

## MEDIACIÓN FRENTE AL SECTARISMO

Oliver McTernan

### Los peligros del sectarismo

David Gardner expresaba en el *Financial Times*, antes de que se alcanzara el acuerdo entre Irán y la comunidad internacional a finales de noviembre de 2013 para reducir sus actividades nucleares a cambio de suavizar las sanciones, la esperanza de que este acuerdo «ayudara a drenar el veneno de la lucha sectaria»<sup>1</sup> en Oriente Medio. Su argumento era que, dada la intensidad del derramamiento de sangre que estamos presenciando en Siria, hay algo más de lo que algunos llamarían «una simple lucha entre Arabia Saudí e Irán por el poder regional».<sup>2</sup> Gardner asegura que se trata de una lucha primordial, una trama secundaria sunní-chií.

El presidente turco Abdullah Gül parece hacer un análisis parecido sobre el riesgo de que el conflicto sirio impacte de forma negativa a largo plazo en las relaciones dentro de la región. A comienzos de octubre advirtió al Foro de Estambul de que «las políticas de identidad étnica y sectaria fundamentadas en intereses geopolíticos poco profundos llevarán a un periodo de oscuridad medieval en la región». «Es una situación», afirmó, «que llevará a un *choque dentro de la civilización* que será más perjudicial que un *choque de civilizaciones* [y] a una situación catastrófica en la que todo el mundo sale perdiendo». La única alternativa, declaró, es «transformar la región en un espacio de paz, estabilidad y bienestar encontrándose todos alrededor de valores e intereses comunes».<sup>3</sup>

La pregunta que plantean estos dos análisis es si las diferencias teológicas son o no un factor directo del conflicto regional o entre comunidades y, en caso de ser así, ¿cuál es el objetivo final de la mediación en este tipo de conflictos?

A menudo se argumenta, especialmente por parte de los secularistas que, después de años de conflicto religioso-político, el progreso y el pluralismo tan solo arraigaron en Europa cuando el Tratado de Westfalia apartó la religión de la agenda internacional y la Ilustración estableció una clara división entre el ámbito de la autoridad religiosa y política. Por el contrario, los eruditos musulmanes argumentan que en muchas sociedades musulmanas el progreso y el pluralismo llegan más lejos cuando la religión y la política están profundamente integradas y que la tiranía y la injusticia han aumentado enormemente como resultado de la marginalización y posterior uso de la religión para propósitos sociales y políticos. Creo que hay un elemento de verdad en estas dos posiciones, pero la relación entre religión y conflicto es mucho más compleja.

1 David Gardner (2013). «Accord Would Help to Drain the Poison of Sectarian Strife», *The Financial Times*, 10 de noviembre de 2013.

2 *Ibidem*.

3 Verda Ozer (2013). «Farewell from President Gül to the Clash of Civilizations Thesis», *The Daily News*, 8 de octubre de 2013.

### La religión importa

En su libro *Choque de civilizaciones*, Sam Huntington defiende que la religión puede ser una causa de conflicto. Argumenta que, tras la Guerra Fría, las diferencias culturales y religiosas han sustituido a la ideología como la causa más probable de conflicto. Las viejas divisiones del primer, segundo y tercer mundo, que se establecieron sobre líneas ideológicas, están dando paso a nuevas diferencias de civilización que podrían resultar una amenaza aún mayor.

El nacionalismo y el comunismo son esencialmente sistemas de creencias artificialmente contruidos, mientras que la cultura, el factor definitorio de una civilización, en opinión de Huntington, tiene como función ocuparse de identificarse a uno mismo, conforma las percepciones básicas que la gente tiene sobre la vida y la idea de su relación con Dios, con los demás, con la autoridad o con el Estado. Las diferencias entre las principales culturas, que están volviendo a surgir como actores principales en la remodelación del mundo contemporáneo, son más profundas que las creadas por las ideologías descartadas del siglo XX. Huntington acepta que la gente puede redefinir y redefine sus identidades, pero su premisa básica es que «las civilizaciones siguen siendo entidades significativas y que, aunque la frontera entre ellas raras veces está claramente definida, son reales». <sup>4</sup> Esto es especialmente cierto para la religión, que ve como «posiblemente la diferencia más profunda que puede existir entre la gente» <sup>5</sup>.

Su segunda premisa es que la globalización generó una oportunidad mayor para la interacción entre las distintas civilizaciones, haciendo que la gente fuera consciente de sus diferencias y, como consecuencia, que la gente tuviera más inquietud en cuanto a su lugar en este nuevo diseño mundial. Su conclusión es que la posibilidad de conflicto se ve enormemente acentuada, especialmente a lo largo de lo que describe como «líneas de falla», lugares donde coinciden las diferentes civilizaciones y tienen que competir por recursos e influencia.

Huntington presta una particular atención al papel del islam en la remodelación del orden mundial. Refuta el argumento de que Occidente no tiene un problema con el islam en sí, sino únicamente con los extremistas islámicos violentos. Las relaciones entre el islam y la cristiandad, mantiene, han sido a menudo «tormentosas». El islam es la única civilización, argumenta Huntington, que ha amenazado dos veces la supervivencia de Occidente. La causa de lo que él ve como un «patrón de conflicto en desarrollo» es más profunda que un fenómeno transitorio y cree que está enraizado en la naturaleza de las dos religiones, el cristianismo y el islam, y las civilizaciones que se han basado sobre ellas. Estas dos religiones, de naturaleza misionera, intentan convertir a los no creyentes a su visión de «la única fe verdadera». «Desde sus orígenes», argumenta Huntington, «el islam se difundió mediante conquista, y también el cristianismo tuvo la oportunidad». <sup>6</sup>

4 Samuel P. Huntington (1997). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon y Schuster, p. 43.

5 *Ibidem*, p. 254.

6 *Ídem*, p. 211.

### Un análisis alternativo

Aunque algunos reconocen que puede haber un factor religioso en muchos conflictos, pocos politólogos y sociólogos consideran la religión como un factor lo suficientemente serio como para merecer un particular interés en sus investigaciones. Proponen paradigmas que reflejan el enfoque reduccionista de los conflictos que prevalece dentro de las ciencias políticas y sociales. Los reduccionistas siempre buscan la explicación más simple del conflicto. La religión se considera un factor redundante en la vida, un epifenómeno que es incapaz de tener un impacto independiente sobre el nivel social y político, no merece, por lo tanto, ser tomada en serio como una causa real. Focalizarse en motivos religiosos, argumentan muchos politólogos y sociólogos, es arriesgarse a enmascarar la causa real que, según ellos, es más probable que sea una mezcla de reclamaciones y ambición política.

