

Crisi del Cristianesimo: la sfida del pluralismo

Di Ottavio Di Grazia

1) Potrebbe sembrare azzardato, anzi decisamente temerario già porre la domanda sul futuro del Cristianesimo, figuriamoci tentare una risposta.¹ Troppo intricata la trama delle implicazioni in un'epoca in cui, piaccia o non piaccia, la cristianità è in crisi.²

A partire da questa affermazione, che va assunta in tutta la sua spietata evidenza, si dipanano interrogativi, che mettono in gioco, percorsi storici e teologie la cui potenza di pensiero non regge l'urto di un tempo che sembra avere posto fine alla possibilità stessa di fare del Cristianesimo la potente struttura ideologica che scandiva tempi ed esistenze di tutti. Obiettivo ambizioso, dunque, che queste riflessioni potranno solo sfiorare, sollevando però alcune domande cruciali.

L'immagine biblica di Babele appare come una metafora appropriata del nostro tempo e del tempo che verrà, nel suo evocare il momento in cui l'omogeneità cristiana, almeno per buona parte dell'Occidente, si spezza e subentra la pluralità dei linguaggi e il moltiplicarsi delle identità.³

La sfida di Babele è la sfida del pluralismo cui sono esposte le società complesse, caratterizzate da molteplici appartenenze culturali, etniche, religiose, a seguito del crescente fenomeno dell'immigrazione. Da qui sorgono due domande: come il Cristianesimo intende affrontare il tema della presenza di una varietà spesso incompatibile di concezioni e di credenze? Come far sì che il pluralismo delle differenze diventi un'occasione di arricchimento per tutti e non sia, invece, causa di conflitti disgreganti?

Già alle soglie degli anni cinquanta, Emmanuel Mounier, aveva sostenuto la tesi della fine dell'illusione di una civiltà cristiana e successivamente, ben più autorevolmente, il Concilio Vaticano II aveva messo una pietra sopra qualunque tentativo di restaurare l'ideologia della chiesa quale *societas perfecta*, condannando il principio della sua autosufficienza salvifica e aprendo a ogni istanza umana che contenesse una sia pur minima briciola di verità e di ricerca del bene. Del resto, persino l'allora cardinale Ratzinger, in un intervento apparso originariamente su *Le Monde* ha affermato: “*Al termine del secondo millennio il cristianesimo si trova, proprio nel territorio della sua espansione originaria,*

¹ Cfr. B. Forte, *Dove va il Cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000.

² C'è chi, come il sociologo francese, Emile Poulat, ha teorizzato l'ormai definitivo avvento di una autentica era postcristiana. A questa tesi ha fatto eco, da oltre Atlantico, quella di Peter Berger, secondo cui l'area dell'Europa occidentale sarebbe probabilmente l'unica dove abbiano fatto centro in pieno le tradizionali ipotesi relative agli inevitabili processi di scristianizzazione. Cfr. E. Poulat, *L'era post-cristiana*, SEI, Torino 1996 e P. Berger, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 1994. Si veda anche, B. Salvarani, *Per amore di babilonia. Religioni in dialogo alla fine della cristianità*, Diabasis, Reggio Emilia, 2000.

³ Si pensi al caso italiano, per molti aspetti emblematico, che va sempre più configurandosi come un paese in cui il pluralismo religioso diventa sempre più marcato. Su questo problema si veda P. Naso, *Il mosaico della fede. La religione degli italiani*, Baldini & Castoldi, Milano 2000, e E. Bein Riccio (a cura di), *La sfida di Babele. Incontri e scontri nelle società multiculturali*, Claudiana, Torino 2001. Ma, forse, non bisogna neppure enfatizzare questo dato dal momento che la storia ci racconta di altri secoli in cui questo era il dato di fondo.

l'Europa, in una crisi profonda, basata sulla crisi della sua pretesa di verità. Una crisi dalla doppia dimensione. Prima di tutto si pone sempre di più il problema di sapere se è giusto, in fondo, applicare la nozione di verità alla religione. In altri termini se è permesso all'uomo conoscere la verità propriamente detta su Dio e le cose divine"⁴.

