

Fabio Petito

Il ritorno delle religioni nelle relazioni internazionali e qualche riflessione sul caso singolare dell'espansione globale del protestantesimo

Solo le grandi religioni mondiali hanno la credibilità e la legittimità per identificare e rifiutare l'idolatria che sembra stare al centro di questo progetto americano di dominio planetario.
(Richard Falk, 2003)¹

FABIO PETITO
è docente di Relazioni Internazionali, Department of International Relations, University of Sussex

Sembra esistere oramai un ampio accordo sulla rilevanza crescente del fattore religioso nelle relazioni internazionali contemporanee². È sufficiente pensare al discorso islamista di Al-Qaida, ai riferimenti religiosi nella politica estera dell'amministrazione Bush, ma anche al ruolo delle comunità cristiane nel movimento transazionale contro la guerra in Iraq. Non bisogna nemmeno dimenticare che la religione sembra essere ritornata in modo imperioso nelle dinamiche politiche interne e al centro dei dibattiti pubblici di molti stati non occidentali, e non soltanto dell'ipersorvegliato e fortemente mediatizzato mondo mussulmano: si pensi, per esempio, al dibattito sui valori asiatici in Asia orientale, al ruolo del partito induista in India e a quello dell'ortodossia nella ridefinizione dell'identità e della missione politica della Russia di Putin. A ciò va aggiunta anche la nuova centralità della questione religiosa nei dibattiti e nelle dinamiche politiche delle società "moderne e secolarizzate" del mondo occidentale: dal problema del velo islamico nella scuola repubblicana alla riapertura del dibattito sulla laicità in Francia, dalla questione del riferimento all'eredità culturale cristiana nel preambolo della costituzione europea al ruolo della destra cristiana nelle *cultural war* d'oltreoceano che in qualche modo rischiano di essere "importate" nello scontro politico nostrano sulle cosiddette questioni eticamente sensibili.

Quest'articolo s'interroga, in primo luogo, sulle sfide teoriche poste dal ritorno della religione agli specialisti delle relazioni internazionali, criticando il loro silenzio o il loro discorso a senso unico sulla politicizzazione della religione. In secondo luogo, esamina brevemente il caso poco studiato dagli internazionalisti dell'espansione globale del protestantesimo e, riflettendo sulle sue impli-

¹ R. FALK, *La rinascita mondiale della religione nell'epoca della globalizzazione e del terrorismo apocalittico*, in F. PETITO - P. HATZOPOULOS (a cura di), *Ritorno dall'esilio. La religione nelle relazioni internazionali*, Milano 2006, p. 262, trad. di *Religion in International Relations: The Return from Exile*, New York 2003.

² Si veda ad esempio P. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999; F. PETITO - P. HATZOPOULOS (a cura di), *Ritorno dall'esilio*, cit.; J. HAYNES, *Religion in Global Politics*, London 1998; D. JOHNSTON - C. SAMPSON (eds.), *Religion: the Missing Dimension of Statecraft*, Oxford 1994; J.L. ESPOSITO - M. WATSON (eds.), *Religion and Global Order*, Cardiff 2000.

cazioni per la politica internazionale, avizzeremo la tesi della sua “singolarità politica”: benché sociologicamente parte del più ampio ritorno della religione, tale espansione non può essere politicamente associata a ciò che Hedley Bull ha chiamato la «rivolta contro l’Occidente» e che a me pare rappresentare il quadro sistemico più convincente di comprensione storico-politica del ritorno delle religioni nelle relazioni internazionali³. Non essendo parte della critica politica dell’ordine occidentale-centrico e liberale della globalizzazione, ma rappresentando piuttosto un vettore della globalizzazione e dell’*American way of life*, l’espansione globale del protestantesimo resta nondimeno una fonte d’energia politica che lo specialista delle relazioni internazionali farebbe bene a non sottovalutare, soprattutto alla luce del presente contesto geopolitico e di una particolare relazione con il politico che queste nuove forme di manifestazione religiosa sembrano intrattenere.

