LE RELIGIONI NELLA SOCIETÀ GLOBALE E PLURALE

Il ritorno pubblico, il cambiamento dello scenario storico e le motivazioni del *religious peacebuilding*

The world keeps showing a rich variety of religious traditions, movements and communities: this situation would have amazed many of the observers which – all the way back since the modern turning point and particularly in the West – saw religion as an element condemned to gradually disappearing from the social agenda and from the public debate. The article here presented, enriched by a trans-disciplinary analytical method, aims to offer a first introductive study of the role that religions are assuming in our time. The goal is evaluating some crucial points that mark the impact of religions into the Society today.

di
PAOLO FRIZZI

Il mondo continua a manifestare un vivace intreccio di tradizioni, movimenti e comunità religiose che avrebbe meravigliato quegli osservatori che, sin dalla svolta della modernità e soprattutto in Occidente, hanno visto nella religione un elemento destinato progressivamente a scomparire dall'interesse pubblico. Numerosi osservatori ormai lo ripetono da tempo: le religioni non smettono di interrogare le società civili, oggi più che mai preoccupate di decifrare il ruolo che queste assumono nel processo storico che disegna i contorni e le sembianze della contemporaneità[1].

Il tentativo di questo breve contributo è di tracciare un primo schizzo introduttivo per leggere organicamente tale ruolo, tenendo fede a un'ampia veduta transdisciplinare, mettendo in luce alcuni nodi processuali che emergono dagli studi sul religioso e sulle religioni oggi. Si prenderanno in considerazione tre punti: il primo, partendo dal bilancio delle riflessioni sul risveglio d'interesse pubblico per le religioni, getta uno sguardo d'insieme su alcuni dei tratti inediti che ne caratterizzano il fenomeno. Il secondo presenta l'intreccio storico tra le caratteristiche della società globale e plurale, il continuo modificarsi della geografia e delle caratteristiche dei fenomeni religiosi e le necessità di relazione che sono emerse tra istituzioni, comunità e sistemi di pensiero e di prassi, in risposta alle complessità che il recente passato ha iniziato a manifestare. Il terzo punto muove dalle nuove necessità relazionali evidenziate – tra religioni e società civile, tra religioni e *governance* locale e globale, tra religioni e religioni –, e le pone su un terreno critico e necessario quale è il coinvolgimento delle religioni nei processi di «*Conflict Resolution and Peacebuilding*», in quanto luogo di applicazione fattuale del ruolo attivo assunto dalle religioni su scala globale.

1. Sul ritorno delle religioni: un bilancio

In Occidente, la riflessione sul riaffiorare pubblico del dibattito sulla religione ha ormai diversi decenni di storia, una realtà già matura almeno dall'inizio degli anni Novanta del secolo scorso.

Nel 1991 Gilles Kepel si permette una formula provocatoria, «le revanche de Dieu», titolo di un suo saggio di notevole successo[2], dove il termine *revanche* è usato volutamente in contrasto con la secolarizzazione, intesa come processo di lungo periodo ancora in atto, ipoteticamente irreversibile, che vorrebbe la religione come un fatto naturalmente destinato a scomparire dalla piazza pubblica, d'interesse solo privato. La tesi di Kepel mette apertamente in discussione la secolarizzazione e trova ampi riscontri nei lavori di Alan Aldridge, che va addirittura oltre notando che è entrata in crisi la convinzione che il fenomeno religioso sia da considerare il relitto di un passato di superstizione, in via d'estinzione, ormai

1) M. Juergensmeyer, *Introduction: Religious Ambivalence to Global Society*, in Id., *Religion in Global Society*, Oxford University Press, New York 2005, pp. 3-9.
2) G. Kepel, *Le revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, La Seuil, Paris 1991.

incapace di affiorare nel dibattito civile: quell'assunto non trova più riscontro nel mondo in cui viviamo[3].

Le teorie che dubitano della «sacralità» del processo di secolarizzazione si moltiplicano[4]. Si può prendere ad esempio la parabola di Peter Berger per evidenziare il cambio di paradigma che ha interessato gli studi sulla secolarizzazione nel corso del Novecento. Da attento osservatore della società globale, Berger inizialmente non può non abbracciare le teorie consolidate sul progressivo e irreversibile affievolirsi del religioso[5]. E in maniera simile la sua posizione non può non cambiare quando i suoi stessi studi mostrano evidenze di un processo in atto per certi versi inedito: Berger inizia a parlare di «*Desecularization*» e di «*Resurgent Religions*» osservando non solo un risveglio di interesse generale per la religione e le religioni da parte della *global governance*, ma anche l'affiorare della necessità politica e sociale di riportare le religioni nelle discussioni che contano[6]. Una delle definizioni più efficaci viene da Jürgen Habermas, che riprende le definizioni di Berger e parla di «*resurgence of religion*», un termine forte che afferma non solo un processo già accaduto ma anche un cambio di realtà particolarmente decisivo, impossibile da trascurare, come richiama la parola *resurgence*. Habermas si chiede se non sia il caso di ridefinire le società secolari «post-secolari»: la religione pubblica stava scomparendo ma a un certo punto del Novecento è tornata a nuova vita, ritornando a influenzare i connotati stessi delle società[7].