Paul Collier y Ted Gurr argumentan, por ejemplo, que la reclamación o la avaricia serían las únicas causas profundas de los conflictos civiles contemporáneos y no antiguos odios o identidades conformadas mediante la religión. Jack Snyder defiende que la carrera hacia la democracia que se promovió en los 90 es en gran parte culpable del incremento de los conflictos. Estas teorías proporcionan valiosos puntos de vista, pero a duras penas explican lo que David Gardner describe como la «intensidad del derramamiento de sangre» que hemos presenciado en las calles de Siria e Iraq. Es cierto que la discriminación económica y política, la injusticia, el escaso y desigual acceso a los recursos esenciales son causas legítimas en muchos de los conflictos regionales étnicos y nacionalistas, así como en las luchas de comunidades que hemos presenciado en las últimas dos décadas, pero en sí mismos resultan insuficientes para explicar del todo el odio que se refleja en la retórica y los actos de algunos de los principales protagonistas.

La promoción de la democracia, el reparto del poder y el crecimiento económico ayuda sin duda a reducir la posibilidad de conflictos étnicos y religiosos en sociedades multiétnicas y multireligiosas. Estos factores, sin embargo, son insuficientes en sí mismos para evitar el tipo de violencia que está motivado únicamente por convicciones religiosas que justifican matar en nombre de una causa superior. La historia de todas nuestras tradiciones religiosas demuestra que la religión siempre ha mostrado una propensión a la violencia, independientemente de las condiciones sociales y políticas de sus devotos.

### Ambivalencia religiosa

Dado el enfoque reduccionista secular en la comprensión de las causas del conflicto y la ambivalencia, pasada y presente, de las diferentes tradiciones religiosas del mundo hacia el uso de la violencia, no deberíamos sorprendernos de que una de las consecuencias inmediatas del II de septiembre fuera que presenciáramos un acercamiento de comentaristas liberales, líderes religiosos y políticos, ansiosos por exonerar a la religión de cualquier tipo de responsabilidad por lo sucedido. Cuando esto sucedió, me acordé de la respuesta que se produjo ante el primer brote de violencia sectaria en Irlanda del Norte. En 1970, los líderes

de la Iglesia se juntaron para declarar que, fueran cuales fueran las causas, no se podía culpar a la religión. La opinión liberal y académica respaldó este punto de vista, señalando hacia el historial colonial británico en Irlanda como la verdadera explicación para el conflicto entre católicos y protestantes. Hicieron falta varios cientos de víctimas antes de que un partido trabajador interreligioso finalmente reconociera que la identidad religiosa y siglos de sectarismo no contestado eran y siguen siendo conflictos reales en Irlanda del Norte.

El entusiasmo de los líderes religiosos por repudiar y renegar de las atrocidades cometidas por sus correligionarios se vio motivado sin duda por un comprensible miedo a que la violencia relacionada con la religión mostrara una imagen distorsionada de su fe. La cortina de humo frente a los perpetradores, que les etiqueta como criminales políticos o fanáticos equivocados, se ha convertido en un mecanismo común que utilizan los líderes de todas las creencias para proteger lo que consideran la pureza y la integridad de su religión. La negación del problema, tanto si es consciente como inconsciente, es en sí misma parte del problema. Permite a los líderes religiosos eludir el hecho de que todas las principales tradiciones religiosas tienen un violento y sangriento historial que necesita ser reconocido y abordado para evitar que se repita. Los activistas violentos relacionados con alguna identidad religiosa de hoy en día tienen, dentro de sus propias tradiciones religiosas, numerosos ejemplos que les proporcionan la sanción que necesitan para justificar su propio uso de la violencia. Las reacciones que exageran o minimizan el papel de la religión en los conflictos no le hacen justicia a la complejidad de la violencia vinculada con la fe religiosa. La afirmación de que estamos presenciando un rechazo de la modernidad y la globalización en pos de algún tipo de «nihilismo apocalíptico» es una verdad parcial que no consigue abordar el fondo del problema, que se halla en la percepción de su propia religión que tienen los militantes inspirados por la fe y, más en concreto, en cómo entienden el proceso de revelación que se encuentra detrás de sus textos sagrados.

Cualesquiera que sean sus creencias o costumbres religiosas concretas, los activistas violentos de inspiración religiosa de hoy en día comparten la creencia de que sus textos bíblicos o fundacionales fueron dictados palabra por palabra por una autoridad divina y que, como tales, están fuera de toda interpretación. La palabra debe ser obedecida tal y como está escrita. No parece perturbarles el hecho de que siempre son muy selectivos a la hora de elegir los textos y tienden a centrarse en los pasajes que enfatizan su derecho exclusivo a la verdad y su superioridad sobre los demás, al tiempo que ignoran los pasajes que hacen hincapié en la naturaleza universal del amor divino y la compasión.

Una persona llamada Vivekananda, un occidental culto del siglo XIX discípulo del místico hindú Ramakrishna, dijo lo siguiente en Chicago el 11 de septiembre de 1893 en su alocución al Parlamento de Religiones, una asamblea en la que estaban representados varios cuerpos religiosos: «El sectarismo, la intolerancia y su horrible descendencia, el fanatismo, han dominado durante mucho tiempo esta hermosa tierra. Han llenado la tierra de violencia, la han empapado una y otra vez con sangre humana, han destruido la civilización y han condenado

a la desesperación a naciones enteras».<sup>7</sup> Un siglo antes, el filósofo francés Voltaire había llegado a la misma conclusión. Enormemente consciente de las injusticias y las crueldades que se cometían en nombre de la religión llegó a la conclusión en su clase de historia de que «las diferencias entre religiones constituyen la causa individual más importante de conflicto en el mundo».<sup>8</sup>

Una visión de conjunto histórica de las principales tradiciones religiosas del mundo saca a la luz que todas las comunidades religiosas sin excepción, frente a la amenaza de extinción o la oportunidad de expansión, han interpretado sus enseñanzas fundamentales para acomodarse a las circunstancias sancionando el uso de la violencia para proteger y asegurar sus propios intereses sectarios. En la historia y textos fundacionales de todas las tradiciones religiosas se puede encontrar una ambigüedad suficiente como para justificar el matar por la gloria de Dios. Todas las tradiciones tienen también héroes que, mientras planeaban la destrucción de aquellos que percibían como enemigos de Dios, se veían a sí mismos actuando bajo la autoridad divina. La ambivalencia hacia la violencia en la creación de todas las tradiciones religiosas sirve a los extremistas religiosos de hoy en día como fundamento para provocar terror en el nombre de su dios. En este artículo intentaré centrarme en el ejemplo del cristianismo y el islam.