Una questione di metodo: la de-secolarizzazione delle relazioni internazionali

La natura “globale” del ritorno della religione potrebbe indurci a esaminare l’ipotesi che qualcosa di fundamentalmente nuovo stia emergendo rispetto alla relazione tra politica e religione *tout court* come ad esempio l’idea che la ridefinizione di un concetto di politica “in crisi” passi per un nuovo confronto/relazione con la religione. Ma una tale riflessione filosofica va ben al di là dell’obiettivo di questo articolo. In realtà, ciò che vorrei sottolineare, in primo luogo, è una differenza. Mentre da tempo la sociologia delle religioni parla chiaramente del ritorno globale delle religioni o della de-secolarizzazione del mondo e fissa la posta in gioco teorica nella comprensione della modalità di tale ritorno, da parte sua, la disciplina delle relazioni internazionali ha solo di recente iniziato ad affrontare seriamente la questione del ritorno delle religioni dal punto di vista teorico e continua a operare ampiamente sotto l’egida incontestata del paradigma della secolarizzazione⁴.

La disciplina delle relazioni internazionali ha solo di recente iniziato ad affrontare seriamente la questione del ritorno delle religioni dal punto di vista teorico

Ciò non significa un’assenza totale di riferimenti al fenomeno religioso nelle analisi della politica internazionale del dopo guerra fredda. Al contrario,

esiste, e si è indubbiamente rafforzato nell’era successiva all’11 settembre, un discorso sempre più esplicito e univoco che mette l’accento sulla relazione tra

³ H. BULL, *The Revolt against the West*, in H. BULL - A. WATSON (eds.), *The Expansion of International Society*, Oxford 1984.

⁴ Per una discussione delle diverse interpretazioni del concetto di secolarizzazione si rinvia a R. STARK, *Secularization, R.I.P.*, in «Sociology of Religion», 60, 3, 1999. La nozione di secolarizzazione qui utilizzata è vicina a quella sviluppata da D. MARTIN, *A General Theory of Secularization*, New York 1978: secolarizzazione come “differenziazione” e specializzazione di ogni settore sociale. In questo caso si tratta della separazione della politica e della religione nel contesto delle relazioni internazionali. Per un tentativo di affrontare questo curioso silenzio della teoria delle relazioni internazionali mi permetto di rinviare a F. PETITO - P. HATZOPOULOS (a cura di), *Ritorno dall’esilio*, cit.

la crescente instabilità internazionale e il nuovo ruolo politico delle religioni. Tale instabilità si manifesterebbe nell'associazione tra terrorismo e fondamentalismo religioso o ancora nel ruolo centrale e negativo della religione nelle cosiddette "nuove guerre", o addirittura nelle religioni come la forza al centro dello scenario dello scontro tra le civiltà⁵. Questo approccio che ritroviamo spesso implicito in molte analisi empiriche resta, a mio parere, superficiale e incapace di comprendere i cambiamenti profondi nelle strutture portanti della convivenza internazionale che il ritorno globale delle religioni contribuisce a disegnare. La ragione è che il discorso dominante sul ruolo della religione nella politica internazionale assume una versione "adattata" del paradigma della secolarizzazione, qualcosa di simile a quello che Scott Thomas ha definito «la presunzione westfaliana», ossia la nozione che il pluralismo religioso non sia compatibile con l'ordine internazionale, a meno che non sia accompagnato da un processo di privatizzazione e de-politicizzazione della religione o alternativamente superato da una etica cosmopolita⁶.

In altri termini, nell'attuale riflessione sulle relazioni internazionali l'incontro tra "religione" e "politica internazionale" produce necessariamente guerre, disordine e instabilità internazionale. Tale affermazione, d'altra parte, non è nuova. Anzi potremmo arrivare ad affermare che sembra essere iscritta nel codice genetico del pensiero internazionalista moderno. Non bisogna dimenticare, infatti, che gli elementi costitutivi dell'insieme di pratiche e istituzioni tipiche della politica inter-nazionale moderna furono stabiliti, o quanto meno consolidati, nell'Europa del diciassettesimo secolo proprio per porre fine alle guerre di religione.

Conosciamo bene la storia: è la pace di Westfalia (1648) che, mettendo fine alle guerre civili di religione che avevano devastato l'Europa durante la guerra dei Trent'Anni (ma in realtà, in maniera intermittente, durante un periodo di più di un secolo, se si considera che gli scontri politico-religiosi attraversarono l'Europa a partire dall'inizio della riforma protestante nel 1519), istituzionalizza un nuovo modello moderno di coesistenza internazionale fondato sulla sovranità statale e sulla norma del non intervento sancita dal principio del *cuius regio eius religio*. "Westfalia" diviene così il modello storico-concettuale di riferimento per il pensiero internazionalista. Ma ai fini della nostra analisi la conseguenza di questo avvenimento storico fondatore che interessa è la seguente: con "Westfalia" la politicizzazione della religione viene percepita come la minaccia ultima all'ordine, alla sicurezza e alla civiltà internazionale, e quindi, essa non ha diritto di cittadinanza né nella prassi né nella teoria delle relazioni internazionali. In altre parole, il sistema moderno westfaliano assume, manifesta e istituzionalizza, in nome dell'ordine internazionale, la marginalizzazione o neutralizzazione politica delle religioni.