Un semplice aneddoto editoriale può evidenziare un ulteriore cambio di scenario: nel 1994 è pubblicato negli Stati Uniti un saggio di Jose Casanova, intitolato «*Public Religions in the Modern World*», anche questo di notevole diffusione. Il titolo è neutrale ma tradisce un contenuto provocatorio, in cui Casanova afferma con decisione il ritorno pubblico delle religioni, osservando come l'epoca contem-

3) A. Aldridge, *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Polity, Cambridge 2000.

4) J. Hadden, *Towards desacralizing secularization theory*, in «Social Force» 65 (1987), pp. 587-611.

5) P.L. Berger, *The Heretical Imperative: contemporary possibilities of religious affirmation*, Anchor Press, Garden City (NY) 1979.

6) Id., *The Desecularization of the World. Resurgent Religions and World Politics*, Ethic and Public Policy Center, Washington D.C. 1999, pp. 1-18.

7) Habermas usa il termine in alcune *lecture* tenute in vari paesi europei e nord americani a partire dal 2005. Questo spiega il perché dell'utilizzo del termine inglese. J. Habermas, *The Resurgence of Religion. A Challenge for a Secular Self-understanding of Modernity?*, Lecture at Società Italiana di Filosofia Politica, Rome, Semptember 13th 2007; tr. it. *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*, in A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma 2009, pp. 24-41. La tesi del filosofo è presente anche in J. Habermas – J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, Ignatius Press, San Francisco 2005. Vale la pena riportarne almeno il breve stralcio da cui è tratta la citazione: «I'm trying to answer the question of why we can term secularized societies yet "post-secular". In these societies, religion maintains lays claim to a public influence and relevance significance, while the secularistic certainty that religion will disappear worldwide in the course of accelerated modernization is losing ground […], we have the impression of a worldwide "resurgence of religion"».

poranea sia ormai «*beyond the Secularization*»[8]. Sei anni dopo l'edizione americana, nel 2000, il Mulino pubblica l'edizione italiana del saggio con un titolo per certi versi stravolto rispetto all'originale: «Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica»[9]. Il cambio di tono tra le due edizioni risponde non solo a precise esigenze editoriali ma riflette anche il cambio di percezione delle proporzioni di un fenomeno che in Occidente ha ormai raggiunto dimensioni ragguardevoli. È il 2000, a pochi mesi dal crollo in mondovisione delle *Twin Towers* di New York, l'evento che sbatte definitamente in prima pagina l'interesse per il ritorno delle religioni e che sembra dar ragione alle teorie più provocatorie di Samuel Huntington[10].

Anche limitandosi a una panoramica così didascalica ci si può rendere conto di quante voci autorevoli e consolidate abbiano ritenuto assodato, se non addirittura irreversibile, il ritorno della questione religiosa nell'interesse pubblico a livello locale e globale. Le difficoltà subentrano quando si prova a penetrare e decifrare il tipo di religione e di religiosità che riaffiora nella società contemporanea, che chiede di tenere conto di processi intrecciati quali: l'affermazione identitaria, la coscienza pluralista, la necessità di porre la questione in chiave interreligiosa, l'affermazione della libertà e delle diversità religiose come elementi caratterizzanti della società[11]. Le difficoltà si presentano soprattutto nel momento in cui si rivela necessaria una sintesi su scala inter e transdisciplinare, quando si moltiplica l'emergere di elementi inediti e sfuggenti sulla religione e sulla religiosità contemporanee.

8) J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

9) Id., *Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000.

10) S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in «Foreign Affairs», vol. 72, 3 (1993), pp. 22-49; Id., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; Id. (ed.), *The Clash of Civilizations?: The Debate*, Foreign Affairs, New York 1996.

11) Le difficoltà sono messe in luce da parte di molti osservatori dai vari ambiti di studi: dall'ambito teologico a quello storico, da quello filosofico a quello sociale. Qui di seguito si indica una prima bibliografia introduttiva: G. D'Costa (ed.), *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Blackwell Publishers, London 1986, tr. it., *La teologia pluralista delle religioni. Un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella Editrice, Assisi 1994; J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, New York 1997, tr. it. *Verso una teologia del pluralismo religioso,* Queriniana, Brescia 1997; J. Hick – P.F. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1987; tr. it. *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994; T. Senor (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, Cornell University Press, Ithaca 1995; J. Habermas – J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, cit.; C. Taylor, *Varieties of religion today: William James revisited*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2002, tr. it. *La modernità della Religione*, Meltemi, Roma 2004; D. Silver, "Religious Experience and the Facts of Pluralism", *International Journal for the Philosophy of Religion 49* (2001), pp. 1–17.

