie per conseguirlo, incentrate prevalentemente sull'islamizzazione della vita quotidiana e sulla conquista del territorio o sull'azione politico-militare, il jihad inteso come guerra di epurazione e annientamento del nemico (82).

I vettori dominanti della «reislamizzazione» odierna non sono i gruppi islamisti radicali, ma quelli moderati che puntano sulla conquista del territorio europeo. La Lega Araba, fondata dall'Arabia Saudita nel 1962, malgrado i legami strategici di questo paese con l'Occidente, è lo strumento internazionale più attivo nella diffusione dell'Islam in Europa: gli effetti della sua azione costituiscono oggi il maggiore ostacolo all'integrazione di musulmani nella società occidentale (83). Soprattutto ai finanziamenti dell'Arabia e della Lega Araba si deve il proliferare di moschee in Occidente, la creazione di reti finanziarie, il controllo di giornali e reti televisive (84).

Le statistiche hanno una loro drammatica eloquenza: l'Islam, che forma oggi, con più di un miliardo di seguaci diffusi in tutto il mondo, la seconda religione della Terra, si avvia a diventare la seconda religione nazionale in molti Paesi europei. È difficile quantificare questa presenza nel nostro continente, ma non è irrealistico stimarla, tra immigrati legali e clandestini, in oltre venti milioni di musulmani, per lo più di provenienza maghrebina (Spagna e Francia) e turca (Austria e Germania). Questa presenza è concentrata soprattutto nei grandi agglomerati urbani, da Londra a Roma, da Marsiglia a Francoforte, e si

(80) GUOLO, 1999, pp. 55-60.

(81) DEL VALLE, 1997, p. 93.

(82) GUOLO, 1999, p. 56.

(83) ROY, 1995, pp. 101 e 107.

(84) DEL VALLE, 2001, pp. 101-105.

esprime, non solo simbolicamente, nelle migliaia di moschee che costellano l'Europa, da Palermo a Stoccolma, contro le 50-60 che esistevano ancora negli anni Settanta (85). La moschea non è solo un luogo di preghiera, ma uno spazio pubblico e sociale, un centro di propaganda politica e culturale, specchio della concezione totalizzante dell'Islam, che ignora la distinzione occidentale tra l'ordine spirituale e quello civile e temporale. «Essa segna inoltre visibilmente l'islamizzazione del territorio, contribuendo a quella rifondazione dello spazio islamico che marca la sua differenza dalla «città corrotta» dei simboli occidentali» (86). È da sottolineare infine che l'Islam svolge un aggressivo proselitismo in Europa, ma punisce quello cristiano con la morte nei paesi dove domina, dall'Arabia al Sudan, dal Pakistan all'Indonesia.

Uno «scontro di civiltà»

L'Islam si presenta apparentemente come una realtà complessa e multiforme, priva di un centro istituzionale, ma al di là delle antiche divisioni religiose, come quelle tra sunniti e sciti, e di quelle nuove, di carattere più spesso politico e strategico, unico resta il riferimento, il Corano, e unica la meta finale: la conquista del mondo, secondo la sentenza del Profeta per cui «tutta la terra è una moschea». Pur nella sua varietà di dottrine, di movimenti, di organizzazioni, così come di popoli, di lingue, di culture, esiste infatti una sola comunità di credenti, la umma, e una sola legge, la shari'a.

«La umma dei musulmani è lo stato terminale dell'umanità in quanto autentica comunità del popolo eletto», osserva Guolo (87). «Il panislamismo della umma, nella sua versione radicale, chiude il cerchio della visione offensiva del jihad» (88).

Vi sono paesi che accettano la secolarizzazione occidentale e altri, come l'Arabia Saudita, che tentano di separare la tecnologia dell'Occidente dalla sua cultura. Tuttavia, come osserva Lewis, «nella maggior parte dei paesi musulmani l'Islam costituisce tuttora il criterio supremo di identità di gruppo e di lealtà. È l'Islam che fa distinguere l'io dall'altro» (89).

L'«altro» per antonomasia è oggi l'Occidente, lo spazio geo-culturale che comprende l'Europa e gli Stati Uniti. Per i musulmani, l'Occidente non è solo un errore teologico, ma una realtà corrotta e decadente, responsabile della degenerazione morale del mondo intero.

(85) DASSETTO - BASTENIER, 1991; FERRARI, 1996.

(86) GUOLO, 1999, pp. 58-59.

(87) ID., 1994, p. 77.

(88) Ibid., p. 75.

(89) LEWIS, 1991 (a), p. 279.

Questa incompatibilità tra Islam e Occidente si traduce in uno scontro di civiltà, prima ancora che di religione, per la mancante distinzione nell'Islam fra la sfera politica e quella religiosa.

La molla propulsiva di questo scontro di civiltà, come ben sottolinea Samuel Huntington, non è nel «fondamentalismo», ma nella natura dell'Islam in quanto tale (90). L'Islam, che non dimentica e ispira la sua giustizia al criterio della legge del taglione, rimpiange la perdita di Cordova, Granada, Palermo e non perdona all'Europa di aver dominato per secoli su altre nazioni islamiche (91).

L'islamismo contemporaneo, come quello tradizionale, ha il suo nucleo nella dottrina del jihad (92). Essa, secondo Guolo, «si manifesta come forma pura della nuova guerra civile di religione mondiale, che trova nell'Islam radicale il suo partito combattente» (93).

Mentre in Occidente si apre il dibattito tra moderni e postmoderni, gli islamisti si propongono non di «modernizzare» l'Islam, ma di piegare l'Occidente e «islamizzare» la modernità (94). Non bisogna peraltro confondere l'Occidente con la sua modernizzazione, né tanto meno con la società dei consumi contemporanea, impregnata di neopaganesimo. Le caratteristiche peculiari dell'Occidente, osserva ancora Huntington, sono ben antecedenti alla sua modernizzazione: «l'Occidente era Occidente molto prima di essere moderno» (95).

La visione del mondo islamica non si contrappone solo a quella, secolarizzata, del mondo moderno, ma, più ancora, a quella tradizionale dell'Occidente cristiano. L'Islam è antimoderno anche nella versione più occidentalizzata, come quella dell'Arabia Saudita, ed è anti-occidentale anche nella sua versione più secolarizzata, come quella dell'Iraq, ma è sempre, soprattutto, radicalmente anticristiano. Prima che nel suo anti-occidentalismo e nella sua anti-modernità, l'Islam va definito in funzione del suo anticristianesimo. Nello «scontro di civiltà» che apre il secolo XXI, la sfida con l'islamismo è innanzitutto culturale e morale. L'Occidente che, nel corso della sua storia, definì la sua identità anche difendendosi contro l'Islam, oggi è condannato alla sconfitta se si illude di affrontarlo contrapponendogli l'ideologia della secolarizzazione: l'unico modello di civiltà che può vincere l'Islam resta quello cristiano.