⁵ Si veda ad esempio S. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York 1996; M. JURGENSMEYER, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley 2000 e M. KALDOR, *New and Old Wars: Organised Violence in a Global Era*, Cambridge 1999.

⁶ S. THOMAS, *Prendere sul serio il pluralismo religioso e culturale. La rinascita globale della religione e la trasformazione della società internazionale*, in F. PETITO - P. HATZOPOULOS (a cura di), *Ritorno dall'esilio*, cit., pp. 31-69.

È in questo senso che ho sostenuto che con “Westfalia” le religioni entrano, metaforicamente parlando, in una lunga fase di esilio⁷.

Con Westfalia la politicizzazione della religione viene percepita come la minaccia ultima all'ordine, alla sicurezza e alla civiltà internazionale

Nella misura in cui l'esclusione della religione non riguarda solamente la pratica ma anche la teoria delle relazioni internazionali, allora ha senso

riflettere sulla questione del metodo di studio. Molto prima che l'Illuminismo aprisse la strada a uno studio social-scientifico della politica internazionale (traiettoria che porterà nel ventesimo secolo alla creazione e al consolidamento della disciplina delle relazioni internazionali), le circostanze storiche summenzionate avevano già prodotto una secolarizzazione del discorso sulla politica internazionale. In realtà, non bisogna dimenticare che il diritto internazionale moderno, senza dubbio il predecessore della disciplina delle relazioni internazionali, è nato sotto gli auspici della celebre invettiva di Alberico Gentili «*silete teologi in munere alieno*» (teologi, astenetevi dagli ambiti che non vi riguardano) che segnava simbolicamente la fine della *Respublica Christiana* e la nascita di una nuova epoca, quella dell'era westfaliana nella quale, per l'appunto, la politica internazionale sarebbe stata analizzata da un punto di vista laico e non più teologico⁸.

Questo breve riferimento genealogico fa intravedere alcune delle ragioni più profonde che possono spiegare questa sorta di “disagio” della riflessione internazionalista rispetto alla questione della religione – disagio che come ho accennato si traduce per lo più, nel pensiero internazionalistico contemporaneo, nella forma del silenzio o del discorso “a senso unico”⁹. Infatti, vorrei suggerire che tale disagio è fondamentalmente legato alla *politica secolarizzante* della struttura dell'autorità all'origine della sintesi westfaliana che ha influenzato il pensiero internazionalista nel senso della neutralizzazione – e di conseguenza della caratterizzazione univoca – dell'elemento religioso. Questa tesi prima di essere una critica rivolta all'internazionalista è un riconoscimento dell'importanza e del peso del contesto storico nello sviluppo del pensiero politico in generale e internazionalista in particolare; ma allo stesso tempo, è anche una messa in guardia a non trasformare un'esperienza storica europea in verità assoluta e universale della politica mondiale.

⁷ F. PETITO - P. HATZOPOULOS (a cura di), *Ritorno dall'esilio*, cit.

⁸ A. GENTILE citato in C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Milano 1991 [1950].

⁹ Per il “silenzio” si veda J. FOX, *Religion as an Overlooked Element of International Relations*, in «International Studies Review», 3, 3, 2001, pp. 53-74. Uno studio di quattro riviste *mainstream* di Relazioni Internazionali («International Organizations, International Studies Quarterly, International Security and World Politics») mostra che fra il 1980 e il 1999 ci sono stati soltanto sei articoli su circa 600 che hanno considerato la religione come un fattore significativo. Si veda D. PHILPOTT, *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shape Modern International Relations*, Princeton 2001, p. 9.

La “rivolta contro l’Occidente”, la globalizzazione e l’espansione mondiale del protestantesimo

Uscire dalla presunzione westfaliana e dal paradigma omogeneizzante della secolarizzazione, con la loro attuale ossessione sul binomio fondamentalismo/instabilità, ci permette di comprendere una dimensione politica essenziale del ritorno delle religioni nelle relazioni internazionali: e cioè, il ritorno delle religioni come la manifestazione più evidente del processo di “rivolta contro l’Occidente” e, in particolare, come una delle fonti principali delle idee politiche critiche dell’ordine globale, liberale e occidentale-centrico.