Una posizione molto diversa da quella che di recente va maturando e non solo nella Chiesa cattolica. Del resto c'è un elemento di ambiguità o, forse, se non di ambiguità certamente contraddittorio, che va segnalato. Lo scenario è quello appena descritto: una società pluralistica, dove la fede cristiana è chiamata sempre più a misurarsi con altri orientamenti culturali e credi religiosi. Da un lato l'epoca attuale non sembra essere favorevole alla proposta cristiana; dall'altro proprio la presenza di più fedi religiose nella società alimenta l'idea che il Cristianesimo sia una proposta tra le altre, priva di titoli di superiorità e di assolutezza. Scoprendosi 'minoranza' nella società, molti fedeli, uomini e donne, delle varie Chiese tendono a rifugiarsi in antiche certezze, reagendo in modo difensivo nei confronti di quella che con un termine generico chiamiamo 'modernità'. Cresce la voglia di distinguersi in una società in cui sembra diffondersi l'indifferenza e il 'relativismo etico'. Di qui l'idea di essere perseguitati nella società, la convinzione di vivere in un mondo di "barbarie e vuoto di principi", la tentazione di rifare una chiesa-fortezza.

In questo quadro, sono molte le spinte a fare del Cristianesimo una religione civile, capace di fornire un'anima culturale ad un Occidente che sta 'perdendo i suoi valori fondamentali', e il dibattito sui 'fondamenti', appunto dell'Europa cristiana. La Chiesa cattolica, in particolare, accentua il suo peso nella sfera pubblica, dando vita a una battaglia sui valori che smuove il mondo cattolico, almeno in Italia, e crea consenso anche tra non pochi 'atei devoti'! Una chiesa più protagonista nella società produce molte reazioni. La sua azione è valorizzata da varie forze sociali e politiche, che possono caratterizzarsi per un uso strumentale della religione.

E qui siamo di fronte alle questioni relative al tema della laicità, con tutte le scansioni del caso. Tema complesso nel quale si intrecciano non pochi equivoci. Quali sono gli spazi di reciproca libertà? Chi sono i laici? Del resto la contrapposizione, nel dibattito pubblico italiano, sembra circoscritto a una accezione francamente debole dei concetti di laicità e credente. Credenti sembrano essere considerati i soli cattolici a cui si contrappongono i laici. Si dimentica che si può essere laici e credenti allo stesso tempo.

Del resto il Cristianesimo non può essere ridotto alla sola connotazione di religione civile. C'è il rischio che il messaggio evangelico sia ridotto a un *ethos* collettivo privo dell'ulteriorità della fede⁵.

2) Dunque, rispetto agli inizi del XX secolo lo scenario, per il Cristianesimo è profondamente cambiato. Esso è, oggi, chiamato a testimoniare il suo messaggio in contesti molto diversi tra loro: i processi legati alla globalizzazione occidentale del mondo, con la sua pretesa di unificazione, il pensiero unico, il "rovescio della

⁴ J. Ratzinger, *La parabola dell'elefante e dei ciechi*, in "La Stampa", 4 dicembre 1999.

⁵ Su questi temi ha scritto pagine importanti E. Bianchi, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006.

storia”, l’Oriente, e ancora l’irruzione dell’Islam, (che non può essere ricondotto all’integralismo e al fondamentalismo) le nuove forme di religiosità e del “sacro” pongono questioni ineludibili al messaggio cristiano.

La globalizzazione, in particolare, o meglio, quella che Serge Latouche ha definito occidentalizzazione del mondo⁶, ha provocato la progressiva universalizzazione di modelli culturali, economici, religiosi, che ancorché parziali sono stati imposti come assoluti, fondati nel divino e nella natura.

I temi della verità, della salvezza, della relazione, della molteplicità, della differenza, della parzialità, sono il terreno comune su cui ci si deve muovere per affrontare il tema del futuro del Cristianesimo. Il carico delle questioni legate alla giustizia, i temi dell’ecologia, all’etica della responsabilità per il futuro sono altrettanti elementi decisivi.

Questioni che nella loro radicalità meritano, se non una risposta (comunque ardua), quanto meno una riflessione.