(90) HUNTINGTON, 2000, pp. 286-281.

(91) DEL VALLE, 1997, pp. 14-15.

(92) FIORANI PIACENTINI, 1991, p. 233.

(93) GUOLO, 1999, p. 28.

(94) ROY, 1995, pp. 53 e 62.

(95) HUNTINGTON, 2000, p. 90.

Capitolo Terzo CROCIATA, JIHAD, TOLLERANZA MODERNA

Guerra santa e guerra giusta

Ricorre frequentemente il parallelo tra il jihad, la «guerra santa» islamica, e quella forma di guerra giusta cristiana che nella storia ha preso il nome di crociata. Esisterebbe - si afferma - un rapporto speculare tra la crociata, «guerra santa» cristiana, e il jihad, «guerra santa islamica», all'interno di una medesima categoria concettuale: quella della «guerra di religione» (1).

Allo «spirito di crociata» si contrappone, in questa prospettiva, l'idea di pacifismo e di tolleranza elevata a principio. L'origine di tale visione del mondo, che arriva a negare la legittimità perfino della guerra giusta, risale alle sette tardo-medioevali e a quelle del cinquecento, come gli anabattisti, che arrivarono paradossalmente a promuovere guerre e rivoluzioni violente per affermare il loro diritto a non prendere le armi (2).

Il parallelo è peraltro superficiale e denota una sostanziale misconoscenza di entrambe le religioni, la cristiana e l'islamica. È proprio attraverso il paragone delle due forme di guerra santa che cercheremo di delineare le caratteristiche della crociata, nel suo aspetto istituzionale e in quello di categoria permanente dello spirito cristiano.

Instituit nostro tempere praelia sancta: nel nostro tempo Dio ha istituito le guerre sante, scrive ai primi del XII secolo Guiberto, abate di Nogent, in quella sua cronaca della prima crociata alla quale si attribuisce un titolo dalle fortunate vicende: *Gesta Dei per Francos* (3). La dottrina della crociata, come «guerra santa» cristiana, oltre che all'Antico Testamento, in cui le guerre sono sante fin nei particolari dei riti e degli usi (4), risale però a Carlo Magno, prototipo del guerriero e del crociato e alla teoria della guerra di sant'Agostino, formulata ben anteriormente alla nascita dell'Islam (5).

La guerra santa cristiana va distinta tuttavia da quella guerra giusta che può essere condotta da un sovrano temporale per difendere la nazione e lo Stato da un'aggressione nemica. Guerra santa nel senso più vasto del termine, osserva Erdmann, dovrebbe essere considerata infatti solo ogni guerra che viene concepita come atto religioso o che comunque viene posta in una relazione diret-

(1) Cfr. PARTNER, 1997, pp. 99-125.

(2) Sulla genesi settaria del concetto di tolleranza, cfr. tra l'altro LECLER, 1967; DE MATTEI, 1999.

(3) CARDINI, 1993, p. 169.

(4) VON RAD, 1951, pp. 29 e 49.

(5) ERDMANN, 1996, p. 35; FLORI, 2001, pp. 37-39.

ta con la religione perché proclamata da un'autorità spirituale, o almeno per interessi prevalentemente religiosi (6). Se non ogni guerra giusta è santa, la guerra santa, per il pensiero cristiano, non solo è giusta, ma è, in un certo senso, la guerra giusta per eccellenza: le crociate, in questa prospettiva, furono «il perfetto esempio della guerra giusta, *justissimum bellum*, e l'idea di una guerra giusta fu inevitabilmente sviluppata e raffinata durante il periodo delle crociate" (7).

La distinzione cristiana tra guerra santa e guerra giusta, che discende dalla distinzione tra le due autorità, spirituale e temporale, ci introduce a comprendere la differenza di fondo tra la crociata e il jihad, che può essere considerata sotto due aspetti: quello giuridico-istituzionale e quello interiore e spirituale.

La dimensione giuridica della crociata

Il primo aspetto, giuridico-istituzionale, della crociata riguarda l'autorità competente a bandire la guerra santa. Nella prospettiva cristiana, fondata sulla distinzione tra i due poteri, ai principi temporali compete dichiarare le «guerre giuste», ma solo al Papa spetta bandire la crociata. Dal carattere di società perfetta che le è proprio, deriva infatti alla Chiesa, *pleno jure*, la potestà di coazione, sia sul piano spirituale che su quello materiale: le crociate ne costituiscono un'espressione storica (8).

Graziano, nel suo *Decretum*, scrive che la regola canonica proibisce senza dubbio ai chierici di prendere le armi, ma non di esortare gli altri a prenderle contro gli oppressori e i nemici di Dio: «Ad oppressorum defensionem, atque ad inimicorum Dei oppugnationem eis licet hortari» (9). In appoggio a questo principio, il giurista bolognese riporta un certo numero di canoni che mostrano come il Papa può ordinare di raccogliere un esercito contro i saraceni (canone 7) e che deve essere il vendicatore del suo gregge (canone 8).

Simbolo per eccellenza dell'intervento del Papa sui campi di battaglia è la bandiera della Chiesa, *vexillum sancti Petri*, che il Papa consegna a chi combatte in suo nome (10), come è raffigurato nel mosaico del Laterano in cui si vede san Pietro che concede lo stendardo a Carlo Magno. Questo gesto, divenuto frequente nella seconda metà dell'XI secolo, fu uno dei primi con cui il Papato volle consacrare una spedizione militare. La storia di questo vessillo culminerà nell'istituzione della carica papale di «vessillifero di Santa Romana Chiesa», le cui origini, come ricorda Erdmann, sono collegate con l'idea di crociata (11).

(6) ERDMANN, 1996, p. 7; VILLEY, 1942, pp. 21-22.

(7) HAZARD - ZACOUR, 1989, p. 33.

(8) CASTILLO LARA, 1956, pp. 7-10.

(9) GRAZIANO, *Decretum*, c. XXIII, q. 8, col. 1248.

(10) VILLEY, 1942, pp. 59-61; ERDMANN, 1996, pp. 181-200; FLORI, 2001, pp. 163-174.

(11) ERDMANN, 1996, p. 186.