### El dilema cristiano

Es cierto que las escrituras cristianas retratan a Jesús como un mesías que rechaza la espada. «Guarda tu espada —le dijo Jesús—, porque los que a hierro matan, a hierro mueren», le dijo a Pedro cuando intentaba resistirse al grupo que había venido a arrestarle (Mateo 26:52).<sup>9</sup> Tampoco tiene pretensiones por el poder político: «Mi reino no es de este mundo —contestó Jesús—. Si lo fuera, mis propios siervos pelearían para impedir que los judíos me arrestaran [...]», le dijo a Pilatos, el gobernador romano (Juan 18:36).<sup>10</sup> En el sermón de la montaña, Jesús es todavía más explícito a la hora de rechazar la violencia: «Habéis oído que se dijo a los antepasados: “No mates, y todo el que mate quedará sujeto al juicio del tribunal”. Pero yo os digo que todo el que se enoje con su hermano quedará sujeto al juicio del tribunal» (Mateo 5:21-22).<sup>11</sup> La carta a los romanos respalda las enseñanzas no violentas de Jesús, aconsejando en contra de la venganza y articulando el ideal de que el mal debería ser derrotado con el bien (Romanos 12:21).<sup>12</sup> Los textos fundacionales, sin embargo, no están carentes de ambigüedad, la imagen de Jesús volcando las mesas de los cambiantes de dinero mientras los echaba del templo (Mateo 21:12), sus palabras «[...] no vine a traer paz sino

7 Citado por Kana Mitra (1990). *Outsiders-Insiders: Hindu Attitudes Toward Non-Hindus*, en Leonard J. Swidler y Paul Mojzes (ed.). *Attitudes of Religions and Ideologies Toward the Outsider: The Other*. Lewiston (N. Y.): E. Mellen Press, p. 113.

8 Voltaire y Simon Harvey (2000). *Treatise on Tolerance*. Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, p. IX.

9 Véase *La Santa Biblia, Nueva Versión Internacional, NVI (Castilian Version)*, <<http://www.biblegateway.com/versions/Nueva-Version-Internacional-Castilian-Biblia-CST/>> [Consultado el 12 de febrero de 2014].

10 *Ibidem*.

11 *Ídem*.

12 *Ídem*.

espada» (Mateo 10:34)<sup>13</sup> o «[...] y el que nada tenga, que venda su manto y compre una espada» (Lucas 22:36)<sup>14</sup> y las imágenes violentas del Apocalipsis como la de los cuatro ángeles que fueron desatados para «[...] matar a la tercera parte de la humanidad» (Apocalipsis 9:15)<sup>15</sup> han llevado a cuestionar las credenciales no violentas de las Escrituras cristianas.

Algunos han sugerido que era la simpatía de Jesús por la causa de los zelotes lo que sirvió de excusa a los romanos para ejecutarle.<sup>16</sup> Pero a pesar de las aparentes ambigüedades en los textos, parece haber evidencias claras de que al menos durante el primer siglo y medio de su existencia los cristianos adoptaron un enfoque fuertemente pacifista, condenando el uso de la violencia en cualquier circunstancia. Se veía la guerra y el servicio militar como algo completamente incompatible con las creencias cristianas.

Fue el teólogo cristiano del siglo V San Agustín de Hipona quien intentó dar un giro positivo en la moralidad sobre la guerra, viéndola como una necesidad inevitable para detener al mal en un mundo pecador y sancionando por lo tanto la violencia, lo que tuvo una profunda influencia en la conformación de la actitud cristiana hacia el uso de la fuerza en la etapa posterior a Constantino. Sin embargo, no eclipsó totalmente el inflexible mensaje de la no violencia del Evangelio. En el siglo VIII, por ejemplo, el sínodo de Ratisbona expresó de forma inequívoca la condena de los clérigos que participaran en cualquier tipo de acción militar. Parece evidente que la idea de Eusebio de una vocación de dos vías, laica y religiosa, que aplicaba unas expectativas y un código moral de conducta más alto para el clero, había enraizado de forma profunda en el espíritu cristiano. Era un compromiso que permitía a la Iglesia funcionar como una institución en el mundo real al tiempo que mantenía presentes de alguna forma los altos ideales del sermón de la montaña.

Hay evidencias que sugieren que para la segunda mitad del siglo XI el espíritu pacifista de la Iglesia preconstantina se estaba reafirmando. Los canonistas y los cortesanos papales por igual fueron claros en su oposición a sancionar la violencia y el uso de la fuerza por cualquier razón. El cardenal Pedro Damián escribió que «en ninguna circunstancia es lícito alzarse en armas en defensa de la fe de la Iglesia universal, menos aún deberían los hombres lanzarse a la batalla por sus bienes terrenales y transitorios». El cardenal Humberto condenó el uso de la fuerza contra los herejes, afirmando que los cristianos que usaban la espada de este modo se endurecían ellos mismos en los caminos de la violencia.<sup>17</sup> A la luz de esta clara reafirmación de pacifismo, tanto en la práctica como en el pensa-

13 *Ídem.*

14 *Ídem.*

15 *Ídem.*

16 David Little (1991). 'Holy War' Appeals and Western Christianity: A Reconsideration of Bainton's Approach in *Just War and Jihad*, en John Kelsay y James Turner Johnson (ed.). *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. Nueva York: Greenwood Press, nota a pie 7.

17 Herbert Edward John Cowdrey (1976). The Genesis of the Crusades, in the Holy War, en Thomas Patrick Murphy y Ohio, State University Columbus, Center for Medieval y Renaissance Studies. *The Holy War: [Papers]*. Columbus: Ohio State University Press, p. 19.

miento, parece incongruente que el papa Urbano II utilizara la misma ocasión en que promulgaba oficialmente la Tregua de Dios como ley de la Iglesia, para lanzar la Primera Cruzada, una guerra santa dirigida claramente a recuperar los santos lugares de la dominación del infiel. El sermón de Urbano II en el Concilio de Clermont en 1095 marcó un punto de inflexión, una nueva era en la brutalidad sancionada por el papa.