In quest’epoca di ritorno del sacro e dei fondamentalismi religiosi si corre il rischio di scivolare in forme di universalismo a buon mercato che finisce, di fatto, col negare la specificità delle diverse religioni con il loro bagaglio di simboli, contenuti, sapienza, valori. Questo rischio lo corre soprattutto il Cristianesimo per troppo tempo letto, mediato, vissuto, attraverso le categorie culturali di un Occidente che sulla esclusione o nella migliore delle ipotesi sulla inclusione dell’altro (quanto non prevedeva la sua eliminazione anche fisica) ha costruito la propria identità.

Il fatto che molti segnali e altrettanti indicatori suggeriscono come sia di nuovo in auge una sorta di “rivincita di Dio” (G. Kepel) non ci esime dal porci un ulteriore interrogativo: “quale Dio”? e “quale sacro”?

Secondo Sergio Quinzio, straordinaria figura di credente “radicale”, scomparso dieci anni fa, in realtà, “il ritorno del sacro non è affatto un ritorno della fede cristiana, ma è piuttosto il primo vero segno di un’età postcristiana”, così da arrivare a contrapporre il tema angoscioso della “sconfitta di Dio” allo slogan sopra citato di una sua presunta rivincita.⁷

Quando si parla del Dio cristiano attraverso le categorie dell’universalismo emergono le dimensioni del primato assoluto del Cristianesimo rispetto alle altre religioni che pertanto vengono viste nella loro parzialità, insufficienza e limiti.

E qui si staglia imperiosa la prima domanda: cosa si intende per universalismo? Cosa dice questa parola, adoperata con troppa disinvoltura e dunque con superficialità? Ma è solo disinvoltura o non si cela in essa piuttosto una prepotente visione del mondo che deve valere per tutti e che tutti devono riconoscere come fondante e unica? Se vale, come vale, la seconda ipotesi allora occorre rileggere anche termini come: dialogo, verità, pluralismo (per non parlare della parola evangelizzazione che di quell’universalismo è la configurazione concreta e problematica).

⁶ S. Latouche, *L’occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992

⁷ S. Quinzio, *Il silenzio di Dio*, Mondadori, Milano 1982, p. 31 3 id. *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992. Su Quinzio si veda, O. Di Grazia, *Sergio Quinzio. Una fede sine glossa*, in “Studi storici e religiosi”, 1/1996, pp. 57 – 66.

Non si tratta solo di un'indagine etimologica o di una vacua ermeneutica, giacché se è vero che si parla solo di ciò di cui si ha esperienza, ebbene, vi sono esperienze che lasciano interdetti. Si tratta di aspetti che danno da pensare.

La varietà delle ipotesi teologiche e filosofiche che costellano la cultura postcristiana non devono turbare: nel loro insieme esse configurano la tavolozza linguistica dalla quale siamo chiamati a trovare nuove figure idonee a mettere in marcia il pensiero alla ricerca della via verso il "non pensato" che ancora "nel pensato già si nasconde" riconoscendo il molteplice universo dell'espressività.⁸

Siamo di fronte a questioni intricatissime dove le stesse parole dovrebbero essere chiarite. Non mi sfugge che moltissime risposte sono state date e con grande finezza. Tuttavia non basta ancora. Occorre spingere l'interrogazione fino ai limiti estremi della *cosa* stessa.

3) Le stesse modalità teoretiche ed ermeneutiche della teologia cristiana delle religioni e del pluralismo religioso risentono di un paradosso fondamentale a cominciare dal modo con cui esse si pongono.

La problematica della teologia cristiana delle religioni e del pluralismo religioso è stata protagonista, in anni recenti, di un'evoluzione della questione della possibilità della salvezza in Gesù Cristo per i membri delle altre tradizioni religiose a quella del ruolo che tali tradizioni svolgono nella salvezza dei loro aderenti. Tale problematica è attualmente oggetto di un'ulteriore trasformazione: ci si comincia a domandare quale significato positivo possa ricoprire, nel piano divino per l'umanità, il pluralismo religioso che caratterizza il nostro tempo e di cui tutti abbiamo acquisito chiara coscienza. La risposta a tale interrogativo non può essere dedotta a priori da affermazioni dogmatiche, ma deve basarsi sulla prassi del dialogo interreligioso, in un vero e proprio circolo ermeneutico fra esperienze diverse.⁹

Torniamo alle domande poste in precedenza: cosa vuol dire dialogo, pluralismo, verità alla luce dell'evangelizzazione? Si può ancora parlare di evangelizzazione in un mondo in cui le esperienze religiose non possono più essere assunte all'interno del comune denominatore dell'universalismo cristiano-occidentale? Ha senso parlare di conversione? Cosa vuol dire testimoniare la propria fede oltre i regimi di verità splendidamente esibiti in ogni forma di evangelizzazione?