La storia delle crociate è in intimo rapporto con quella del Papato. Nell'XI secolo, un'epoca in cui la cristianità era lacerata da discordie e la Chiesa rappresentava il supremo punto di riferimento, fu un Papa, il beato Urbano II, a raccogliere i principi cristiani sotto una stessa bandiera per arrestare l'avanzata dei turchi e liberare la Terra Santa (12). Le bolle delle crociate e i canoni dei concili presentano sempre, come fine principale delle crociate, la riconquista della Terra Santa o, a seconda del momento storico, la conservazione del regno cristiano di Gerusalemme, prodotto della prima crociata. Si tratta di una finalità eminentemente religiosa, che «ha la sua ragione ultima nella sacralità dei Luoghi Santi, sui quali, dopo la nascita, vita e morte di Gesù Cristo, la Chiesa ha un diritto imprescrittibile» (13). Non si deve solo rendere accessibile ai pellegrini il sepolcro di Cristo; occorre evitare alla Città Santa l'offesa che le infligge la presenza dominante degli infedeli. La Terra Santa è infatti l'«eredità di Cristo»: essa è la terra che Cristo ha percorso nella sua vita terrestre, quella terra che Dio aveva promesso al popolo di Israele, a cui si è legittimamente sostituito il popolo cristiano.

Cantano i crociati con le parole di Renaut de Beauvais: «Coloro che hanno ricevuto il battesimo / sono gli eredi di questa terra / ove il Figlio di Dio volle soffrire / per noi il martirio e la passione» (14).

Un'armata di penitenti e di pellegrini

Molti storici in questo secolo hanno messo in luce la dimensione spirituale delle crociate: oltre che come impresa bellica, esse si presentarono come una straordinaria occasione di conversione, nel senso profondo che il Medioevo dava a questo termine.

Il sentimento più forte che entra nella formazione dello spirito di crociata, secondo Jean Richard, è la coscienza del peccato (15). La liberazione del Santo Sepolcro, secondo altri studiosi, ha un significato teologico, nel senso che Cristo, morendo e resuscitando, ha liberato una volta per tutte gli uomini dalla morte e dal peccato (16). La perdita della Terra Santa è vista dunque come una conseguenza dei peccati degli uomini, inflitta da Dio perché le colpe dell'umanità fossero più evidenti. Già il Concilio di Clermont aveva statuito che il pellegrinaggio a Gerusalemme sarebbe valso «pro omnia poenitentia» e Urbano II e i suoi successori assicurarono la remissione di ogni colpa e l'indulgenza plenaria a chi partiva per la Terra Santa. I crociati partono come «pellegrini armati» per espiare le proprie colpe in un «nobile pellegrinaggio /

(12) BREHIER, 1925, col. 826.

(13) CASTILLO LARA, 1956, p. 85.

(14) GUIDA, 2001, p. 67.

(15) RICHARD, 1969, p. 33.

(16) VALLANÇON, 1995, p. 32.

che purifica l'anima peccatrice / così da porgerla a Dio immacolata e limpida» (17). L'esercito crociato è in questo senso, come ha messo in rilievo Paul Alphandéry nella sua nota opera su *La cristianità e l'idea di crociata*, «un'armata di penitenti» che cerca, attraverso la lotta, di meritare la ricompensa eterna del cielo¹⁸. «La crociata - scrive Richard - fu un'armata di pellegrini; animata dallo spirito di povertà e di sacrificio divenne un'armata di penitenti» (19).

Un storico inglese, Jonathan Riley-Smith, ha dedicato un interessante studio alla Crociata come atto d'amore (20): In questo saggio egli ricorda la bolla *Quantum praedecessores* del 1° dicembre 1145 con cui papa Eugenio III, riferendosi a coloro che avevano risposto all'appello della prima crociata, afferma che essi erano «infiammati dall'ardore della carità» (21). Di carità e di amore di Dio, come motivo della crociata, parlarono Urbano II e san Bernardo di Chiaravalle. Amore di Dio e amore del prossimo sono espressioni della stessa fiamma di carità: la crociata, scrive ancora Richard, fu «prima di tutto la realizzazione di un dovere di assistenza verso i fratelli in pericolo ai quali si aggiunge l'assistenza a coloro che sono nel bisogno. Questo amore tra cristiani è il punto di partenza della crociata, così come è la ragion d'essere degli ordini religiosi nati dalla crociata, i Templari e gli Ospedalieri» (22).

La «forza armata» della Chiesa

Queste considerazioni, pur giuste, non devono far dimenticare però l'aspetto istituzionale delle crociate, che non furono movimenti popolari, pellegrinaggi armati «spontanei», ma innanzitutto, come sottolinea il cardinale Castillo Lara in un suo importante volume sulla «coazione ecclesiastica», spedizioni militari promosse e dirette dalla Chiesa (23). Se infatti il soggetto attivo prossimo delle crociate era costituito da laici (re, principi, signori feudali e semplici fedeli), il soggetto attivo remoto e principale non era altri che il Papa, da cui l'esercito crociato dipendeva direttamente, formando l'esercito della Chiesa. Il cardinale Castillo Lara riassume così le caratteristiche di questa guerra (24):

1) Il Papa promulga personalmente la crociata, con un'apposita Bolla che promette indulgenze e privilegi.

(17) GUIDA, 2001, p. 165.

(18) ALPHANDÉRY, 1983, pp. 19-48.

(19) RICHARD, 1969, p. 52; VILLEY, pp. 85-88.

(20) RILEY-SMITH, 1980.

(21) EUGENIO III, *Epistola ad Ludovicum regem Galliarum*, col. 1064.

(22) RICHARD, 1969, p. 30.

(23) CASTILLO LARA, 1956, pp. 91-92.

(24) CASTILLO LARA, 1956, pp. 92-99.

2) La Chiesa interviene efficacemente nel reclutamento dell'armata, attraverso la predicazione e lo strumento del *votumcrucis*.

3) Il Papa stabilisce il momento della partenza dei crociati, chiamata dalla letteratura canonica *passagium generale*.

4) La Chiesa prende parte attiva nella direzione delle operazioni militari. Non potendo partecipare personalmente, i Pontefici, capi riconosciuti della crociata, si fanno rappresentare da legati che, pur senza dirigere le operazioni belliche, svolgono un importante ruolo di consiglio.

La Chiesa insomma considerava l'esercito crociato come un esercito proprio, la cui suprema direzione apparteneva al Papa, che si faceva rappresentare da un legato che avrebbe accompagnato le truppe e indicato gli obiettivi in pieno accordo con il Pontefice. Nelle crociate la Chiesa era consapevole di esercitare il suo potere coattivo, la *potestas gladii ecclesiastica*. «Nel lanciare l'appello alle crociate, nell'animare i soldati prendendoli sotto la loro alta direzione, i Pontefici non si posero mai il problema della incongruenza della guerra con lo spirito della Chiesa, né si domandarono se avevano diritto di organizzare eserciti e lanciarli contro gli infedeli (...). I Papi di conseguenza non solo non lo consideravano illecito, ma anzi avevano coscienza di esercitare in tal modo un proprio potere: il supremo potere di coazione materiale; né pensavano lontanamente di invadere in tal modo la sfera del temporale che sapevano riservata solo allo Stato» (25).