2. Il cambiamento di scenario tra globalità e pluralità

2.1. *Il panorama religioso nell'epoca post-secolare*

Affrontare il fenomeno religioso oggi significa penetrare le diverse prospettive che caratterizzano la società, cercando innanzitutto di intendere le profonde conseguenze che apre l'assumere a modello il rapporto tra le categorie *globalità* e *pluralità*. Come ha messo in luce Ronald Robertson, la dialettica tra i due termini può essere considerata la discontinuità principale che caratterizza la nostra epoca rispetto al passato. In altre parole, se c'è un elemento tra tutti che definisce la nostra epoca questo risiede nel complesso legame tra ciò che definisce il mondo globale e ciò che definisce il mondo plurale[12]. Come ricorda Robertson, un osservatore incapace di attrezzarsi di quegli strumenti capaci di decodificare la pluralità delle culture nel contesto globale, risulta male equipaggiato nel momento in cui voglia affrontare l'analisi e l'interpretazione del mondo di oggi[13].

Se però si prende a modello la globalità e la pluralità come luogo dialettico entro cui mettere in gioco le riflessioni sul religioso, va subito rilevata una prima conseguenza: ciò che ritorna nella piazza pubblica non è la religiosità "tradizionale", quella pre-moderna o pre-secolarizzata, ma qualcosa di diverso. Come osserva Giovanni Filoramo, una religione multiforme e problematica non solo da decifrare, ma anche da definire[14]. Le credenze e le pratiche religiose sono state percorse da mutamenti così rilevanti e decisivi che la loro comprensione non può non venire se non attraverso la messa in luce dei cambiamenti stessi, che insieme accompagnano e alimentano il riaffiorare religioso[15]. Come già notato da Rudolph Bultmann in pieno Novecento, il mutamento della credenza e della pratica è profondamente intrecciato con le nuove caratteristiche della società:

> «Non è possibile utilizzare la luce elettrica e la radio, o ricorrere in caso di malattia ai mezzi medici e clinici moderni e allo stesso tempo credere nel mondo degli spiriti e dei miracoli»[16].

12) R. Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage, London 1992; R. Robertson, *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, in G. Ritzer – Z. Atalay (edited by), *Readings in globalization. Key concepts and major debates*, Wiley-Blackwell, West Sussex (UK) – Malden (MA) 2010, pp. 334-343.

13) R. Robertson, *Global millenialism: postmortem on secularization*, in P. Beyer – L. Beaman (edited by), *Religion, Globalization, Culture*, Koninklijke Brill NV, Leiden 2007, pp. 9-34.

14) G. Filoramo, *Che cos'è la religione,* Einaudi, Torino 2002.

15) R. Stark – W.S. Bainbridge, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley (CA) 1985; Id., *A Theory of Religion*, Peter Lang, New York 1987.

16) R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in H.W. Bartsch, *Kerygma und Mythos*, Aufl. Reich, Hamburg 1960; tr. it. Id., *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitologizzazione*, Queriniana, Brescia 1970.

È l'impraticabilità del ripristino di una visione incantata del mondo, dopo che per secoli i modi di pensare umani sono stati modellati dal pensiero scientifico, che ha costretto le stesse comunità religiose, soprattutto quando integrate nelle società più avanzate, a ripensarsi e a riposizionarsi. Paul Ricoeur prima e Michel de Certeau poi hanno magistralmente fotografato la situazione quando hanno parlato di erosione del «croyable disponible»: se le società pre-moderne erano molto ospitali nei confronti del credere, oggi ciò che è credibile si è notevolmente circoscritto, modificando l'accesso al sovrannaturale e l'opzione di Dio[17].

Le dinamiche religiose – identità, appartenenza, credenza e culto – pur non scomparendo sono comunque messe di fronte all'opzione di modificarsi. Charles Taylor ha provato a ridisegnare le coordinate dell'età (post) secolare muovendo la sua riflessione su tali considerazioni: le condizioni dell'uomo secolare rimodellano non solo le condizioni della credenza in Dio, ma anche quelle della non credenza. Se nuovi strumenti garantiscono altrettanti spazi per la negazione di Dio, allo stesso tempo rimangono e sorgono nuovi spazi per il mistero. L'età post-moderna è anche l'età nella quale il metodo scientifico è messo maggiormente in discussione e in cui la religione trova un nuovo ruolo, se non centrale, perlomeno *complementare*[18].

E tutto ciò influenza anche drammaticamente le organizzazioni tradizionali più ancora delle nuove forme di credenza: da un lato le migrazioni in rapido aumento cambiano la geografia religiosa non solo in singoli Stati ma in interi continenti; dall'altro il ritorno pubblico del religioso non si traduce in un automatico prosperare delle organizzazioni religiose[19]. È interessante notare quanto accade negli Stati Uniti, dove recenti rilevazioni su scala nazionale non solo confermano un dato atteso, e cioè che le migrazioni dall'America centrale e dall'Asia stanno rimescolando le tradizionali percentuali dell'appartenenza religiosa statunitense, ma fanno emergere anche un dato inaspettato. A una decisiva regressione del numero di coloro che si professano atei, non corrisponde un aumento dei praticanti

17) P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986; tr. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione*, Jaca Book 1989.