La crisi del linguaggio teologico prolifera innumerevoli teologie, quasi un'incessante ricerca di ciò che è perduto: l'esperienza del proprio oggetto. I grandi orizzonti semantici che rendevano dicibili i discorsi su Dio, quello della metafisica classica dell'Essere e quello antropologico dell'Umano, mi appaiono classici, appunto, nel senso di classificabili, trascorsi. La profanazione del linguaggio non si lascia attraversare in modo innocente quasi fosse ancora

⁸ Cfr. la raccolta di saggi del compianto Edoardo Benvenuto, contenuti nel volume postumo *Fede e Ragione*, Marietti 1820, Genova 1999.

⁹ Cfr. J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1998; id. *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001; M. Farrugia, (a cura di), *Universalità del cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996; G. Lorizio (a cura di), *Religione e Religioni. Metodologie e prospettive ermeneutiche*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1998 e il recente eccellente lavoro di A. Rizzi, *Gesù e la salvezza. Tra fede, religioni e laicità*, Città Nuova, Roma 2001.

possibile il compito del traduttore che dall'orto sicuro delle proprie certezze stempera le immagini per il deserto circostante. Demitizzazione e secolarizzazione investono la stessa dicibilità dell'Annuncio. La domanda è: si può ancora parlare di Dio?¹⁰

Siamo sicuri che la teologia del pluralismo religioso sia immune da questa prospettiva? Siamo sicuri che, ad esempio, le scritture ebraiche siano studiate in maniera da non assimilarle al nostro *pregiudizio* teologico anche quando non vi sono più intenti apologetici? Il tema della *verità* e della *parola* o delle *parole* che lo sostengano sembra essere un affare interno al Cristianesimo e all'Occidente. Una proposizione cristiana e solo cristiana. E tuttavia questa è la *cosa stessa da ripensare*. Certamente il tema della verità ha a che fare con bisogni, oggi più che mai urgenti: il bisogno di trovare una risposta allo smarrimento della propria identità. Un sentimento indeterminato, una ricerca continua di strumenti con i quali leggere il mondo e con i quali ciascuno tenta di imparare a vivere. Nel bricolage con cui costruiamo i nostri percorsi soggettivi, percepiamo il farsi e il disfarsi di certezze che si consumano e svaniscono.

Tuttavia proprio da questa incertezza nasce quell'appello al "fare" tipico della tradizione ebraica. La verità non si "fa" nella "via", nelle relazioni, con la vita, con il nostro quotidiano imparare il "mestiere di vivere"?

4) La tradizione ebraico – cristiana ha saputo pensare, biblicamente, il limite, la morte, il rapporto Dio – uomo come il disporsi estremo dell'assoluta alterità. Quale rapporto è allora possibile con le altre religioni? Con quelle che ritengono che l'uomo abiti nella verità? Con quelle che vedono la terra abitata da dei? Con quelle che identificano parola e verità?

Il dialogo deve essere capace di mettere in discussione radicalmente se stessi, pensando la radicale finitezza di ogni esperienza.

Quando si parla di Dio evitando le categorie falsamente e ideologicamente universalizzanti emergono le dimensioni della relazione, del limite, della parzialità. E quando accostandoci alle altre religioni, parliamo di Dio partendo dal nostro linguaggio, dalle nostre parole, consapevoli che sono sempre plurali e sempre penultime, si scoprono le ricchezze delle differenze che devono restare tali.

Occorre parlare di Dio alla luce di un'ontologia dell'evento e non in riferimento a una concezione metafisica dell'essere.

La verità, che ci trascende, non può essere dedotta a priori da affermazioni dogmatiche, ma deve basarsi sulla prassi del dialogo, in un vero e proprio circolo ermeneutico fra esperienze diverse.