La differenza tra la crociata e il jihad è sotto questo aspetto fondamentale. La confusione che esiste all'interno dell'Islam tra ordine spirituale e ordine temporale non permette di distinguere tra guerre «giuste», non necessariamente sante, e guerre «sante» direttamente riferite a un oggetto spirituale. La comunità islamica è religiosa e politica al tempo stesso e il jihad è una guerra, per definizione, sempre «santa» anche quando mossa per motivi politici. Nell'Islam manca però un'autorità spirituale, analoga al Papa, che possa farsi banditore del jihad: dichiararlo spetterà a semplici laici quali sono gli 'ulema, con la possibilità che siano promulgate «guerre sante» in contrasto l'una con l'altra, senza un oggettivo criterio di riferimento, visto che l'unico e supremo riferimento dell'Islam è il Corano.

Il califfato, tuttora vacante nell'Islam, non è un'istituzione spirituale, ma temporale. Il califfo è una sorta di monarca che può porsi militarmente alla testa del jihad, ma non può proclamarlo. Il jihad è dunque una guerra priva di dimensione istituzionale, sostanzialmente anarchica e ugualitaria, nel senso che ogni musulmano è un mujhadin, in permanente «guerra santa», laddove nella cristianità la crociata, intesa in senso giuridico e non figurato, è un'iniziativa pubblica straordinaria di sola e specifica spettanza della Chiesa.

(25) Id., 1966, p. 115.

La dimensione interiore della crociata

Accanto a quella istituzionale, esiste una dimensione interiore della crociata, uno «spirito» che la mentalità moderna fatica a comprendere, tendendo a interpretarlo come una copertura di interessi politici ed economici. Eppure le crociate furono un'impresa collettiva di uomini, di tutte le classi sociali e di ogni lembo di Europa, che, rispondendo all'appello del Papato, voltarono le spalle alla stabilità della propria vita, nel feudo, nel comune, nella famiglia, per prendere la strada dell'avventura e dell'ignoto, non per interessi personali, ma per testimoniare la verità e la profondità della propria fede, con l'intenzione di liberare e difendere il Santo Sepolcro da nemici che avevano alzato la bandiera della mezzaluna dove Gesù Cristo aveva levato la Croce e versato il suo Sangue divino.

Questa epopea ancora oggi si impone agli storici per la sua caratteristica di nobiltà e di generosità e ci aiuta a capire la dimensione interiore e combattiva della religione cattolica anche attraverso la comparazione tra la prospettiva ideale dei crociati e quella del nemico a cui essi si opponevano.

La differenza tra il jihad e la crociata ha la sua radice ultima nella profonda diversità tra il Dio cristiano e quello islamico. Al centro del Cristianesimo sta il Mistero della Santissima Trinità e dell'Incarnazione del Verbo. Gesù Cristo, vero Dio e vero Uomo, incarnandosi ha redento l'umanità dal peccato e aperto per essa le porte della Grazia. La Grazia è l'inabitazione dello Spirito Santo, terza persona della Santissima Trinità, nell'anima del cristiano: la fede che essa suscita è ben diversa dall'umano sentimento religioso del musulmano.

Il monoteismo coranico non ha nulla a che fare con quello cristiano, ma costituisce anzi una diametrica alternativa ad esso (26): i musulmani sono i primi ad affermarlo, recitando con il Corano: «Sono miscredenti quelli che dicono: in verità, Dio è un terzo di tre» (Corano 5, 73). Allah non solo non è unitrino, ma non è Essere e non è persona (27): è una Volontà in azione che esige sottomissione.

«Uno solo è il Dio vivente: se è quello rivelato da Gesù Cristo non può essere quello descritto dal Corano» (28); l'Islam, come l'ebraismo odierno, è condannato ad essere una religione rituale ed esteriore, perché privo dell'influsso soprannaturale della Grazia che ha la sua fonte nella Seconda persona della Santissima Trinità.

Il jihad, a differenza della guerra giusta cristiana, è una guerra offensiva, è una guerra di aggressione, proprio perché l'Islam, non conoscendo la dimensione interiore tipica del Cristianesimo, non può che espandersi con la forza. Il Dio co-

(26) BAGET BOZZO, 2001, p. 109.

(27) NITOGGLIA, 1994, pp. 24-27.

(28) *Ibid.*, p. 19.

ranico non ama gli uomini e non chiede il loro amore, esige semplicemente la loro soggezione (29). Il suo imperativo è sottomettere tutto il mondo ad Allah. Il mondo non credente non ha diritto all'esistenza se non per scegliere tra la conversione o la distruzione ad opera dell'Islam.

Per la «conversione all'Islam» infatti non si richiede altro che la professione monoteistica e una serie di adempimenti formali: i cinque cosiddetti arkhan al-Islam, «pilastri dell'Islam»: la professione di fede monoteista, il pellegrinaggio alla Mecca, il digiuno nel Ramadan, l'elemosina e la preghiera rituale. Al di là di queste prescrizioni esteriori non si richiede una trasformazione profonda dell'anima e un ri-orientamento della vita.

L'islamista Sergio Noja ricorda come, secondo la tradizione, un tale si avvicinò al «Profeta» e gli chiese: «Se io compio la preghiera canonica, pago la decima, eseguo il digiuno del Ramadan e tutti gli altri atti legali e non aggiungo altro, entrerò in Paradiso?». Maometto rispose semplicemente «Sì». «La risposta cristiana - commenta Noja - sarebbe stata certamente diversa, e molti cristiani taccerebbero certo la risposta di Maometto di fariseismo» (30). Questa dimensione farisaica è confermata dal fatto che l'Islam, come l'ebraismo, ammette la dissimulazione (31), ossia la possibilità di rinnegare esteriormente la fede, proprio perché non si esige un'intima coerenza interiore tra quel che pensa la mente e ciò che proferiscono le labbra.

Il Cristianesimo è al contrario una religione interiore che si alimenta alla vita soprannaturale dell'anima. Il Battesimo è il sacramento che innesta questa vita soprannaturale, la vita della Grazia: con esso l'uomo subisce una trasformazione interiore, trovandone il fondamento in Gesù Cristo, che dice: «Io sono la vite, voi i tralci» (Giovanni 15,5).

Questa religione, proprio perché interiore, è capace di trasformare profondamente la civiltà, i costumi, le mentalità, plasmando la società dall'interno, come fece il Cristianesimo con il mondo barbaro e pagano. La vita e la morte legate alla diffusione del Battesimo sono innanzitutto la vita e la morte dell'anima, ma sono anche la vita e la morte della civiltà, perché anche le civiltà hanno un'anima e possono averla nella misura in cui la verità del Vangelo trasforma dall'interno le leggi, le istituzioni e i costumi di una società. Fu quanto accadde con la nascita e l'affermazione del Medioevo cristiano.