18) C. Taylor, *Varieties of religion today: William James revisited*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2002, tr. it., *La modernità della Religione*, Meltemi, Roma 2004. Vale la pena approfondire il tema del legame tra il ritorno della superstizione, la crisi di fiducia nei confronti del metodo scientifico e la negazione dell'autorità in ogni sua forma. La superstizione rimane un pericolo costante della nostra epoca, e in modo inedito le conquiste della scienza sono costantemente negate e rifiutate da frange dell'opinione pubblica che promuovono teorie sui complotti dell'autorità. Quest'ultima è vista come una sorta di *Big Brother* che nasconde all'uomo la verità. Ciò che è vero non è quello che mi è detto da persone autorevoli o che trovo attestato in fonti attendibili (che non di rado fatico a comprendere), ma quello che *io penso* e che *io scopro*, secondo *la mia esperienza* e *la mia coscienza*, uniche autorità da me riconosciute, unico metro di discrimine tra il vero e il falso. La riduzione egocentrica del credere tocca non solo le questioni sulla verità di Dio, ma anche sulla verità della scienza: la crisi di fiducia tocca Dio e l'uomo, la società e la politica, la famiglia e l'istruzione. L'autorità in ogni sua forma.

19) B.A. Kosmin – A. Keysar, *Religion in a Free Market. Religious and Non-Religious Americans*, Paramount Market, Ithaca (NY) 2006; D.B. Bass, *Christianity After Religion: The End of Church and the Birth of a New Spiritual Awakening*, HarperCollins, New York 2012.

delle confessioni tradizionali ma una crescita dei cosiddetti *nones*, coloro che si dichiarano credenti ma che non sono osservanti di alcuna confessione[20]. È quanto accade, con profonde differenze regionali, anche in Europa. È sempre presente, se non addirittura in crescita, la necessità in ampie frange della popolazione di ricorrere a terminologie, riti e categorie di tipo religioso, ma questo non si traduce in un aumento di chi partecipa ai riti e alle liturgie. Il rapporto tra tradizione religiosa e fede dell'individuo, tra regressione della pratica comunitaria ed esplosione della necessità personale di senso, di sacro e di religioso, è un elemento cardine della società contemporanea: se non basta contare quante persone frequentano i luoghi di culto per registrare in maniera affidabile la pratica religiosa, ci si chiede quali altri strumenti si possano mettere in campo[21].

2.2. *La duplice conseguenza del pluralismo: la difesa identitaria e la spinta relazionale*

Tornando alla riflessione di Robertson sulla società globale è importante mettere in luce una duplice tensione, apparentemente discordante, che la contraddistingue: da un lato è forte in diversi attori la tendenza a rivolgersi al globo come al luogo naturale di espressione delle qualità dell'uomo (umanesimo), attivando aneliti e spinte universali e unitarie; dall'altro rimane presente e pressante la tensione contraria, anche violenta, che promuove l'auto-affermazione locale e rifiuta le relazioni "inter" e "sovra", che siano tra culture, classi sociali, nazioni o economie. Il rapporto tra questa duplice tensione, verso la famiglia globale (interdipendenza) e verso l'affermazione della famiglia identitaria d'appartenenza (indipendenza), è il luogo processuale entro cui si gioca l'equilibrio globale[22].

Non stupisce quindi che anche le religioni siano attraversate da tale dialettica, come d'altronde sovente lo sono state nella storia: tra la lacerazione dei modelli tradizionali e il permanere di riti e credenze, tra la necessità di custodire una identità forte e ordinata e la spinta a relazionarsi con la liquidità propria del mondo *ad extra*[23]. Facendo un passo oltre e prendendo a prestito la riflessione di Carlo Tullio Altan, la dialettica riproposta oggi ha come posta in gioco la relazione positiva tra la società civile e le diverse comunità religiose, a livello istituzionale e di base, e tra le religioni stesse a livello pratico se non di pensiero. Se prendiamo sul serio il momento storico in cui viviamo emergono una quantità spropositata di sollecitazioni e di appelli alle religioni, affinché assumano una responsabilità e un

20) R.D. Putnam – D.E. Campbell, *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*, Simon & Schuster, New York 2010, pp. 123-127; B.A. Kosmin – A. Keysar, *Religion in a Free Market*, cit., pp. 61-62.

21) D.B. Bass, *Christianity After Religion*, cit.

22) G. Ritzer – Z. Atalay (edited by), *Readings in globalization. Key concepts and major debates*, cit.