### **Las Cruzadas: un cambio radical hacia la violencia**

El autor intelectual detrás del radical cambio en las enseñanzas oficiales de la Iglesia en cuanto al uso de la violencia era el predecesor de Urbano II, Gregorio VII. Guiado por el deseo de imponer un orden dominado por el cristianismo sobre un mundo fragmentado, Gregorio sancionó la guerra de agresión, siempre que, por supuesto, se hiciera bajo la bandera de san Pedro. Identificó el combate espiritual contra la carne al que animaba san Pablo a todos los cristianos, con la guerra terrenal que se declaraba en nombre de Cristo. Lo que antes se había visto como pecado, incluso cuando habían sido perseguidos por razones nobles, se convirtió en meritorio si los hombres «consagraban sus espadas al servicio de Cristo y de san Pedro».<sup>18</sup> El mismo Gregorio había planeado liderar un ejército cristiano con la aparente intención de liberar a los cristianos de rito bizantino de la amenaza del infiel. Su verdadero motivo era probablemente imponer la supremacía papal sobre el mundo cristiano dividido tras el Cisma de 1054. Aunque no consiguió movilizar el apoyo necesario para realizar su ambición personal, su reformulación del pensamiento tradicional cristiano sobre la guerra, la idea de que la espada podía ser usada para promover la causa de Cristo, se asentó lo suficiente en el imaginario cristiano como para asegurar una fuerte respuesta a la llamada a las armas que hizo Urbano II con el fin de liberar los santos lugares una década después. Ciertamente eran pocos los que conocían de primera mano el mundo musulmán o tenían conciencia de las circunstancias en las que los cristianos de Oriente vivían en la Europa de finales del siglo XI como para justificar una respuesta así. El mundo musulmán, de hecho, era tolerante con otras religiones siempre que aceptaran su papel menor en la sociedad y pagaran sus impuestos.

Indudablemente había otros factores que contribuyeron a la respuesta popular al llamamiento de Urbano II. La sociedad europea de finales del siglo XI estaba experimentando cambios demográficos, con todas las tensiones sociales internas que eso conlleva. El crecimiento de población y la aparición de una clase de caballeros que buscaba movilidad social y una mayor eficacia en la imposición del orden y la ley implicaban que los guerreros y aquellos que querían ascender en la escala social tenían que mirar hacia otro lado en busca de nuevas tierras y vías de escape para su innato sentido de lucha y la práctica de sus habilidades marciales. Estos factores, sin embargo, no hubieran sido suficientes por sí mismos para persuadir a la gente de que soportara los sacrificios que tendrían que aguantar al embarcarse en una cruzada de no haber sido por el sentimiento religioso que Ur-

18 *Ibidem*, p. 20.

bano II identificó y explotó. Cowdrey, en su artículo «The Genesis of the Crusades», identifica este sentimiento como la obsesión de la Europa del siglo XI por el pecado y la penitencia. En una época en que el sistema de penitencia de la Iglesia se encontraba en un estado de desorden y confusión, la gente nunca estaba segura de si su penitencia lograría o no el pleno indulto de sus pecados.<sup>19</sup> Las dos únicas maneras seguras de obtener el perdón hasta entonces eran entrar en un monasterio o partir en un peregrinaje sin armas. La Iglesia ahora ofrecía una tercera posibilidad: los guerreros podían obtener el perdón de sus pecados haciendo lo que hacían mejor, matar o ser matados en nombre de Dios les aseguraría un lugar en el paraíso.

Fueran cuales fueran los motivos con los que les engañaron, al legitimar el uso de la espada en el nombre de Dios, Gregorio VII y Urbano II desataron una energía destructiva que provocó indecibles sufrimientos humanos en los siguientes tres siglos y medio sobre todo el que tuviera la desgracia de ser identificado como extraño o infiel dentro o fuera de los límites de la cristiandad occidental. Menos de un año después del sermón de Urbano II en Clermont, los judíos que vivían en Rhineland se convirtieron en víctimas de esta nueva ola de fanatismo religioso. En los años posteriores, los cristianos de rito bizantino fueron sometidos a las mismas barbaridades que sus vecinos musulmanes y judíos. La descripción de *sir* Steven Runciman del asedio cruzado de Alejandría es comparable a lo sucedido en los otros dos grandes centros religiosos, culturales y comerciales que saquearon los cruzados: Jerusalén y Constantinopla.

No se salvó nadie. Los cristianos y judíos locales sufrieron tanto como los musulmanes, hasta los mercaderes europeos establecidos en la ciudad vieron cómo sus talleres y almacenes eran saqueados sin piedad. Las mezquitas y tumbas fueron asaltadas y se robaron o destruyeron los adornos, las iglesias también fueron saqueadas... Entraron en las casas y los dueños que no entregaron inmediatamente todas sus posesiones fueron asesinados junto a sus familias.<sup>20</sup>

La lista de las barbaridades de los cruzados podría hacer que nos preguntáramos si estos guerreros santos estaban más motivados por el deseo de violencia y saqueo o por cualquier sentimiento de idealismo religioso. Su oportunismo y codicia pueden haber eclipsado en ciertos momentos la intención religiosa de su misión. Sin embargo, un análisis de las canciones y escritos de las Cruzadas muestra la mentalidad religiosa que, al menos inicialmente, les motivó y legitimó su cruel comportamiento. Un caballero anónimo dejó registradas sus propias motivaciones para embarcarse en la Primera Cruzada. Explicaba su decisión de luchar por «una inmensa emoción del corazón que recorría las tierras de los Francos, por la que si una persona deseaba realmente seguir a Dios y portar fielmente la cruz, debía tomar el camino del Santo Sepulcro sin la menor dilación».<sup>21</sup> El cruzado claramente se veía a sí mismo como un peregrino, armado eso sí, que ha

19 *Ídem*, p. 21.

20 Citado por Malcolm Billings (2000). *The Crusades*. Stroud: Tempus en asociación con la British Library, p. 153.

21 *Gesta Francorum*, citado por Herbert Edward John Cowdrey (1976). *The Genesis of the Crusades*, en *Thomas Patrick Murphy y Ohio, State University Columbus, Center for Medieval y Renaissance Studies. The Holy War: [Papers]. Op. Cit.*, p. 11.

pasado por una conversión interna que le ha llevado a «unirse al sagrado ejército de los santos de Dios».