Secondo Hedley Bull, la “rivolta contro l’Occidente” è un processo storico di lunga durata che ha caratterizzato il ventesimo secolo e che ha messo in discussione il dominio euro-occidentale della società internazionale. Le tre fasi più significative della “rivolta contro l’Occidente” sono: la decolonizzazione (o rivolta contro l’imperialismo politico dell’Occidente) che si conclude con la fine degli imperi europei negli anni successivi alla seconda guerra mondiale; la battaglia per lo sviluppo economico (o rivolta contro l’imperialismo economico dell’Occidente) esemplificata negli anni Settanta dalla domanda del Terzo Mondo per un *Nuovo Ordine Economico Internazionale*; e, infine, la lotta per la liberazione culturale del mondo non-occidentale (la rivolta contro l’imperialismo culturale dell’Occidente) che ha avuto la manifestazione politica più eclatante nella rivoluzione islamico-iraniana del 1979 e nell’affermarsi a livello mondiale dell’islam politico, ma che è anche evidente, ad esempio, nel crescente riferimento politico ai cosiddetti “valori asiatici” o nelle rivendicazioni culturali del partito induista in India.

È proprio nel contesto di questa ultima fase della rivolta culturale contro l’Occidente che va letto il ritorno delle grandi tradizioni religiose sulla scena della politica mondiale. In altre parole, le tradizioni religiose assumono un ruolo centrale nel processo politico di ricerca di una nuova “autenticità culturale”. Questi processi di ricostruzione politica hanno spesso un’ispirazione religiosa anche perché denunciano i fallimenti in termini di sviluppo e di democratizzazione delle strategie occidentali di modernizzazione fondate sullo stato laico e la marginalizzazione socio-culturale della religione. In questo contesto, la nuova parola d’ordine è di indigenizzare la modernità, piuttosto che modernizzare le società indigene¹⁰. Questa tendenza, a mio avviso, si è andata ulteriormente rafforzando con la fine della guerra fredda nel momento in cui veniva trionfalisticamente annunciata la vittoria politica e morale di un modello unico (politico, economico e sociale), quello liberale e occi-

È proprio nel contesto di questa ultima fase della rivolta culturale contro l’Occidente che va letto il ritorno delle grandi tradizioni religiose sulla scena della politica mondiale

¹⁰ S. THOMAS, *Prendere sul serio il pluralismo religioso e culturale*, cit.

dentale, destinato ormai a completare la modernizzazione (e occidentalizzazione!) del mondo.

Ecco perché oggi sono sempre più numerosi coloro che sostengono che il disegno della futura struttura normativa della società globale del XXI secolo – tema normativo centrale per le relazioni internazionali post-bipolari che ha assunto una rinnovata urgenza dopo la recente crisi economico-finanziaria globale – non sarà completo se non integrerà le etiche sociali delle grandi tradizioni religiose e culturali del pianeta¹¹. In altre parole, se la struttura normativa della futura coesistenza globale vuole essere veramente universale, essa non può essere solamente liberale e occidentale-centrica. Un vero universalismo, che sia nella forma di un *ethos* cosmopolitico globale o nella più limitata modalità di un rinnovato diritto internazionale, non richiede la neutralizzazione delle religioni, bensì una concezione sostanziale e realistica della loro presenza nella politica mondiale¹². Le proposte teoriche del cosmopolitismo liberale, che siano basate sull'idea di sfera pubblica post-nazionale di Jürgen Habermas o sull'estensione al livello internazionale della “public reason” di John Rawls, rappresentano dei modelli troppo restrittivi, poiché fanno coincidere l'etica nella politica con i limiti spaziali stabiliti da concetti laici e non sono capaci di “rendere giustizia alla differenza” e, quindi, di relazionarsi realisticamente con le pratiche delle comunità realmente esistenti, per dirla con un'efficace espressione di Jean Bethke Elsthai («really existing communities»)¹³.