23) A. N. Terrin, *La natura del rito. Tradizione e rinnovamento*, EMP, Padova 2010. Basti pensare a quanto vive oggi una comunità universale e globale come quella cattolica: preoccupata a riflettere sulla propria identità di fede (in tutte le sue dimensioni, da quella teologica a quella pastorale, da quella morale a quella liturgica) in un presente storico in cui il pluralismo e la diversità sono categorie affermate e non trascurabili, soprattutto in specifici contesti geografici e culturali, sempre più vasti.

ruolo di primo piano. In un contesto così delineato la convergenza e l'approssimarsi, il dialogo e la collaborazione, la relazione e la diplomazia risultano categorie richieste al pensiero, alla prassi e al sentire religiosi. In gioco vi è la sopravvivenza del corpo sociale soprattutto nella sua dimensione locale: come abbiamo detto, messo particolarmente in tensione da un lato dalle aspirazioni sovranazionali e universali, dall'altro dalle rivendicazioni identitarie e particolari[24]. È alto il rischio del conflitto – che sia tra culture, società, famiglie, comunità o singoli –, o meglio, riformulando secondo le categorie delle più avanzate ricerche sullo stato di conflitto umano: è alto il rischio che la condizione conflittuale connaturale all'identità umana sia risolta esclusivamente assecondandone la deriva distruttiva[25]. Prendere sul serio la storia significa anche lasciare che questa favorisca, prima ancora che imponga, l'emergere di riflessioni e di sforzi volti a scandagliare prospettive di coesistenza positiva, pacifica e costruttiva tra le religioni.

L'indagine delle relazioni *inter* e *trans* risulta l'ambito speculativo specifico dove si giocano fattivamente le soluzioni a tali rischi. E se c'è una modalità relazionale che riassume qualitativamente il tipo di rapporto che si instaura tra le religioni nel corso del Novecento, e che queste declinano anche nel rapporto col mondo, è certamente la modalità dialogica. Il dialogo si è imposto come quella categoria positiva che riassume il principio, il metodo e i risultati del relazionarsi tra le religioni: che se non trova ancora una corrispondenza di senso del tutto convincente nelle riflessioni teologiche più avanzate – mi riferisco soprattutto alle difficoltà di statuto e di metodo che caratterizzano la riflessione teologica cristiana sulle religioni –, almeno trova terreno di forte sviluppo nei campi dialettici: dall'etica alla società, dalla diplomazia alla politica[26]. Quindi la ricerca di fondamenti, sviluppi e prospettive capaci di leggere organicamente le religioni nel mondo contemporaneo non vuole certo adempiere acriticamente a un'opzione etico-particolare ma piuttosto rispondere con serietà a un'urgenza eminentemente *epocale*: è la storia che ha dettato e che detta alle religioni l'urgenza della relazione, abbattendo i blocchi geografici, imponendo riflessioni culturali su scala globale ed esponendo le singole tradizioni ai gangli del pluralismo[27].

L'urgenza è presto spiegata soprattutto nel momento in cui si prendono in considerazione i motivi del coinvolgimento delle religioni nei processi di «*Conflict Resolution and Peacebuilding*»: senza dubbio uno degli ambiti più delicati, su scala globale, che interessa il ritorno delle religioni nell'interesse pubblico in chiave interreligiosa. Se il Novecento non ha visto la scomparsa dei conflitti violenti originati, alimentati o giustificati da questioni religiose, d'altra parte ha accompagnato l'emergere di un elaborato complesso di iniziative interreligiose volte a prevenire i focolai di guerra e a promuovere le religioni come attori nella costruzione della

24) C. Tullio-Altan, *Le grandi religioni a confronto. L'età della globalizzazione*, Feltrinelli, Milano 2002.
25) U. Morelli, *Conflitto: identità, interessi, culture*, Meltemi, Roma 2006.
26) Basti tra gli altri M. Crociata (ed.), *Teologia delle religioni. La questione sul metodo*, Città Nuova, Roma 2006.
27) L.R. Kurtz, *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Pine Forge Press, Thousand Oaks (CA) 1995, tr. it. *Le religioni nell'era della globalizzazione*, il Mulino, Bologna 2000.

pace. È interessante notare che su questo livello le relazioni interreligiose intercettano non solo l'urgenza globale di cui si è detto, ma anche la stessa natura del principio dialogico, che fonda il proprio senso – *de facto* e non *de jure*, l'unico ad oggi tollerato se non dai più scettici almeno da non contrari – proprio sul presupposto che le religioni abbiano un ruolo da giocare nella costruzione della pace e siano strumenti positivi nella prevenzione e nella risoluzione dei conflitti[28].