### Los restos del pacifismo del primer cristianismo

No todos los cristianos occidentales abrazaron la idea de la violencia sancionada divinamente. Una notable excepción fue san Francisco de Asís, quien en 1219 consiguió una audiencia con Al-Kamil, el sultán de Egipto. Francisco tenía la esperanza de detener la muerte sin sentido entre cristianos y musulmanes persuadiendo al sultán para que se convirtiera al cristianismo. Aunque no consiguió su objetivo, la presencia y maneras de Francisco tuvieron tanta influencia sobre Al-Kamil, que este último envió un mensajero a proponer una tregua en la que estaba dispuesto a explorar junto a los cruzados cristianos la posibilidad de una paz.<sup>22</sup> Los cruzados accedieron a la tregua, pero declinaron la oferta del sultán de negociar una paz, probablemente porque creían estar embarcados en una misión sagrada que no permitía ese tipo de concesiones. Algo más tarde, en el mismo siglo en que Francisco embarcó en su misión de paz, el franciscano y científico inglés, Roger Bacon, expresó la idea parecida de que las Cruzadas eran «cruelles e inútiles» y que el infiel estaría más abierto a la conversión si los cristianos fueran menos agresivos y depredadores. Un par de siglos después, Erasmo, aunque no rechazaba el principio de la guerra justa, basó sus argumentos a favor del pacifismo en su visión del Nuevo Testamento.

### Islam y violencia

La justificación religiosa para luchar aparece en el Corán y está arraigada en la injusticia histórica que se le hizo a Muhammad y sus seguidores cuando fueron expulsados de sus hogares en la Meca y privados de sus medios de vida por creer en Dios. Por principio, los musulmanes tan solo debían luchar para enmendar una injusticia, para defenderse a sí mismos o para proteger la religión de fuerzas destructivas:

A partir de este momento, a quienes sufren agresiones les está permitida la defensa armada, aunque Dios es poderoso para otorgarles la victoria (sin necesidad de que ellos intervengan). Fueron injustamente expulsados de sus hogares solo porque declaraban: «¡Dios es nuestro Señor!». Y si Dios no hubiera permitido que los justos mantuvieran a raya a los malvados (ni hubiera permitido al hombre defender el derecho contra los transgresores), muchas iglesias, monasterios, sinagogas y mezquitas donde se celebra a menudo el nombre de Dios habrían dejado de existir [...] (Corán 22:39-40).<sup>23</sup>

La recompensa por la lucha constante contra sus vecinos incrédulos era la promesa del paraíso: «[...] A quien luche por la causa de Dios le retribuiremos

22 Adrian House (2000). *Francis of Assisi*. Londres: Chatto y Windus, pp. 208-213.

23 Marciano Villanueva (2006). *El Corán: edición bilingüe comentada*. Barcelona: Didaco.

espléndidamente, tanto si sucumbe como si logra la victoria» (Corán 4:74).<sup>24</sup> Parece, sin embargo, que en el mundo real de las guerras de clanes de Arabia, el ataque era considerado como la mejor forma de defensa, lo que llevó a Muhammad y sus seguidores a tomar la iniciativa militar para asegurar la supervivencia de la *umma*, o comunidad de creyentes.

El concepto de *yihad* siempre se ha considerado más amplio que el de la acción militar. Esto queda bien ilustrado en la tradición musulmana. El mismo Muhammad enfatizó la prioridad que se debía dar al *yihad* en el corazón, la lucha por purificarse a uno mismo y entregarse tan solo a Dios por completo, cuando al volver de la batalla le dijo a sus compañeros: «Hoy hemos vuelto de un *yihad* menor (la guerra) para el *yihad* más importante (el autocontrol y la mejora personal)». <sup>25</sup> Con el paso del tiempo los juristas musulmanes establecieron los diferentes matices en la lucha por entregarse a la voluntad de Dios y que el *yihad* podía llevarse a cabo con el corazón, la lengua, las manos y la espada. El *yihad* del corazón representa la lucha individual y personal con el mal. El *yihad* de la lengua y las manos representa la lucha por promover la justicia y corregir lo que está mal. El *yihad* con la espada representa la lucha contra los enemigos de la fe, aquellos no creyentes que rechazan el mensaje y el gobierno del islam. <sup>26</sup> Es tarea de cada musulmán ofrecer su riqueza y, si es necesario, su vida por esta lucha. Se esperaba de todos los hombres musulmanes que fueran físicamente capaces de luchar, que participaran. El *yihad* con la espada, sin embargo, se veía como una responsabilidad común y que no debía ser realizada como un acto de un creyente solitario. Dependiendo de circunstancias particulares o de la naturaleza de la amenaza que había que repeler, el *yihad* podía aplicarse como una acción ofensiva o defensiva. Se justificaba dentro del *dar al-Islam* ('la casa del islam') cuando se declaraba para castigar el pecado y erradicar las fuerzas de los incrédulos, para defender la fe y proteger la unidad y la paz de la *umma* de la amenaza de apostasía, el disenso, el cisma y la rebelión: «¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Dios ni en el último día, ni prohíben lo que Dios y su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo directamente!» (Corán 9:29).

También se justificaba como una medida defensiva contra la amenaza endémica que suponía el *dar al-Harb* ('la casa de la guerra'), aquellas regiones que están más allá del gobierno del islam.

Aunque comenzó como un medio no violento para lograr la reforma social y religiosa, a medida que la comunidad musulmana se fue convirtiendo en un poder político en la Península Arábiga, el concepto de *yihad* fue evolucionando hacia una sanción del uso de la espada. Los musulmanes, en sus esfuerzos por convertir a sus conciudadanos a la nueva visión espiritual mediante la prédica y la caridad, aceptaron el insulto y el rechazo en los primeros días de la comunidad en la Meca. Fue después de la Hégira, la emigración a Medina, que los musulmanes

24 *Ibidem*.

25 Hassan Hathout (1996). *Reading the Muslim Mind*. Plainfield (Ind.): American Trust Publications, pp. 108-109.

26 *Ibidem*.

obtuvieron permiso para luchar, fundamentalmente con el fin de enmendar la injusticia que se había cometido con ellos.<sup>27</sup> La orden de luchar por la «causa de Allah» fue dada cuando se tuvo la sensación de que la supervivencia de la comunidad estaba amenazada por vecinos hostiles. La sanción de un uso más preventivo de la espada fue justificada cuando los no creyentes deshonraron sus promesas con los musulmanes. Fue en este momento que el yihad se convirtió en una herramienta en la expansión del islam y que la agresividad, honrada de antaño por las tribus árabes que ahora formaban la comunidad musulmana, se centró en el mundo de los no creyentes. La relación entre el *dar al-Islam* y el *dar al-Harb*, el mundo musulmán y el mundo no musulmán, se definió en términos de *yihad*, o estado de guerra, que estaba activo incluso cuando se suspendían las hostilidades.