Ma come leggere allora il caso specifico dell'espansione globale del protestantesimo nel quadro delle relazioni internazionali contemporanee? Lo studio della vasta letteratura sociologica prodotta negli ultimi anni sembra confermare la tesi, avanzata dai curatori di una recente opera collettiva sulla globalizzazione della dimensione religiosa, che definisce le variegate forme di protestantesimo che sono esplose negli ultimi decenni, a volte raggruppate sotto la voce di movimenti evangelici o pentecostali, come «dei movimenti in affinità con la globalizzazione», caso paradigmatico della «religione all'epoca della transnazionalità»:

I pentecostalismo radicalizzano, più che altri movimenti, la logica protestante del leader-imprenditore religioso indipendente, la cui figura è centrale nel processo della globalizzazione ... sono senza dubbio i mo-

¹¹ Si rinvia ai capitoli di R. FALK - S. THOMAS - F. DALLMAYR, in F. PETITO - P. HATZOPOULOS (a cura di), *Ritorno dall'esilio*, cit. Si veda anche F. PETITO - M.S. MICHAEL (eds.), *Civilizational Dialogue and World Order: The Other Politics of Cultures, Religions and Civilizations in International Relations*, New York 2009.

¹² Vaclav Havel ha sviluppato quest'idea con notevole eloquenza: «It is not enough to take the set of imperatives, principles, or rules produced by the Euro-American world and mechanically declare them binding for all. Different cultures or spheres of civilization can share only what they perceive as genuine common ground, not something that few merely offer to or even force upon others. The tenets of human coexistence on this earth can hold up only if they grow out of the deepest experience of everyone, not just some of us». V. HAVEL, *The Art of Impossible: Politics as Morality in Practice, Speeches and Writings 1990-1996*, transl. Paul Wilson, New York 1997, pp. 195-196.

¹³ J. RAWLS, *The Law of Peoples*, Cambridge 1999; J. HABERMAS, *The Postnational Constellation*, MIT Press, 2001; and J. B. ELSHTAIN, *Really Existing Communities*, in «Review of International Studies», 25, 1, 1999, pp. 141-46.

vimenti che funzionano meglio secondo la logica delle reti transazionali e multilaterali, usando la visibilità mediatica ... si prestano all'ibridazione della fede e delle pratiche legate alla transnazionalizzazione delle religioni ... permettendo tanto una rilegittimazione di fatto delle antiche credenze religiose quanto un distacco dalle tradizioni ancestrali¹⁴.

Inoltre, come risulta da numerosi studi empirici sull'espansione del pentecostalismo in diverse parti del mondo, dall'Africa, all'Asia Orientale e all'America Latina, l'espansione del protestantesimo spesso s'iscrive all'interno di processi epocali di trasformazione socio-economica e trova un terreno fertile nelle popolazioni che, in seguito alla perdita o alla separazione dal mondo "tradizionale", sono alla ricerca di rimedi, di senso, d'appartenenza a una comunità¹⁵.

Nel caso della Corea del Sud, ad esempio, è stato notato un legame profondo tra l'eccezionale processo di crescita economica e il ruolo "d'accompagnamento" che il protestantesimo ha giocato in queste trasformazioni socio-economiche¹⁶.

Nell'Africa occidentale anche il successo del pentecostalismo s'iscrive nelle dinamiche di cambiamento sociale e modernizzazione che investono le società locali: infatti in un contesto urbano caratterizzato da un degrado delle condizioni di vita dovute a crisi economica e a politiche di aggiustamento strutturale, le ragioni del successo pentecostale consistono non solo nelle pratiche di "liberazione dal male" e di guarigione o nella valorizzazione della prosperità e del successo finanziario ma anche nell'assunzione della costruzione del senso e della ricostruzione dell'identità¹⁷. Allo stesso modo nel caso quantitativamente meno rilevante della Russia, il messaggio protestante evangelico, iscrivendo al centro del dispositivo religioso i bisogni e le scelte individuali, si accorda con i nuovi valori della società post-sovietica e risponde alle sue aspirazioni attuali, in particolare all'interno dell'ambiente studentesco¹⁸. Infine, questo legame è palesemente evidente in relazione al vero e proprio business delle "mega-chiese" (*mega-churches*) latinoamericane che creano attraverso la decima e la leadership imprenditoriale del pastore-proprietario delle vere e proprie reti di consumo e di servizi¹⁹.

Dall'Africa, all'Asia Orientale e all'America Latina, l'espansione del protestantesimo spesso s'iscrive all'interno di processi epocali di trasformazione socio-economica

¹⁴ J.-P. BASTIAN - F. CHAMPION - K. ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris 2001, pp. 14-15.