Nel cuore di questi problemi e di queste domande si colloca il rapporto con l'ebraismo (paradigma di ogni ulteriore dialogo), con la forma parabolica del suo dire, con la sua narrante esperienza di Dio. Irriducibilità della forma, irriducibilità dell'esperienza. Essa non si sistema mai in discorso, ma la sua lettura infinita delle Scritture, lascia definibili, mai definiti dogmaticamente, il suo senso e il suo significato. Sempre aperti all'imprevedibilità della vita e dell'intervento divino

¹⁰ Si veda il fascicolo di "Concilium" 4/1992 dedicato a: *Dov'è Dio? Un grido nella notte oscura.*

che riapre costantemente la Storia e le storie e il loro farsi e dirsi.¹¹ Qui il rapporto tra esperienza e parola sfugge alla potenza del discorso. Il conflitto delle interpretazioni s'apre alla crescita incessante del rapporto, della relazione che riporta la parola all'istante e trasforma la contraddizione in nuova ricerca, in altre domande (e non hegelianamente nella mortifera pace della sintesi).

Esperienza che è traccia, volto dell'incatturabile alterità di ciascuno. Come si misura il problema dell'evangelizzazione, del dialogo, con questa esperienza che non vuole convertire, non vuole convincere, ma solo essere esperienza irriducibile che si immerge nel racconto che lascia essere le differenze?

Questi temi, soltanto evocati, accanto alle sfide ancora aperte che il "secolo breve" ci ha lasciato come sua pesante eredità, non si propongono soltanto come una raccolta conclusa di atti d'archivio, ma al contrario si pongono come intersezioni critiche per continuare a mantenere aperte le domande e la discussione.

5) Le argomentazioni fin qui addotte necessitano, però, di una ulteriore puntualizzazione, soprattutto in riferimento agli scenari che si sono aperti sul piano internazionale e che investono il ruolo delle religioni nei conflitti e il livello delle loro relazioni.

Non c'è dubbio che il tempo in cui viviamo sia scandito da quelle che Habermas e altri studiosi, hanno definito come il tempo delle società "post-secolari"¹². Con questo termine si intende la società nella quale è cresciuto il bisogno di Dio e del mistero, del confronto con le grandi questioni alle quali non sempre sappiamo dare una risposta, dopo una stagione nella quale era parso che gli sviluppi delle democrazie occidentali avessero espulso, non dalla vita privata ma sicuramente dal dialogo pubblico, la religione.

E, tuttavia, non si tratta solo di questo. Non si tratta solo di fragilità esistenziale, di senso di una devastante solitudine che ha rigenerato il bisogno di Dio e riproposto, nel dibattito pubblico, i temi propri delle religioni. Ciò con cui occorre fare i conti è il ruolo delle religioni nelle relazioni tra gli stati, in quello dei popoli e nella vita sociale dei singoli Paesi e il ruolo che esse svolgono rispetto a temi come la guerra, la loro progressiva politicizzazione in nome di un "ethos" globale. Non secondaria è la questione del sacro come questione di sicurezza. Sono questioni di cui tutti siamo avvertiti, ma di cui difficilmente riusciamo a prendere le misure. In genere se ne parla lamentando il ritorno del fanatismo religioso sulla scena internazionale e mondiale, oppure usando categorie generiche e globali.

¹¹ Cfr. M.-A. Ouaknin, *La lettura infinita*, (ediz. ital., a cura di O. Di Grazia), ECIG, Genova 1998 e id. *Il libro bruciato. Filosofia della tradizione ebraica*, ECIG, Genova 2000.

¹² La riflessione sul "post-secolare" prende avvio da un dialogo tra Habermas e l'allora cardinale Ratzinger, avvenuto a Monaco nel gennaio del 2004, pubblicato con il titolo *Religione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005. Habermas utilizzava il concetto di "post-secolare", ricavandolo da un precedente lavoro del sociologo tedesco Klaus Eder, *A Post-secular Europe?*, (in, "Berliner Journal für soziologie", marzo 2002), per qualificare una società che mette in questione la classica concezione weberiana della secolarizzazione e prende atto del fenomeno delle religioni che chiedono una maggiore visibilità e una maggiore influenza nella sfera pubblica, in presenza di nuove problematiche, anche etiche.