A medida que la práctica de la guerra, para algunos por lo menos, se iba convirtiendo en un modo de vida, también lo hicieron las reglas que gobernaban la conducta bélica. Los juristas y eruditos discrepaban en las circunstancias y en sobre a quien se aplicaban estas reglas, pero estaban de acuerdo en que su primer objetivo era limitar la violencia y evitar el riesgo de actuar por ira o venganza. Como la guerra era una responsabilidad colectiva, tan solo podía ser declarada por el califa o el imán. No se podía comenzar una guerra, sin embargo, sin invitar antes al enemigo a convertirse al islam e iniciar negociaciones de paz. Estaban prohibidas las ejecuciones sumariales, la tortura de prisioneros, la mutilación de los cuerpos de los muertos, el uso de armas envenenadas, el asesinato o abuso de los no combatientes, la violación o el abuso sexual, la limpieza étnica, la destrucción de cosechas o de instituciones religiosas, médicas o culturales.<sup>28</sup>

Desde su primer momento la unidad del islam se vio amenazada tanto por una serie de revueltas internas como por aquellos que se creían justificados en el uso de la violencia para llevar a cabo la misión que se habían autoimpuesto de limpiar su religión de las malas prácticas de los líderes que habían usurpado el poder. Guiados por la convicción de que «la obligación de obediencia del súbdito desaparece cuando la orden es pecaminosa» y que «una criatura no debe obedecer en contra de su creador»,<sup>29</sup> estos grupos rebeldes, guiados a menudo por líderes carismáticos, entendían que actuaban de forma virtuosa matando a los injustos. El tiranicidio se veía como un deber religioso. A la larga, sin embargo, estos grupos extremistas no tenían organización o apoyo popular para resistirse al poderío militar y a la autoridad del liderazgo establecido. Una notable excepción fueron los hashshashin, cuyas actividades terroristas se prolongaron durante casi dos siglos (1090-1275) y que tan solo dejaron de ser una amenaza para la clase dirigente sunní cuando la invasión mongola proporcionó a Baibars, el sultán mameluco de Egipto, la oportunidad de tomar su red de fortalezas en las montañas de Siria.

27 James Turner Johnson (1997). *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. University Park (Pa.): Pennsylvania State University Press, p. 60.

28 Hilmi M. Zawati (2001). *Is Jihad a Just War?: War, Peace, and Human Rights Under Islamic and Public International Law*. Lewiston (N. Y.): E. Mellen Press, pp. 40-45.

29 Bernard Lewis (1995). *Cultures in Conflict: Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 126-127.

### El efecto de Westfalia y de la Ilustración

El ambiente social y político puede proporcionar, y a menudo lo hace, el detonante para la violencia sectaria, pero coincido en que no son necesariamente las principales causas de la intolerancia y la violencia religiosa en el mundo actual. El Tratado de Westfalia del siglo XVII puede que lograra poner fin a las batallas campales de religión que habían arruinado las relaciones entre los Estados europeos durante la mayor parte del siglo. La afirmación de que eliminó, de una vez por todas, la influencia de la religión en la política internacional ya es más discutible. Se podría argumentar que, al domesticar y nacionalizar las creencias con el lema de que la fe del gobernante era la fe del reino o del Estado, Westfalia de hecho convirtió la religión en un poderoso agente social que fue utilizado para imponer la identidad cultural de los colonizadores a medida que los príncipes y gobiernos europeos extendían sus dominios por los países de África y Asia. Los budistas sinhala en Sri Lanka y el partido nacionalista hindú Bharatiya Janata Party en la India argumentan que las prácticas coloniales británicas que favorecieron a unos grupos a costa de otros, una práctica que tenía como objetivo restringir la hegemonía religiosa que disfrutaban antes de la colonización, sembraron en última instancia las semillas de los actuales conflictos.

El impacto de la Ilustración también puede haber sido exagerado para ajustarlo a las normas culturales y las expectativas sociales, el fenómeno de creer sin sentir la necesidad de pertenecer a una comunidad o practicar una religión concreta hace más difícil para los sociólogos evaluar el verdadero impacto de la religión en la comunidad o la vida tribal. Citando a Alan Aldridge, el autor de *Religion in the Contemporary World, a Sociological Introduction*, «la religiosidad latente sobrevive como un recurso que se moviliza en tiempos de crisis en las vidas de los individuos o en la historia de la sociedad».<sup>30</sup>

### Religión y mediación

Ya que la religión puede ser un factor de conflicto, la pregunta que tenemos que explorar es si la religión puede o no jugar el papel inverso y ayudar a mediar, gestionar y resolver conflictos.

El punto de partida para mí es reconocer que las diferencias teológicas enraizadas en dogmas mantenidos con firmeza son irreconciliables. Tenemos que aprender a coexistir con las grietas. En cierto nivel, el diálogo interconfesional que no consigue reconocer abiertamente estas diferencias fundamentales puede ser tanto parte del problema como de la solución. Tenemos que aprender a coexistir con las grietas y resistir la tentación de cubrirlas. Mi propia experiencia en Lisboa de vivir con una grieta provocada por el terremoto de 1755 me enseñó una lección. Existe el riesgo de mirar hacia atrás e idealizar relaciones pasadas, pero lo cierto es que nunca ha habido un periodo dorado, la gente de diferentes religiones era tolerada mientras que supieran cuál era su lugar dentro del orden

30 Alan Aldridge (2000). *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press, p. 3.

establecido. Entre los cristianos y musulmanes de Oriente Medio existía un contrato social no escrito por el que se permitía a los cristianos practicar su fe y llevar a cabo sus obras de caridad siempre que no hicieran proselitismo.

Para aprender a vivir con nuestras diferencias y no ver al otro como una amenaza o un competidor hace falta un verdadero cambio de mentalidad, un cambio profundo en la comprensión de nosotros mismos y de los que son diferentes: tenemos que aprender a pensar de forma diferente sobre el otro y a promover de forma activa un clima que permita una interacción real y el desarrollo de un verdadero respeto a pesar de nuestras diferencias en las creencias y las prácticas.