¹⁵ Si veda P. FRESTON, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa, and Latin America*, Cambridge 2001; D. MARTIN, *Pentecostalism: The World their Parish*, Oxford 2002.

¹⁶ N. LUCA, *L'évolution des protestantismes en Corée du Sud: un rapport ambigu à la modernité*, in «Critique Internationale», 22, 2004, pp. 111-124.

¹⁷ C. MAYRARGUE, *Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest*, in «Critique Internationale», cit., pp. 95-109.

¹⁸ K. ROUSSELET, *La diversité évangélique en Russie: de la mission étrangère à la surenchère nationale*, in «Critique Internationale», cit., pp. 125-138.

¹⁹ J. GARCIA-RUIZ, *Le néopentecôtisme au Guatemala: entre privatisation, marché et réseaux*, in «Critique Internationale», cit., pp. 81-94.

In qualche modo potremmo dire che la sociologia delle religioni ritrova nell'esame della dimensione religiosa della globalizzazione, nella fattispecie di quella protestante, le stesse dinamiche della globalizzazione concepita come "glocalizzazione": universalismo e particolarismo, individualismo liberale e comunitarismo illiberale, logica di mercato e bisogno d'identità, rete transnazionale e ripiegamento locale²⁰. Di conseguenza, il processo della globalizzazione si manifesta in maniera più contraddittoria e meno lineare rispetto a quanto sostenuto dai portavoce più recenti della teoria della modernizzazione²¹: anzi diventa più appropriato analizzare tali processi alla luce dell'ipotesi che essi non riprodurranno un'unica e universale forma di modernizzazione. È questa l'idea delle "modernità multiple", per utilizzare l'espressione di Shmuel Eisenstadt, che introduce la necessità di interpretare questi processi all'interno dei più ampi *framework* delle civiltà e, per quanto riguarda la dimensione religiosa, non assume a-problematicamente il paradigma della secolarizzazione ma si concentra, ad esempio, sulle possibili nuove configurazioni dell'elemento religioso nel senso di una sua iper-privatizzazione (individualizzazione e soggettivazione)²².

Questa lettura della dimensione religiosa della globalizzazione è stata criticata da Peter Beyer di ridurre il ritorno della religione alle logiche della globalizzazione, cioè a «qualche cosa che deve essere essenzialmente considerato per la sua funzione sociale o inserito [nell'analisi] come elemento essenzialmente derivato dalla prima logica»²³. D'altra parte, nel caso dell'espansione globale del protestantesimo, è vero che la tesi dell'"affinità con la globalizzazione" si fonda, per esempio, sull'identificazione di una vera teologia della prosperità e del benessere che non si ritrova, almeno con la stessa intensità, nelle altre manifestazioni religiose contemporanee. Questo elemento è stato lucidamente sottolineato da Peter Berger che in una recente opera collettiva, curata insieme a Samuel Huntington, non esita a identificare il protestantesimo evangelista come uno dei quattro vettori o veicoli privilegiati della cultura "globale" della globalizzazione insieme "all'internazionale yuppie" dei giovani quadri manageriali, a un'intelligenza globalizzata e a una cultura commerciale-pop internazionale²⁴. Da questa prospettiva, l'espansione globale del protestantesimo contribuirebbe alla globalizzazione intesa come occidentalizzazione o, più esattamente, americanizzazione del mondo.

A conferma di questa ultima proposizione è stato notato che la rete transnazionale di espansione globale del protestantesimo sembra seguire un modello detto a *hub and spokes* (mozzo e raggiera) dove il mozzo, cioè il punto focale di

²⁰ R. ROBERTSON, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London 1992.

²¹ Un caso classico è F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano 1992.

²² S.N. EISENSTADT, *Comparative Civilisations and Multiple Modernities*, 2 vols., Leiden, Boston 2003; Idem, *The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of "Multiple Modernities"*, in «Millennium-Journal of International Studies», 29, 3, 2000, pp. 591-611. Per la tesi dell'individualizzazione della religiosità contemporanea si veda D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 1999.

²³ P. BEYER, *English-Language Views of the Role of Religion in Globalization*, in P. BEYER (ed.), *Religion in the process of Globalization*, Ergon 2001, p. XXVIII.