Le parole di Gesù Cristo: «Andate per tutto il mondo, predicate il Vangelo a ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo: chi invece non crederà, sarà condannato» (Matteo 16, 16), spingono gli apostoli e i missionari loro successori a propagare una dottrina di verità da un capo all'altro del mondo, facendo appello ai cuori umani con le armi della parola e dell'esempio.

(29) BAGET BOZZO, 2001, p. 90.

(30) NOJA, 1988, p. 146.

(31) TEBIB, 1988, p. 93; CANTONI, 2000, pp. 131-132.

La conquista cristiana della società, di cui gli apostoli e i discepoli furono iniziatori, non avvenne mediante la forza, ma pacificamente, attraverso la conquista delle anime, e cioè delle intelligenze e dei cuori degli uomini. Ma la società pacificamente conquistata, la società divenuta cristiana costituì un corpus, una comunità che aveva il diritto di essere difesa dall'aggressione di chi voleva disperdere il frutto della Passione di Gesù Cristo. In questo senso la crociata può essere definita, al tempo stesso, guerra giusta e, secondo le parole di uno studioso francese, «guerra santa per eccellenza» (32).

Flori, ha ben notato come tra jibad e crociata esiste una differenza di fondo: «La prima predica la conquista, la seconda la riconquista» (33).

Nessuno può essere costretto a credere, dice sant' Agostino (34), e la Chiesa conferma questo insegnamento definendo la fede un atto libero, che non può subire imposizioni. Chi intraprende la guerra santa, come i crociati, non intende imporre la religione, ma difenderla. «Coloro che credono in Cristo - spiega san Tommaso - fanno guerra agli infedeli non per costringerli a credere, ma per costringerli a non ostacolare la fede di Cristo» (35).

Le crociate nacquero per difendere con le armi da un attacco armato quella civiltà cristiana che non era nata dalle armi, ma dalla pacifica conquista dei cuori operata dai missionari, attraverso la spada dello spirito (Efesini 6, 17). C'è per questo un'analogia, non un'identità, tra la croce impugnata dai missionari e quella alzata dai crociati. Essi abbracciavano la stessa croce, offrivano, secondo vocazioni diverse, sforzi e sacrifici per lo stesso ideale.

Il fine dei missionari era la *plantatio Ecclesiae*, l'instaurazione della Chiesa e della vita cristiana (36). «Le crociate - afferma Pio XII - si proponevano la liberazione della Terra Santa, e particolarmente del Sepolcro di Cristo, dalle mani degli infedeli: fine senza dubbio quanto mai nobile ed elevato! Oltre a ciò, esse storicamente dovevano servire a difendere la fede e la civiltà dell'Occidente cristiano contro l'Islam. L'opera missionaria non si ferma ad assicurare e proteggere le sue posizioni. Il suo scopo è di fare di tutto il mondo una Terra Santa. Essa mira a portare il regno del Redentore risorto, a cui è stata data ogni potestà in cielo e in terra (cfr. Matteo 28, 18), il suo impero sui cuori, attraverso tutte le regioni, sino all'ultima capanna e all'ultimo uomo che abita il nostro pianeta» (37).

(32) FLORI, 2001, p. 348.

(33) FLORI, 2001, p. 256.

(34) AGOSTINO DI IPPONA, *Contra litteras Petilianas*, II, 83, 184, col. 315.

(35) TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, II-IIae, q. 10, a. 8 resp,

(36) CATARZI, 1958, pp. 7-13.

(37) PIO XII, 1944, pp. 48-49.

I monaci-cavalieri nell'epoca delle crociate

Il duplice aspetto, spirituale e istituzionale, delle crociate, fu mirabilmente riassunto dagli ordini militari, come gli Ospitalieri di San Giovanni, poi detti «Cavalieri di Rodi» e infine «di Malta», o i cavalieri Templari e Teutonici che nacquero e si svilupparono nell'epoca delle crociate e unirono, secondo le parole di san Bernardo, «la mitezza del monaco e il coraggio del guerriero» (38). «Gli ordini militari - scrive il cardinale Castillo Lara - sono una fedele espressione di ciò che si potrebbe considerare come la vis armata ecclesiastica. Difatti i suoi membri erano allo stesso tempo soldati e monaci. In quanto religiosi, professavano i tre voti tradizionali su una Regola approvata dalla Santa Sede. In quanto soldati, formavano un esercito permanente pronto a entrare in battaglia dovunque minacciassero i nemici della religione cristiana. Il fine ecclesiastico che esclusivamente si proponevano e la dipendenza dalla Santa Sede in cui venivano posti dal voto di obbedienza, ne facevano dei soldati della Chiesa» (39).

Con queste parole infiammate, san Bernardo di Chiaravalle si rivolgeva al nascente ordine Templare: «I cavalieri di Cristo possono con tranquillità di coscienza combattere le battaglie del Signore, senza temere in alcun modo di peccare per l'uccisione del nemico, né il pericolo di morire: poiché in questo caso la morte, inflitta o sofferta per Cristo, non ha nulla di criminoso e molte volte comporta il merito della gloria. Infatti, come con la prima si dà gloria a Cristo, così con la seconda si ottiene Cristo stesso. Il quale senza dubbio accetta volentieri la morte del nemico come punizione, e ancor più volentieri si dona al soldato come consolazione. Il cavaliere di Cristo uccide con tranquilla coscienza e muore con anche maggior sicurezza. Morendo favorisce se stesso, uccidendo favorisce Cristo. E non è senza ragione che il soldato porta la spada. Egli è ministro di Dio per la punizione dei malvagi e per l'esaltazione dei buoni. Quando egli uccide un malvagio non è omicida, ma per così dire malicida; è necessario vedere in lui tanto il vendicatore che è al servizio di Cristo quanto il difensore del popolo cristiano. Quando poi muore, bisogna pensare che non è morto, ma è giunto alla gloria eterna» (40). In queste parole l'ideale della «guerra santa» cristiana raggiunge il suo apice, contrapponendosi diametralmente al relativismo moderno che eleva a dogma il principio di tolleranza.

(38) Cfr. oltre al testo del *De Laude Novae Militiae*, in CARDINI, 1992, le regole e gli statuti dei Templari in MOLLE, 1995.

(39) CASTILLO LARA, 1956, p. 109.

(40) BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De Laude Novae Militiae*, col. 924.

Il dogma moderno della tolleranza

La principale obiezione rivolta al concetto di «guerra santa», cristiano o islamico, è la sua incompatibilità con il principio moderno di tolleranza. La tolleranza, però, in una prospettiva cristiana, non è e non può essere un dogma ideologico, né un fine ultimo, ma solo un atteggiamento pratico e prudenziale di indulgenza verso un'opinione o un comportamento ritenuti ingiusti (41).