Un dato immediato: in ogni religione, nelle stesse confessioni cristiane, stanno emergendo tendenze fondamentaliste preoccupanti che stanno condizionando pesantemente le ragioni stesse del dialogo.

Il problema è che il fenomeno viene attribuito puntualmente agli altri, convinti di essere sempre nel giusto e di proporre il miglior messaggio possibile. Questo avviene, per esempio, con l'Islam, rappresentato tutto uguale, quasi compatto da Casablanca all'Indonesia, i cui atteggiamenti fondamentali si spiegano a partire da qualche raffazzonata citazione del Corano. In realtà il fenomeno delle religioni è molto complesso e la sua rinascita non è un fatto nuovo, anche se la sua percezione è stata lenta. Pensiamo, per esempio, alla rivoluzione iraniana dell'Ayatollah Khomeini alla fine degli anni '70, quando l'opinione pubblica internazionale restò sorpresa dall'incredibile capacità di mobilitazione dell'Islam sciita iraniano.

Ancora una volta eravamo convinti che il destino delle religioni fosse quello di un lento declino che le avrebbe progressivamente marginalizzate non solo dalla vita pubblica ma anche da quella dei singoli.

Si trattava di quel singolare dogma – più modernità, meno religione – caro a buona parte della sociologia e del pensiero novecentesco. Ma così non è avvenuto: basta pensare agli Stati Uniti o al mondo musulmano o a quello africano.

Dunque, c'è un dato contraddittorio: da un lato indifferenza, dall'altro un ruolo sempre più marcato delle religioni nello spazio pubblico. La fine delle religioni (o della religione cristiana) non è avvenuta neppure in Europa che ha conosciuto una impetuosa secolarizzazione.

Proprio il cristianesimo sta presentando in maniera incredibile un fenomeno che è sotto gli occhi di tutti: lo sviluppo del mondo cristiano pentecostale e neoevangelico con forme differenti da quello del vissuto di chiese e comunità storiche (cattolica, ortodossa, evangeliche e anglicana). Questo mondo pluriforme, organizzato in modo diverso dal cristianesimo storico, ha conosciuto una crescita numerica e di diffusione davvero eccezionale nella storia delle religioni: nel '900, lungo un secolo, è passato da una manciata a più di mezzo miliardo di fedeli. Ci si accorge della sua forza negli Stati Uniti, in America Latina, in Africa e anche in Asia. In Brasile sembra che la chiesa cattolica perda l'1% dei suoi fedeli ogni anno in favore di quelle che vengono definite 'sette'.

6) La vicenda dell'Islam è emblematica della rinascita delle religioni per l'opinione pubblica mondiale. Tuttavia, la sua esplosione pubblica non è stata un fatto estemporaneo, ma esprime un radicamento storico e la preparazione di un 'nuovo' Islam politico, in gestazione fin dagli anni '20.

A questo proposito bisogna dire che è diffusa una visione assai riduttiva dell'Islam, ritenuto non suscettibile d'interpretazione plurime e conseguentemente indisponibile a sopportarne: dunque, per principio intollerante. Nulla di più falso!

La pluralità e il conflitto delle interpretazioni intorno ai testi sacri non sono affatto caratteri propri del solo Occidente e proprio l'esaltazione islamica dell'Unità serve principalmente a criticarne alla radice ogni apologia dei particolari, ogni tentazione di parte a porsi come il tutto – queste sì attitudini, infine, solo occidentali.

Dunque, anche l'Islam va riconosciuto e ascoltato nelle sue molte voci, che invece vengono intenzionalmente e metodologicamente ignorate dalla visione

fondamentale dell'Occidente moderno-contemporaneo, di cui l'integralismo islamista è, come ben noto, figlio. Il tentativo di ridurre il mondo musulmano all'uniformità di una visione 'fondamentalista' è, infatti, un diretto prodotto di politiche occidentali che hanno sistematicamente massacrato tutte le posizioni e le prospettive pluraliste tradizionalmente presenti nei diversi Paesi di religione islamica, per sostenerne invece la costruzione e il consolidamento di Stati etici e regimi dittatoriali, del tutto funzionali all'affermazione dei propri interessi ideologici, geopolitici, economici, ecc.