²⁴ P.L. BERGER - S.P. HUNTINGTON (eds.), *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, New York 2002.

emanazione, è chiaramente situato negli Stati Uniti²⁵. Nel caso dell'America del Sud, è noto come Miami sia la capitale del movimento evangelico latino-americano. Così come è risaputo che gran parte delle missioni evangeliche che entrano nel mondo post-sovietico e, in particolare, in Russia all'inizio degli anni Novanta provenivano dal sud degli Stati Uniti. Allo stesso tempo, va sottolineato come molti studi empirici sull'espansione del pentecostalismo insistano sulla ri-appropriazione e re-interpretazione indigena di questi movimenti e, quindi, sulla maniera in cui la globalizzazione del fenomeno religioso debba essere sempre di più appresa in maniera policentrica, come risultato della crescente proliferazione dei luoghi di produzione e di trasmissione²⁶. Ciò nonostante, a mio parere, la questione delle implicazioni politiche di questa espansione non è stata sufficientemente studiata e rimane una questione rilevante soprattutto nel contesto delle dinamiche internazionali contemporanee: già solo per il fatto che l'espansione globale del protestantesimo venga percepita come associata a un sistema di valori riconducibili all'*American way of life*, con il suo accento sul successo individuale, sul linguaggio della performance e su una vera e propria teologia della prosperità, è difficile escludere che ciò giochi nelle complesse dinamiche politiche e che possa anche avere delle rilevanti conseguenze nella presente congiuntura internazionale.

Relazioni internazionali, sovranità della politica e politicizzazione della religione

È alla luce di quest'ultima riflessione che per lo specialista delle relazioni internazionali diviene interessante la discussione sull'espansione globale del protestantesimo poiché l'interazione tra globalizzazione, attori transnazionali non-statali e stati (e, in particolare il più potente di tutti, gli Stati Uniti) è al centro della controversia sulla natura stessa della globalizzazione²⁷. A tal proposito è interessante leggere il contributo di Bertrand Badie, contenuto nel volume *La globalisation du religieux*, che trae delle conclusioni dal punto di vista dello specialista delle "nuove" relazioni internazionali, cioè da un approccio teorico secondo il quale «il sistema internazionale è il sistema dell'interazione totale, illimitata e assoluta» in cui lo stato è solamente un attore tra una pluralità di attori internazionali e transnazionali²⁸. Questo approccio interattivistico-sociologico alle relazioni internazionali, che secondo Badie richiede per l'appunto un partenariato con la sociologia, nel caso specifico con la sociologia delle religioni, evidenzia con precisione talune delle di-

²⁵ Ariel Colonomos ha osservato che in generale «la logica dei networks nella loro variante transnazionale include molto spesso uno "scalo" negli Usa». Si veda A. COLONOMOS, *Eglises en réseau. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris 2000.

²⁶ Si veda C. MAYRARGUE, *Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest*, cit.; J. GARCIA-RUIZ, *Le néopentecôtisme au Guatemala: entre privatisation, marché et réseaux*, cit.

²⁷ Per questo dibattito si veda D. HELD - A. MCGREW, *The Great Globalization Debate: An Introduction*, in D. HELD - A. MCGREW (eds.), *The Global Transformation Reader*, Cambridge 2000.

²⁸ B. BADIE, *Nouvelle approches des relations internationales et du fait religieux*, in J.-P. BASTIAN - F. CHAMPION - K. ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, cit., pp. 265-7.

namiche in gioco nell'attuale crisi del sistema westfaliano, ma finisce per trattare il ritorno globale delle religioni come un caso di specie del ruolo e dell'influenza crescente degli attori transnazionali non-statali. Le religioni interagirebbero nel sistema d'interazione totale della globalizzazione (o delle nuove relazioni internazionali) come delle grandi Ong transnazionali. Questa impostazione non è errata ma non affronta quello che considero l'aspetto più interessante per lo specialista delle relazioni internazionali, ossia la religione come fonte di energia politica. Una considerazione seria di tale fonte di energia politica si scontra, infatti, con la tesi della fine della politica (e dello stato) che è spesso implicita nelle teorie della globalizzazione e delle nuove relazioni internazionali.