3. Religioni e *Peacebuilding*

3.1. *I motivi del coinvolgimento delle religioni nei processi di pace*

La frequenza con cui la società civile spinge i leader religiosi a farsi protagonisti, referenti e sponsor per iniziative di pace, trovando in numerosi casi riscontri e contributi positivi, è un elemento inedito della nostra epoca[29]. Jeff Haynes parla di un «*international momentum*» nel quale è quotidiano l'appello alle religioni al fine di immaginare modalità efficaci e produttive per definire la loro presenza pubblica[30], mentre si moltiplicano i lavori di chi esplora soluzioni teoriche e casistiche volte a interpretare e a dotare di senso le relazioni tra religioni e *goverance* a livello soprattutto trans e sovranazionale[31]. Due sono le questioni che emergono dal dibattito: se si possa realmente «prendere sul serio» il pluralismo religioso quale mezzo positivo di trasformazione della società internazionale[32]; e se in questa direzione si possano teorizzare approcci analitici che chiariscano un dubbio originario tutto politico, se la religione possa effettivamente fare la differenza per la risoluzione dei conflitti e per la tutela della pace[33]. La questione è puntuale, soprattutto alla luce dei fatti di cronaca che costantemente richiamano l'attenzione sulle fratture che intercorrono tra le diverse società religiose usate come focolai di guerra in molte zone calde del globo.

Da questo punto di vista torna utile il lavoro di Monica Toft quando mette in luce il cambiamento nella tipologia di conflitti evidenziato a partire dal secondo

28) È questo il principio maggiormente condiviso dall'intera architettura dialogica orientata alla pace e al dialogo che il Magistero della Chiesa Cattolica ha dispiegato a partire dalla seconda metà del secolo scorso. Si vedano a titolo esemplificativo i primi documenti che attestano il cambio di stagione: due Lettere Encicliche, *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII e *Ecclesiam Suam* di Paolo VI, e due Dichiarazioni del Concilio Vaticano II, *Dignitatis Humanae* e *Nostra Aetate*.

29) Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict, P*reventing Deadly Conflict: Final Report*, Carnagie Commission on Preventing Deadly Conflict, Washington D.C. 2007.

30) J. Haynes, *Religion, Politics and International Relations. Selected essays*, Routledge, New York 2011.

31) F. Petito – P. Hatzopoulos (Edited by), *Religion in international relations. The return from exile*, Palgrave Macmillan, New York 2003, pp. 21-54.

32) S. Thomas, *Taking religious and cultural pluralism seriously: The global resurgence of religion and the transformation of international society*, in F. Petito – P. Hatzopoulos (Edited by), *Religion in international relations*, cit., pp. 21-54.

33) A. Hasenclever – V. Rittberger, *Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict*, in F. Petito – P. Hatzopoulos (Edited by), *Religion in international relations*, cit., pp. 107-146.

dopoguerra. È aumentata la frequenza dei conflitti di tipo *civile* o *intra-nazionale*, a discapito dei più tradizionali conflitti *tra Stati* o *inter-nazionali*. Di conseguenza sono proprio i conflitti di carattere etnico-culturale-religioso a mostrare una crescita rilevante[34]. Si tratta quindi di capire se le religioni siano discriminanti o solo pretesti, intralci o risorse, indagandone ruolo e iniziative nei processi di pacificazione[35].

Scott Appleby è stato tra i primi a penetrare un passaggio forse dato troppo per scontato, e cioè che se da un lato la religione è in vari casi direttamente coinvolta in processi che giustificano e alimentano risoluzioni distruttive di conflitti in atto, dall'altro ciò che può apparire come un conflitto religioso in realtà non gravita intorno a dispute dottrinali ma piuttosto a problematiche di auto-definizione identitaria. La differenza religiosa è utilizzata come pretesto per fomentare il conflitto, strumentale alla buona riuscita di un proposito bellico: anche in caso di conflitti scaturiti da motivazioni esclusivamente politico-economiche, il tentativo di portare a buon fine la rivolta contro lo status quo si esprime in termini religiosi proprio per strizzare l'occhio alla sensibilità subconscia e atavica della popolazione. Certo è che la politicizzazione della religione per fini di pura propaganda non toglie responsabilità all'educazione religiosa, in quanto i testi sacri e alcuni elementi dottrinali, non sempre chiari e diretti, non favoriscono una presa di posizione netta in merito alla dialettica guerra/pace e violenza/non violenza[36].

Ci ha pensato John Paul Lederach a mostrare una costante che caratterizza i conflitti contemporanei e che pone le religioni in una posizione privilegiata nei processi di pace. Scrive Lederach che una singola comunità religiosa è sovente disseminata su più fronti di guerra, infrangendo l'idea stessa di due fedi che si contrappongono. Anzi, è proprio il campo bellico, sbriciolando le linee del fronte, che diventa il luogo in cui entra prepotentemente in gioco la liquidità della dimensione spirituale dell'uomo contemporaneo, che fa della religione una realtà transnazionale non facilmente confinabile entro blocchi politici, culturali o di civiltà, anzi rivelandola come strumento prezioso per la diplomazia che può far leva proprio sull'identità religiosa per muovere le coscienze. In tal caso le religioni diventano elementi positivi se non decisivi nella prevenzione e risoluzione dei conflitti, disinnescando la minaccia stessa di strumentalizzazione negativa da parte della leadership politica e di coinvolgimento in situazioni che possono legittimare o acuire le ostilità[37].