A tutt'oggi, però, nonostante le terribili pressioni in atto, l'Islam unico e univoco, da noi immaginato e voluto, non si è ancora imposto e, dunque, possiamo e dobbiamo responsabilmente confrontarci con quelle pluralità di vie all'Uno che dell'Islam costituisce, appunto, la potente verità, incompatibile con ogni strumentale rappresentazione riduzionistica della sua autentica complessità.

7) Le religioni sono un fenomeno complesso, fatto di dottrine, storie, culture, popoli, mistiche e pietà popolari, che difficilmente si riducono al laboratorio degli studiosi. Le varie comunità religiose hanno sistemi di 'governo' e di rappresentatività alcune volte molto chiari, ma altre estremamente confusi e fluidi. Sono differenti le prassi storiche ma anche i vissuti; il rapporto tra esse e la politica e le società. Spesso tendiamo ad appiattare questi contenuti alle nostre esigenze storiche, ai nostri percorsi, alle nostre esperienze e pensiamo di costruire il dialogo sulla base delle nostre prospettive ritenute assolute.

Le religioni non 'rinascano' tutte uguali, ma anzi manifestano le loro differenze che vengono certo dalla fede, dalla spiritualità, ma anche dalla diversa storia, dalle culture che hanno impregnato, dalle condizioni di vita dei loro credenti. E con queste differenze occorre confrontarsi.

Le religioni tornano dall'esilio¹³, ma questo ritorno avviene per strade diverse. L'intreccio tra religioni e politica internazionale è sempre più evidente. Ma, forse, lo è sempre stato. Il ruolo della Chiesa cattolica nelle vicende internazionali è fin troppo noto. Ci sono nel mondo cristiano istanze religiose che si sono collocate sul piano internazionale. Lo stesso discorso può essere fatto per l'Ebraismo.

All'interno dell'Islam, si fa fatica a identificare istanze autonome che conducano a una politica internazionale; ma ci sono temi 'musulmani', a partire dalla Palestina che ritornano sulla scena internazionale con frequenza e con il peso di milioni di essere umani che li sostengono. Sono temi che spesso ritornano nella predica del Venerdì nelle moschee e che toccano i sentimenti del popolo musulmano. Del resto la strategia internazionale del terrorismo di Bin Laden pretende di rappresentare un Islam globale, avulso dalle differenze e dalle politiche dei Paesi musulmani (anzi contro di essi e i suoi 'empi' governanti), quasi viene a riempire il vuoto apertosi dalla fine del califfato abolito da Atatürk e che tanto ha affannato il dibattito islamico. Del resto l'Islam radicale (nelle sue differenti versioni) ha espresso una teologia della liberazione, ben più di successo di quella cristiana. Sulla scia di Ali Shariati, intellettuale cresciuto tra l'Iran e Parigi, si pone anche come una ideologia e una religione di rivolta per gli esclusi del mondo.

¹³ Cfr., P. Hatzopoulos – F. Petito, *Ritorno dall'esilio. Le religioni nelle relazioni internazionali*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

Il grande interrogativo è: come possono le religioni promuovere il dialogo, la pace e la convivenza tra gente di origine religiosa e culturale differente? Direi che da esse non si può prescindere quando si parla di pace o di guerra, di convivenza in contesti nazionali e urbani e quando occorre misurarsi con i grandi temi del mondo contemporaneo.

Dunque, non solo irenici confronti, ma la consapevolezza che il dialogo non può essere possibile per effetto di qualche magia, ma solo con la fatica di un incessante confronto tra diversità in catturabili. Non identità rigide, ma percorsi identitari, percorsi di vita che ogni tanto è bene verificare. Per operare la verifica bisogna interpellare e lasciarsi interpellare da altri percorsi e valutare i rispettivi risultati. Il confronto non contempla l'inclusione o l'esclusione ma eventualmente la possibilità o meno di condividere.

Originariamente scritto per *Quaderni di Eben ezer*, vol. 0, giugno 2006, pubblicazione dell'Associazione Casa Evangelica Battista Eben Ezer.

La copia letterale e la distribuzione di questo testo nella sua integrità sono permesse con qualsiasi mezzo, a condizione che sia riportata questa nota.