Necesitamos superar el sectarismo que pueda estar inculcado dentro de nuestras comunidades religiosas. Recuerdo un encuentro con el doctor Peter Shirlow de la Universidad del Ulster para discutir una investigación que había realizado en 2003 en los barrios divididos por las llamadas *líneas de paz*, barreras físicas erigidas para mantener separadas a las comunidades y que, desde entonces, han aumentado. Su investigación muestra que, desde que empezó el proceso de paz, la distancia entre las dos comunidades se está haciendo más grande, especialmente entre la generación más joven. Descubrió que el prejuicio estaba tan arraigado en ambas partes que el 68% de las personas entre 18 y 25 años decía que nunca había tenido una conversación importante con alguien de la otra comunidad. Sus conclusiones también revelaban que el 72% de todos los grupos de edad se negaba a utilizar los centros de salud situados en las zonas que dominaba la otra religión y que el 62% de los parados rechazaba firmar en su oficina de la seguridad social si se encontraba en lo que se veía como territorio del otro. Me dijo que uno de los principales problemas a los que se enfrentaba Irlanda del Norte es que todo el mundo se ve a sí mismo como una víctima del otro bando y es incapaz de reconocerse a sí mismo como causante de violencia o intimidación. El reto, en su opinión, es ayudar a la gente de ambos bandos a ver que son tanto víctimas como culpables en las actuales divisiones.

El informe del Irish School of Ecumenics, *Moving Beyond Sectarism*, publicado en 2001, describe cómo el sectarismo ha calado en todos los niveles de la sociedad norirlandesa. Subraya la necesidad de interpretar el sectarismo, no solo como un problema personal, sino sistémico. «El sectarismo», escriben, «se ha convertido en un sistema tan eficiente que puede llevar nuestras respuestas racionales y sanas a una situación que ha generado y utilizarlas para profundizar aún más en él».<sup>31</sup> El ejemplo que dan es cómo la gente ha respondido a la violencia a lo largo del tiempo. La tendencia ha sido mudarse de zonas residenciales mixtas a vivir «exclusivamente con los suyos». Los autores reconocen que esto es una respuesta perfectamente comprensible y legítima, pero afirman que ha tenido el desafortunado efecto de reforzar aún más el sectarismo. Lo que valía para el caso de Irlanda del Norte sigue siendo aplicable hoy en día a muchas partes del mundo que se enfrentan al conflicto.

31 Joseph Liechty y Cecelia Clegg (2001). *Moving Beyond Sectarianism: Religion, Conflict, and Reconciliation in Northern Ireland*. Blackrock (Dublin): Columba Press, p. 12.

La gente entiende el enfoque sectario estableciendo líneas entre ellos y los demás y, como siempre pueden encontrar a gente cuyas acciones son peores que las suyas propias, pueden señalarlos como el verdadero problema. La consecuencia de la dinámica del sectarismo sistemático, afirma el informe, es que nadie es nunca responsable, «colgarle el mochuelo a otro».<sup>32</sup> El sectarismo también puede alimentarse de lo que los autores llaman «el mantenimiento de fronteras con motivación religiosa».

La gente reza, educa y se casa casi exclusivamente en sus propias comunidades con la intención no de ser sectarios sino de construir comunidades fuertes. El resultado, sin embargo, de acuerdo con el informe, es el «reforzamiento de la división sectaria».<sup>33</sup>

### La mentalidad sectaria

La mentalidad sectaria no es monopolio de la calle o de unos barrios desfavorecidos: alcanza incluso a los niveles más altos del liderazgo religioso. Hablando sobre la reunión de más de 2.000 líderes religiosos que tuvo lugar en el edificio de las Naciones Unidas de Nueva York, el antiguo rabino principal Jonathan Sacks dijo que le había resultado fácil comprender «por qué la religión se utiliza más a menudo como causa de conflicto que de su conciliación». Criticó a los otros participantes por no lograr superar las «estrechas lealtades de la fe». La paz de la que se hablaba era demasiado a menudo «paz bajo nuestras condiciones». El mensaje general, escribe, era: «Nuestra fe habla de paz, nuestros textos sagrados alaban la paz, por lo tanto, si el mundo compartiera nuestra fe y nuestros textos habría paz en el mundo».<sup>34</sup> Los argumentos de John Stuart Mill de que la diversidad debería nutrirse y no simplemente ser soportada ya que lleva a la verdad y al progreso humano<sup>35</sup> parecen haber sido eclipsados por el clima de particularismo teológico, la creencia de que un grupo tiene posesión exclusiva de la verdad, el conocimiento y la bondad de aplicación universal, que sigue dando forma a las opiniones de muchos de los líderes religiosos de hoy en día.

### Ir más allá de la tolerancia

Hay quien sostiene que la religión puede promover la paz y la coexistencia ya que promueve la tolerancia hacia los demás. La palabra tolerancia define para muchos hoy en día una actitud positiva frente a la diversidad, que hace un llamamiento al respeto y la aceptación de gente a la que uno considera diferente.

La raíz latina de la palabra significa 'soportar' o 'aguantar lo inaceptable', indica que la tolerancia, tal y como fue definida originalmente, tenía connotaciones negativas. Lejos de abrazar la diversidad y el pluralismo, Aquino, entre otros, la contemplaba como el mejor de dos males: la voluntad de permitir o acce-

32 *Ibidem*, p. 13.

33 *Ídem*, p. 14.

34 Jonathan Sacks (2002). *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*. Londres/Nueva York: Continuum, p. 9.

35 John Stuart Mill y Elizabeth Rapaport (1978). *On Liberty*. Indianápolis: Hackett Pub. Co., pp. 9 y 50.

der a la práctica de una religión que se consideraba falsa ya que actuar de otra manera podía implicar un mal mayor. Incluso Locke apoyó la «toleración» tan solo porque consideraba que las «consecuencias de la intolerancia eran un mal mayor que el mal que es tolerado». El concepto original de *tolerancia* se mantiene hoy en día especialmente en los círculos religiosos. La edición de la *New Catholic Encyclopedia* de 2003 distingue entre tolerancia «personal», que es «permitir a los demás mantener y practicar puntos de vista que difieren de los propios», que apoya, y la tolerancia «doctrinal», que es «permitir que el error se extienda sin oposición», que considera que es «reprensible».