A supporto delle posizioni positive si schiera la *Carnegie Commission* (Washington D.C.), che nell'ultimo *report* ha rilevato che istituzioni e leader religiosi

34) M.D. Toft, T*he Geography of Ethnic Violence. Identity, Interests and the Indivisibility of Territory*, Princeton University Press, Princeton 2003.
35) H. Küng, *Global Responsability. In Search of a New World Ethic*, Continuum Press, New York 1991.
36) R.S. Appleby, *The ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*, Rowman & Littlefield, Lanham (USA) 2000; Id., *Building Sustainable Peace: The Roles of Local and Transnational Religious Actors*, in T. Banchoff (Ed), *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics*, Oxford University Press, New York 2008.
37) J.P. Lederach, *Building Peace: Towards Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, United States Institute of Peace, Washington D.C. 1997.

sono mediatori di pace efficaci quando coinvolti soprattutto in teatri di guerra in cui il contesto sociale è multireligioso. I gruppi religiosi garantiscono legittimazione alle negoziazioni particolarmente quando sono percepiti dalla leadership politica come parti attive in opere di carità e «social relief» sul campo. Non solo, in società dove l'establishment governativo non gode di legittimazione nazionale (o internazionale) sufficiente a garantire stabilità nei colloqui di pace, le organizzazioni religiose si trovano ad essere le uniche istituzioni in qualche misura credibili agli occhi della popolazione, con una rispettata autorità morale, di fatto attori efficaci.[38] In questo il *report* è chiaro nell'affermare che per le caratteristiche globali attuali le religioni non solo potrebbero ma dovrebbero essere integrate nei framework sovranazionali di *Peacebuilding*[39].

3.2. *Casi e prospettive*

Vale la pena di svolgere in maniera didascalica due casi che possono chiarire specifiche applicazioni di tale coinvolgimento.

Il primo caso è la vicenda di *Religions for Peace* (RfP, già *World Conference of Religions for Peace*), che rappresenta ancora oggi un modello efficace di concistoro sovranazionale e interreligioso, orientato programmaticamente alla promozione della pace, in cui prevenzione e risoluzione dei conflitti si accompagnano a una ricca agenda di iniziative etiche su scala globale che toccano temi quali il disarmo internazionale, lo sviluppo locale, la promozione dei diritti umani, la tutela di rifugiati e bambini. In quanto assise interreligiosa – fondata negli anni Settanta del Novecento da vari leader del mondo religioso e negli anni arricchitasi di singoli, gruppi e istituzioni operanti localmente e internazionalmente – le varie iniziative promosse sono declinate da comunità religiose di diversa fede, che insieme si mostrano attivamente partecipi e reciprocamente in relazione. Se c'è un punto caratteristico su cui si fonda questo vero e proprio complesso interreligioso è l'orientamento a iniziative sociali su scala globale, in cui sono messe a servizio del progetto non solo le qualità spirituali e di pensiero delle singole comunità religiose coinvolte, ma anche quelle educative e di network. La promozione della convivenza pacifica è il terreno naturale su cui si concentrano gli sforzi del gruppo, in cui è manifesta la volontà di capitalizzare una forza associativa che viene dall'essere organo globale, forte di un ufficio presso l'ONU, al cui interno confluiscono diversi attori religiosi ad ampio raggio. Se la missione è tracciare la rotta per iniziative interreligiose capaci di incidere socialmente – giovando della maggiore efficacia che garantisce l'iniziativa comune e integrando gli sforzi degli attori singoli, che sono tolti dall'isolamento e inseriti in un framework interconnesso – ciò è ottenuto per mezzo della cooperazione fattiva su più livelli, uno strumento di primo piano non solo per la promozione di valori ma anche per la loro messa in opera. Lo sforzo è

38) C. Sampson, *Religion and Peacebuilding*, in I.W. Zartman (eds.), *Pacemaking in International Conflict: Methods and Techniques*, Unites States Institute of Peace, Washington D.C. 2007, pp. 273-326.

39) Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict, *Preventing Deadly Conflict: Final Report*, cit.

quindi orientato a mettere in moto gli strumenti propri del patrimonio religioso per ricucire strappi e incomprensioni che possono essere presi a pretesto nell'accendere o alimentare focolai di guerra[40].