La tolleranza cristiana si basa soprattutto sulla virtù morale della prudenza, che è quella «con la quale giudichiamo rettamente - in ogni singolo caso - che cosa esige da noi l'ordine etico» (42); ma, in sé, non è una virtù perché le virtù sono espressioni immediate del bene morale, mentre la tolleranza è una relazione che presuppone il bene, senza essere in sé un bene propriamente parlando. La tolleranza infatti può essere giusta, ma può anche essere imprudente e colpevole, tant'è che anche nel linguaggio comune capita di definire intollerabile ciò che ci è difficile accettare o sopportare. Al contrario, se parliamo di virtù naturali o virtù soprannaturali, possiamo attribuire a esse un significato in assoluto positivo. La carità, o la pazienza, non hanno un eccesso e, se spinte all'estremo, aumentano la forza e l'intensità della virtù, mentre un'estrema tolleranza può essere un difetto o una colpa.

La concezione di tolleranza che viene elaborata nelle sette religiose del XVI e del XVII secolo e poi attraverso Locke, Voltaire e Rousseau, giunge ai nostri giorni è molto diversa da quella cristiana. Non si tratta più di una tolleranza intesa come un atteggiamento pratico e prudenziale, che presuppone sempre e comunque la verità, ma di un «tollerantismo» inteso come dogma ideologico, che nega l'esistenza di una verità conoscibile e che giunge a coincidere di fatto con un assoluto indifferentismo.

Da questo «tollerantismo» nasce il pacifismo, inteso come dottrina che, con il pretesto di esaltare la pace, condanna ogni genere di uso della forza e ogni tipo di uccisione, dalla pena di morte alla guerra, considerata come una colpa legalizzata, anche nel caso di guerra difensiva. Al pacifismo soggiace il sogno di un'umanità radunata in una società universale senza patrie e senza diversità di credi, come il mezzo più sicuro per ottenere la pace perpetua (43). L'evoluzione umana dovrebbe proiettare i propri effetti in una sfera di convivenza in cui le tensioni ideologiche sarebbero destinate a scomparire dalla vita internazionale. «Una super-cooperativa - osserva Plinio Correa de Oliveira - collegherebbe sul piano mondiale gli sforzi dei popoli, così come, sul piano nazionale, ciò avverrebbe a opera delle cooperative minori. Sarebbe una forma anarchica di repubblica universale» (44), in cui esisterebbe «soltanto una polizia, finché i

(41) VEERMERSCH, 1912, p. 6; CAPPELLO, 1954, p. 227.

(42) CATHREIN, 1913, p. 381.

(43) MESSINEO, 1952 (b), col. 507.

(44) CORREA DE OLIVEIRA, 1970, p. 73.

progressi della scienza e della tecnica non giungeranno a eliminare il crimine» (45).

Pacifismo e «tollerantismo» attribuiscono lo stesso valore alla verità e all'errore come espressioni soggettive della coscienza, ed equivalgono a relativismo ideologico, a ecumenismo irenico e dissolutore, a scetticismo radicale. Tutto deve essere tollerato, tranne ciò che si oppone al principio della tolleranza assoluta.

«Bisogna che gli uomini, per meritare la tolleranza, comincino col non essere fanatici» (46), sentenza Voltaire, mentre Rousseau afferma che tutte le opinioni e i culti si possono tollerare, tranne l'«intolleranza» cattolica, colpevole di affermare la verità esclusiva della Fede. Poiché «non vi può più essere una religione nazionale esclusiva - egli dice - si devono tollerare tutte quelle che a loro volta tollerano le altre (...). Ma chiunque osi dire "Fuori dalla Chiesa non vi è salvezza" deve essere espulso dallo Stato» (47).

Da qui la persecuzione ideologica, psicologica e cruenta contro i cattolici, ingaggiata negli ultimi due secoli dal totalitarismo prodotto dall'illuminismo e dalla Rivoluzione francese. Se la tolleranza è un bene assoluto, c'è infatti un solo male assoluto, un errore assoluto, che è l'affermazione della Verità. Se la pace materiale è il bene supremo, l'unico male è la guerra e nessun'altra guerra potrà essere ammessa se non quella contro gli «integralisti» e «fondamentalisti» che minacciano il valore assoluto della pace. L'unica crociata possibile sarà dunque quella contro chi si ostina a proclamare l'esistenza oggettiva e universale della Verità: una «crociata» implacabile contro la Croce.

Il martirio: atto supremo di affermazione della verità

Nella visione cristiana la negazione più radicale del tollerantismo relativista, è il martirio, «vertice - come afferma Giovanni Paolo II - della testimonianza alla verità morale» (48). Esso è anche il più perfetto atto di carità, poiché ci fa perfetti imitatori di Gesù secondo le parole del Vangelo: «Avendo Gesù, Figlio di Dio, manifestato la sua carità, dando per noi la sua vita, nessuno ha più grande amore di colui che dà la sua vita per lui e per i suoi fratelli» (Giovanni 3,16; 15,13).

Il concetto di martirio è inerente alla stessa vita del cristiano. Gesù nel suo grande discorso per la missione degli apostoli (Matteo 10) dice: «Io vi mando come pecore un mezzo ai lupi» (v. 16) e preannuncia: «Guardatevi dagli uomini perché essi vi trascineranno nei tribunali e vi flagelleranno nelle loro sinagoghe»

(45) Id., 1998, p. 82.

(46) VOLTAIRE, 1995, p. 101.

(47) ROUSSEAU, 1971, pp. 181-182.

(48) GIOVANNI PAOLO II, 1993, n. 93.

(v. 17) «e sarete condotti per causa mia davanti ai governatori e ai re, per rendermi testimonianza davanti a loro e davanti ai gentili» (v. 18).

Il significato specifico del termine martirio è connesso con il «rendere testimonianza» che raggiunge il suo apice nella professione della frase *christianus sum* (49). La testimonianza è l'essenza del martirio e questa deve essere resa pubblicamente fino all'effusione del sangue. La testimonianza del martire presuppone e conferma la testimonianza di colui che «era nato e venuto al mondo per rendere testimonianza alla verità» (Giovanni 18,37).