El concepto tradicional de *tolerancia*, incluso con sus connotaciones negativas, que permite a comunidades que estarían en guerra coexistir una junto a otra, no debería ser infravalorado. El logro de la «mera coexistencia», como se la llama a veces con desdén, no es un logro despreciable, especialmente en comunidades que se han visto golpeadas por enfrentamientos interétnicos o interreligiosos. La verdadera amenaza para la existencia humana que supone hoy en día la intolerancia, enfatiza la urgente necesidad de que las comunidades religiosas, en concreto, revalúen sus propias actitudes frente a la diversidad y el pluralismo. El filósofo existencialista católico francés Gabriel Marcel creía que lejos de acosar a la gente con actitudes negativas hacia los demás, una genuina experiencia o convicción religiosa exige a la persona que busque de forma activa la defensa de los derechos de aquellos que considera diferentes. Mantenía que la «intensa convicción» que experimenta una persona religiosa y que es parte tan integral de lo que es la persona en sí, debería permitirle empatizar con las convicciones del otro, que son diferentes, pero iguales en intensidad. Esta capacidad de identificarse o empatizar debería permitir a los creyentes superar el estado de aceptación pasiva al que normalmente se denomina *tolerancia*.<sup>36</sup>

### El derecho a ser diferente

Apoyar y defender de forma activa el derecho de los demás a declarar una verdad distinta a la nuestra y actuar en base a ella, siempre que esta no sea en detrimento de los derechos y el bienestar de otros, sería un importante primer paso para llevar a la gente más allá del «ambiente sectario» en el que sus propias convicciones le han formado. Robert Putnam considera que la educación es la clave para contrarrestar la deriva hacia la intolerancia que ve en las comunidades estadounidenses que tienen mayor influencia religiosa en su origen. Estoy de acuerdo en que la educación podría ayudar a disipar los mitos que permiten que se vea a los demás como marginados o «demonios», pero es igualmente cierto que el adoctrinamiento en forma de dogmatismo religioso basado en reivindicaciones absolutas puede reforzar el separatismo y la intolerancia ante lo que se considera falso. El respeto por los otros y sus opiniones y creencias es el marco para realizar un diálogo que permita un intercambio honesto de las ideas en conflicto. En este tipo de intercambios se debería poner

36 Gabriel Marcel (1964). *Creative Fidelity*. Nueva York: The Noonday Press, pp. 210-221.

entre los primeros puntos de la agenda la disposición a poner en duda reivindicaciones de la verdad que autorizan a tener un sentimiento de exclusividad o superioridad sobre los demás.

En un lugar igualmente importante de la agenda debería estar la disposición a considerar la reordenación de esa jerarquía o canon de creencias que determina la fe y la práctica de cada tradición. La afirmación de que la vida humana es una experiencia sagrada o un regalo debería ser más importante que el nombre que le damos a Dios o cómo definimos nuestra visión de lo divino. Por primera vez en nuestra historia, los seres humanos tenemos en nuestra mano acabar con la vida en la Tierra y en ese proceso provocar una grotesca desfiguración de la faz del planeta.

Este impresionante hecho deposita una responsabilidad especial sobre aquellas tradiciones religiosas que ven toda la creación como un regalo sagrado que necesita ser cuidado y que creen que los humanos serán juzgados por su gestión de la Tierra. El momento actual es sin duda un momento clave en la historia de la humanidad que exige una respuesta excepcional e imaginativa por parte de las religiones del mundo. Que las religiones del mundo sean o no capaces de responder al reto dependerá de la calidad de los líderes religiosos de las diferentes tradiciones. El enfoque de arriba a abajo no es suficiente, los líderes religiosos deben tener profundidad de conocimiento y madurez espiritual para implicar a sus propias comunidades religiosas en todos los niveles, con el fin de enfrentarse al reto de la mentalidad sectaria que ve al otro como menos digno de respeto y, por lo tanto, dispensable.

---

## BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Oliver McTernan es director y cofundador de Forward Thinking, una organización con base en el Reino Unido que promueve un mejor entendimiento entre culturas y se centra en la mediación en la región de Oriente Medio y norte de África. Su libro *Violence in God's Name: The Role of Religion in an Age of Conflict* aborda la necesidad de tomar en serio el factor religioso en los esfuerzos internacionales por resolver los conflictos de identidad avivados por la religión.

## RESUMEN

La religión puede ser una causa de conflicto, pero del mismo modo también puede ser una importante herramienta para prevenir, gestionar y resolver conflictos. Puede ser una poderosa fuerza de integración o provocar la segregación y marginalización del otro, independientemente de las diferencias teológicas o étnicas que existan a nivel global, regional o local. La religión imbuje toda la vida del creyente y, tanto consciente como inconscientemente, ayuda a modelar su respuesta humana a los retos morales, sociales y políticos que enfrenta cada día. El reto al que se enfrentan los líderes religiosos hoy en día es superar la ambivalencia del pasado y del presente sobre el uso de la violencia, que prevalece en todas las grandes tradi-

ciones religiosas y ayudar a sus seguidores a reconocer la necesidad de vivir junto a otros y de organizarse con otros sin tener en cuenta sus diferencias teológicas.

#### PALABRAS CLAVE

Religión, conflicto, prevención, ambivalencia, liderazgo.

#### ABSTRACT

Religion can be a cause of conflict but equally it can be an important tool for the prevention, management and resolution of conflict. It can be a powerful force for integration or a cause of segregation and marginalisation of others. This is true regardless of the theological or ethnic differences that exist at the global, regional or local levels. Faith imbues the whole life of a believer and, either consciously or unconsciously, helps shape their human response to the moral, social and political challenges they encounter each day. The challenge facing religious leadership today is to overcome the past and present ambivalence towards the use violence, prevalent in all the major religious traditions, and to help their adherents to recognise the need to live along side and to engage the other regardless of their theological differences.

#### KEYWORDS

Religion, conflict, prevention, ambivalence, leadership.

#### الملخص

يمكن للدين أن يتحول إلى سبب للنزاع، لكن في الوقت نفسه يمكنه أن يكون وسيلة في غاية الأهمية لتجنب النزاعات و تديرها و حلها؛ و يمكنه أن يكون بمثابة قوة هائلة للإدماج أو للتفرقة و تهميش الآخر، و ذلك بغض النظر عن الإختلافات اللاهوتية و الإثنية القائمة على المستوى العالمي و الجهوي و المحلي. و يؤثر الدين في كل حياة المؤمن، و يساعده، بوعي و بدونه، في صياغته لجواب إنساني على التحديات الأخلاقية و الإجتماعية و السياسية التي تواجهه كل يوم. هذا و يواجه رجال الدين اليوم تحدي تجاوز التعارض بين الماضي و الحاضر حول إستخدام العنف، الذي يسود في كل التقاليد الكبرى للأديان، و مساعدة أتباعها للإعتراف بضرورة العيش المشترك و الإنتظام مع الآخرين من دون أخذ في الإعتبار لإختلافاتهم الدينية.

#### الكلمات المفتاحية

الدين، النزاع، الوقاية، التعارض، الزعامة.