Il secondo caso è un'iniziativa specifica della Comunità di Sant'Egidio. Tra il 1990 e il 1992 il contributo di Sant'Egidio è stato decisivo nel portare a buon fine la trattativa di pace che ha chiuso la guerra civile che in quel periodo devastava il Mozambico: un conflitto di difficile risoluzione, andato avanti senza interruzioni decisive dal 1975 e che ha visto contrapposti il governo ufficiale e il fronte di liberazione. Sant'Egidio, presente da tempo nel paese, godeva di ottima reputazione per le numerose attività sociali realizzate e il leader del fronte acconsentì a sedersi intorno a un tavolo di trattative solo se queste avessero avuto Sant'Egidio tra gli intermediari. Le trattative sono state ospitate dalle alte sfere della Comunità, a Roma, nel monastero di Trastevere, condotte alla presenza delle Nazioni Unite, dello Stato Italiano e della Diocesi cattolica camerunense di Beira. Gli accordi di pace sono stati firmati nel 1992, tra le mura del monastero, dopo due anni di trattative, che hanno evidenziato il ruolo di primo piano sostenuto da Sant'Egidio, guadagnandosi un'attenzione eccezionale anche al di fuori dei circoli religiosi, nell'ambito della mediazione di pace e della risoluzione dei conflitti. Il caso specifico d'altra parte non può essere disgiunto dalle caratteristiche proprie della Comunità che ne influenzano i principi e la prassi: in quanto movimento cristiano riconosciuto dalla Chiesa cattolica con proprio statuto autonomo; presente sulla scena internazionale; esponente di quel rinnovamento associativo cristiano che ha visto il fiorire di numerosi movimenti cattolici di riforma spirituale per tutto il Novecento[41].

I modelli messi in campo da RfP e Sant'Egidio danno forma a specifici esempi che evidenziano il coinvolgimento che oggi è chiesto alle religioni su scala sovranazionale, o che le stesse comunità religiose sentono di dover offrire. Allargando il campo agli altri attori che si muovono lungo traiettorie simili[42], si disegna un quadro di risorse e di esperienze che evidenziano lo specifico coinvolgimento di attori religiosi nell'agenda pubblica, sociale e civile, in chiave anche di supporto alla prevenzione e risoluzione dei conflitti, orientati verso un contributo sul campo, capaci di farsi puntuali su molteplici fronti, in grado di rispondere alle sfide che

40) H.A. Jack, *Wcrp: a History of the World Conference on Religion and Peace*, Conference on Religion and Peace, New York 1993; M. Braybrooke (eds.), *Stepping Stones to a Global Ethic*, SCM Press, Norwich 1992, pp. 154-164.

41) C. Hume, *Ending Mozambique's War: the Role of Mediation and Good Offices*, United States Institute of Peace, Washington D.C. 1994; R. S. Appleby, *The ambivalence of the Sacred*, cit., pp. 155-165; J. Bercovitch – R. Jackson, *Conflict Resolution in the Twenty-First Century: Principles, Methods, and Approaches*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2009, pp. 142-146.

42) Mi riferisco soprattutto a quei movimenti e associazioni religiosi accomunati da una certa spinta al rinnovamento spirituale e in larga parte figli di spinte storiche e teologiche novecentesche, che non a caso si trovano sovente ad interagire proprio nell'ambito delle attività di RfP e che hanno giovato dell'incontro e della collaborazione innanzitutto tra i rispettivi fondatori o leader. Alcuni esempi fra tutti: Chiara Lubich e il Movimento dei Focolari in Italia; Nikkyo Niwano e la Rissho Kosei-kai in Giappone; Warith Deen Mohammed e l'American Society of Muslims in USA; M. Aram e lo Shanti Ashram in India.

pone la società plurale, supportando al tempo stesso programmi locali e globali. Si tratta, in definitiva, di un insieme di progetti che hanno qualcosa in comune: profondamente legati alle sfide che impone la storia oggi, capaci di leggere l'epoca dell'interconnessione globale anche da un punto di vista delle relazioni interumane, che fanno della spinta etica al dialogo interreligioso l'occasione per aprire il campo al coinvolgimento diretto delle comunità d'appartenenza nei processi di risoluzione e prevenzione dei conflitti, di promozione e di mantenimento della pace politica e sociale.

A partire da questa ampia, seppur sintetica, presentazione di alcune delle letture globali del panorama religioso contemporaneo, si possono aprire squarci e vedute su numerose piste d'approfondimento specifico. Un punto tra tutti merita di essere trattato con dovuta attenzione, legato alla domanda preliminare su quali siano i requisiti storico-politico-sociali che oggi possano permettere, se non favorire, un tale contributo positivo da parte delle religioni. Le riflessioni messe in campo dalle scienze umane sulla ricaduta positiva della libertà religiosa in chiave non solo di alleggerimento della pressione sulla *governance* politica ma anche di supporto allo sviluppo sociale ed economico, sono un prossimo passo necessario al fine di penetrare con ancora maggiore precisione le prospettive del coinvolgimento globale delle religioni oggi.

PAOLO FRIZZI
Professore incaricato del corso *Teologia e prassi del dialogo interreligioso* presso l'Istituto Universitario Sophia
paolo.frizzi@iu-sophia.org