Ciò che rende il martire tale non è la morte violenta, ma il fatto che la morte sia inflitta in odio alla verità cristiana: questo elemento causale o finalistico distingue l'olocausto cristiano da qualsiasi altro sacrificio. Il martire deve essere messo a morte a motivo della sua fedeltà a uno dei principi di fede o di morale di cui la Chiesa è maestra infallibile, valendo il detto agostiniano: *martyres non facit poena, sed causa* (50). Non è la morte che fa il martire, dice sant' Agostino, ma il fatto che la sua sofferenza e la sua morte siano ordinate alla verità. La morte subita per testimoniare la verità è il martirio. Esistono verità e valori morali, insegna Giovanni Paolo II, per i quali si deve essere disposti a dare anche la vita (51): una simile testimonianza «offre un contributo di straordinario valore (...) perché non si precipiti nella crisi più pericolosa che può affliggere l'uomo: la confusione del bene e del male, che rende impossibile costruire e conservare l'ordine morale dei singoli e delle comunità. I martiri, e più ampiamente tutti i santi nella Chiesa, con l'esempio eloquente e affascinante di una vita totalmente trasfigurata dallo splendore della verità morale, illuminano ogni epoca della storia risvegliandone il senso morale» (52).

Il martirio, come ogni sofferenza, presuppone il combattimento. La vita stessa di Gesù Cristo può essere considerata come un costante combattimento contro l'insieme delle forze ostili al Regno di Dio: il peccato, il mondo e il demonio. Che la vita del cristiano sia una lotta è uno dei concetti che più spesso risuona nel Nuovo Testamento, dove si legge: «Non sarà coronato se non colui che avrà legittimamente combattuto» (2 Timoteo 11,5). Il Vangelo (euanghélion) del resto, nel suo significato originario, è annuncio di vittoria militare, in questo caso la vittoria di Cristo sul male e sulle potenze delle tenebre.

L'insegnamento che la vita spirituale è lotta è particolarmente svolto nelle lettere di san Paolo dove si trovano in molti luoghi metafore e immagini tratte dalla vita del guerriero (53), l'Apostolo spiega come la vita del cristiano sia un *bonum certamen* che va combattuto «da buon soldato di Gesù Cristo» (2 Timo-

(49) PETERSON, 1952, col. 235.

(50) AGOSTINO DI IPPONA, *Enarrationes in Psalmos*, 34, 13, col. 331.

(51) GIOVANNI PAOLO II, 1993, nn. 91-93.

(52) *Ibid.*, n. 93.

(53) BOURGUIGNON - WENNER, 1937; BONZIDA GENOVA, 1950; CARDINI, 1982, pp. 178-179; ERDMANN, 1996, pp. 16-17.

teo 2,3). «Spogliamoci – egli dice - dalle opere delle tenebre e indossiamo l'armatura della luce» (Romani 13, 12); «Rivestitevi dell'armatura di Dio per potere resistere agli assalti del diavolo (...). State dunque cinti della verità, rivestiti della lorica della giustizia, calzati della saldezza del Vangelo della pace, impugnando lo scudo della fede, col quale potrete estinguere i dardi infuocati del Maligno, prendere l'elmo della salvezza e il gladio dello spirito, che è la parola di Dio» (Efesini 6, 11; 14-17).

La crociata come categoria dello spirito

Lo spirito di crociata e quello del martirio hanno una comune origine in questa dimensione profonda del combattimento spirituale. Nei crociati, la prospettiva del martirio è insita nel *signum super vestem*, la croce sull'abito che attesta la loro disponibilità a versare il sangue in battaglia contro gli infedeli. Il combattente per la fede, come il martire, è colui che è disposto a sacrificare la sua vita per Cristo, facendo proprie le parole del Vangelo: «Che giova mai all'uomo guadagnare tutto il mondo, se poi perde l'anima?» (Matteo 16,26); e ancora: «Non temete coloro che uccidono il corpo e non possono uccidere l'anima: temete piuttosto chi può mandare in perdizione all'inferno e l'anima e il corpo» (Matteo 10,28).

Sotto questo aspetto l'idea di crociata è una categoria permanente dell'animo cristiano che nella storia conosce momenti di eclisse, ma non tramonta. I luoghi santi andarono nuovamente perduti, tramontò il regno di Gerusalemme, il fuoco delle crociate sembrò estinguersi ma, al di là delle apparenze, non morì l'idea di crociata.

Alla crociata fecero appello santa Caterina e santa Brigida nel XIV secolo e, in nome della «guerra santa» contro i nemici della cristianità, impugnarono le armi Scanderberg e Hunyadi nel XV secolo e i combattenti di Lepanto, di Vienna e di Belgrado nei secoli successivi (54).

San Pio V costituì contro i turchi una «Lega Santa» che ottenne, il 7 ottobre 1571, la storica vittoria di Lepanto. «Se le insegne medievali, indicanti la sovranità, esprimono molto delle caratteristiche ideali della sovranità medioevale - scrive lo storico della Chiesa Hubert Jedin - ciò vale anche per i vessilli sotto i quali combatté la Lega a Lepanto. Quando Marcantonio Colonna l'11 giugno 1571 prestò giuramento nella cappella papale, ricevette dalle mani del Papa, oltre al bastone del comando, una bandiera di seta rossa. Su questa bandiera era impresso il Cristo crocefisso tra i principi degli apostoli Pietro e Paolo; sotto di essi vi era lo stemma di Pio V e come motto: *In hoc signo vinces*.

Il Cristo crocefisso non è una semplice immagine di Cristo, ma la croce dei crociati: Pietro e Paolo simbolizzano non solo che il Colonna comanda il cont-

(54) HOUSLEY, 1992; RILEY-SMITH, 1994, pp. 275-328; VIGLIONE, 1998.

gente papale, ma che la Chiesa romana e il suo capo, il Papa, si identificano nell'impresa. Il motto *in hoc signo vinces* mostra come la guerra sia una guerra di fede» (55).

Con spirito analogo, un secolo dopo, il beato Innocenzo XI condusse una guerra santa contro i turchi che portò alla liberazione di Vienna nel 1683 e a quella di Buda nel 1686. Sotto le mura di Vienna si combatté contro i turchi, ricorda Pio XI, «non in favore di una sola e unica città, di un solo impero, ma bensì per la religione cattolica, per la civiltà cristiana di tutta l'Europa occidentale» (56). La Madonna fu riconosciuta patrona e artefice di queste imprese. Alla Madre di Dio, «augusta sovrana della Chiesa militante», «terribile come un'armata schierata a battaglia» (Cantico dei Cantici 6, 3), Pio XII ricorda che spetta il nome di «Signora delle Vittorie, non ignote a Lepanto e a Vienna» (57).

Nel XIX secolo lo spirito di crociata animò gli zuavi pontifici che accorsero per difendere Pio IX. Ad essi il Papa concesse tutte quelle indulgenze che si elargivano ai crociati di Terra Santa (58) e ai reduci di Castelfidardo donò una medaglia in cui un cerchio d'argento portava le parole «pro Petri Sede» circondando una croce di san Pietro «rovesciata, ma dritta come un gladio sfoderato per la giustizia». I volontari pontifici non combatterono per difendere un regno temporale, ma la stessa supremazia spirituale della Sede Apostolica che nel principato civile aveva una garanzia e una condizione di libertà, come Pio IX ribadì costantemente, affermando che l'offensiva contro gli Stati della Chiesa mirava a dissolvere «il frutto della Redenzione e quella santissima fede che è la preziosissima eredità a noi pervenuta dall'ineffabile sacrificio consumato sul Golgota» (59).

Lo spirito di crociata nel secolo XXI

Nel Novecento, forse il secolo più atroce nella storia della Chiesa, si è levato contro di essa un nuovo nemico, il comunismo, non a torto definito, per il suo imperialismo ideologico e armato, «l'Islam del secolo ventesimo» (60). Nel suo radiomessaggio di Natale del 1956, all'indomani della tragica repressione sovietica in Ungheria, Pio XII riconobbe la possibilità di promulgare contro questo nemico una crociata (61), nel senso classico e tradizionale del termine; ma dopo la sua morte si aprì nella Chiesa l'era della «distensione» e del disarmo

(55) JEDIN, 1972, p. 715.

(56) PIO XI, 1933, p. 212.

(57) PIO XII, 1940, p. 86.

(58) RAGGI, 1992.

(59) Cit. in DE MATTEI, 2000, pp. 97-98.

(60) MONNEROT, 1970, pp. 43-187.

(61) Pio XII, 1956, p. 736.

psicologico e morale, fino al punto di restituire all'Islam i vessilli conquistati a Lepanto e di includere le crociate nelle richieste pubbliche di «perdono» (62). Condannare le crociate significherebbe però condannare il Papato stesso, che le considerò cosa propria, e riprovare, con esse, una serie di Pontefici elevati agli altari, come il beato Urbano II, san Pio V, il beato Innocenzo XI, che intrapresero e appellarono a «guerre sante» in difesa della Chiesa e della cristianità minacciate.

Eppure il regno del caos che sembra diffondersi sul pianeta all'alba del nuovo secolo, rende quanto mai attuale l'aspirazione a difendere la civiltà cristiana, per la quale un «crociato del secolo XX» (63), Plinio Correa de Oliveira, esortò a combattere «con il coraggio, la perseveranza, la decisione di affrontare e vincere tutti gli ostacoli, con cui i crociati marciavano verso Gerusalemme», lottando e morendo «per restaurare qualcosa che vale infinitamente di più del preziosissimo sepolcro del Salvatore, cioè il suo regno sulle anime e sulle società, che egli ha creato e salvato perché lo amino eternamente» (64).

Giovanni Paolo II ha proclamato «Dottore della Chiesa universale» santa Teresa del Bambin Gesù (65), canonizzandone, con la vita, gli scritti e la dottrina. In una pagina toccante, santa Teresina, rivolgendosi a Gesù, afferma di voler «percorrere la terra, predicare il tuo nome, e piantare sul suolo infedele la tua Croce gloriosa», riunendo in un'unica vocazione quelle dell'apostolo, del crociato, del martire. «Sento - ella scrive - la vocazione di Guerriero, di Sacerdote, di Apostolo, di Dottore, di Martire; insomma, sento il bisogno, il desiderio di compiere per te, Gesù, tutte le opere più eroiche. Sento nella mia anima il coraggio di un Crociato, di uno Zuavo Pontificio: vorrei morire su un campo di battaglia per la difesa della Chiesa ...» (66).

«O mio sposo divino, morirò nelle tue braccia cantando, sul campo di battaglia, con l'arma in pugno!» (67), scrive il 25 marzo 1897; e qualche mese dopo, il 4 agosto, sul letto di morte, rivolgendosi alla Superiora, mormora: «Oh, no, non avrei avuto paura di andare in guerra. Per esempio, ai tempi delle crociate, con quale felicità sarei partita per combattere gli eretici» (68).

Sarebbe difficile accusare di fanatismo e di intolleranza la santa che si offrì in olocausto all'Amore misericordioso e che la Chiesa considera «Maestra della fede e della vita cristiana» (69). Le sue parole ardenti ci aiutano a comprendere

(62) Cfr. ACCATTOLI, 1997.

(63) DE MATTEI, 1996.

(64) CORREA DE OLIVEIRA, 1974, p. 4.

(65) GIOVANNI PAOLO II, 1997.

(66) TERESA DI GESÙ BAMBINO, 1997, p. 221.

(67) *Ibid.*, p. 714.

(68) *Ibid.*, pp. 1054-1055.

(69) GIOVANNI PAOLO II, 1997, p. 622.

la radicale falsità del parallelo tra le crociate e il jihad, non solo per quanto riguarda le cause e il fine oggettivo delle due guerre sante, ma anche per ciò che ne concerne l'animus, lo spirito e i modi, soprattutto quando si pretende di trovare un denominatore comune ad esse nel «fanatismo» fondamentalista.

Si può combattere per odio o per amore, con il cuore esacerbato o con quella pace interiore che nasce dall'ordine delle potenze dell'anima, che riposano in Dio, Signore della pace: «Dio tranquillo, - scrive il Santo che dettò la regola dei Templari - dà tranquillità in tutto; vederlo pacifico è stare in pace» (70). La pace interiore, scrive a sua volta san Tommaso, riprendendo sant'Agostino, è «la serenità della mente, la tranquillità dell'anima, la semplicità del cuore, il vincolo dell'amore, il consorzio della carità» (71). Il fanatismo è, al contrario, il sentimento di esaltazione, e quindi di squilibrio, che nasce da chi si allontana dalla verità e dal bene per seguire con tutte le sue forze un errore, che può essere una religione falsa o l'idea, altrettanto falsa, che tutte le religioni siano vere. Lo spirito di tolleranza è, in questa prospettiva, ben più fanatico di quello di crociata, perché il fanatismo cresce con l'odio della verità e non può essere definito che in funzione di essa, a meno di non professare un radicale relativismo.

Il fanatismo è la negazione dello spirito di crociata che attinge la sua forza da cuori eroici e pacifici, come quello di santa Teresa di Gesù Bambino.

In duemila anni di storia, la Chiesa cattolica ha conosciuto innumerevoli aggressioni e persecuzioni, ma i suoi nemici peggiori sono stati coloro che hanno voluto estinguere in essa quell'amore di Dio che spinge al sacrificio e alla lotta per difendere i beni supremi della Fede e della Civiltà cristiana

(70) BERNARDO DI CHIARAVALLE, In Cantica, serm. 23, 16.

(71) AGOSTINO DI IPPONA, Sermo 57, *De Verbis Domini*, cit. da TOMMASO D'AQUINO, in *In Ioannem*, XIV; 27, ed. Super Evangelium S. Ioannis lectura, p.368b