D'altra parte, se c'è qualcosa che abbiamo appreso negli ultimi vent'anni di proliferazione incontrollata di teorie sulle nuove relazioni internazionali, è che, per dirla con un'espressione oramai ricorrente nella letteratura specialistica, *ideas do matter*. Ed è ormai sempre più riconosciuto che non si tratta soltanto di una questione di "cultura e identità", ma anche di religione²⁹. La mia tesi è che al giorno d'oggi la religione come fonte di energia politica gioca un ruolo fondamentale nelle dinamiche di cambiamento del sistema internazionale. Non è una novità storica, se si considera il fatto, argomentato in modo convincente da Daniel Philpott, che le idee religiose stanno all'origine stessa delle relazioni internazionali moderne. Philpott afferma, infatti, in maniera efficace: «no Reformation, no Westphalia»³⁰. Questa tesi continua a valere, a mio parere e con le dovute qualificazioni, anche per la recente storia politica dell'Europa bastione della secolarizzazione. È troppo spesso dimenticato, o forse più correttamente non compreso, come due tra gli avvenimenti politici chiave all'origine dell'Europa politica contemporanea, l'integrazione europea e la fine dei regimi comunisti dell'Europa dell'Est, siano in maniera non secondaria legati proprio alla religione come fonte di energia politica, rispettivamente nella forma della tradizione democratico-cristiana dei padri fondatori dell'Europa comunitaria (Schuman, Adenauer e De Gasperi) e nel ruolo delle chiese cristiane come ossatura della società civile dissidente in Polonia e in Germania dell'Est negli anni Ottanta.

Al giorno d'oggi la religione come fonte di energia politica gioca un ruolo fondamentale nelle dinamiche di cambiamento del sistema internazionale

Il caso dell'espansione globale del protestantesimo, che come giustamente osserva Scott Thomas nel suo articolo di questo dossier, rappresenta

²⁹ Il limite principale delle teorie *mainstream* delle relazioni internazionali (neorealismo e neoliberalismo) contro cui la rivoluzione post-positivista degli anni Novanta si è scagliata risiedeva nell'accettazione del paradigma dell'attore razionale con la conseguente enfasi sui fattori materiali e marginalizzazione di quelli ideazionali. In risposta, il costruttivismo, gli approcci cognitivi o delle comunità epistemiche, ma anche gli approcci post-strutturalisti e il ritorno delle teorie normative, hanno come minimo comune denominatore l'assunto di una centralità del ruolo delle idee nella politica internazionale. Si veda Y. LAPID - F. KRATOCHWIL, *The Return of Culture and Identity in International Relations Theory*, London 1996. In questo contesto nasce l'idea del volume F. PETITO - P. HATZOPOULOS (eds.), *Religion in International Relations: The Return from Exile*, Basingstoke 2003. È interessante notare che quest'ultimo sia apparso in una nuova serie diretta da Y. LAPID - F. KRATOCHWIL intitolata *Cultura e Religione nelle Relazioni Internazionali* in cui la sostituzione del termine "identità" con quello di "religione" segnala chiaramente la presa di coscienza sulla necessità di colmare un vuoto ingiustificato.

³⁰ D. PHILPOTT, *The Religious Roots of Modern International Relations*, in «World Politics», 52, January 2000, pp. 206-245.

insieme all'espansione globale dell'islam il caso quantitativamente più significativo dell'attuale ritorno della religione, è ormai divenuto un caso direi quasi di "scuola" della sociologia della globalizzazione ma deve essere ancora, a mio parere, maggiormente scrutinato nelle sue implicazioni e dinamiche politiche, a volte più sotterranee ma spesso imprevedibili e destabilizzanti. Per esempio, i due casi menzionati della Corea del Sud e della Russia offrono già qualche spunto di riflessione interessante sul nesso religione-politica.

Nel caso della Corea del Sud è il contesto della guerra fredda e, in particolare, la necessità politica di una costruzione dell'identità nazionale fondata sulla demonizzazione del Nord comunista ad aver creato, insieme ai regimi militari al potere, le condizioni della crescita esponenziale del protestantesimo. In questo caso, semplificando, si potrebbe dire «senza guerra fredda, nessuna crescita esponenziale del protestantesimo in Corea». D'altronde sappiamo bene quanto durante la guerra fredda la natura dei regimi interni fosse influenzata dal sistema internazionale, e questo valeva a maggior ragione lungo i due fronti geostrategici principali del confronto bipolare, per l'appunto la Corea e la Germania. Questa ipotesi troverebbe, del resto, una conferma indiretta negli sviluppi post '89: proprio nel momento in cui, a seguito della fine della guerra fredda, il processo di democratizzazione si stava accelerando congiuntamente a una politica di riconciliazione con il Nord, il protestantesimo coreano veniva quasi "magicamente" controllato e limitato. Tali sviluppi e il ritorno a forme di religiosità d'origine cinese potrebbero anticipare, secondo alcuni analisti, il graduale rientro della Corea nella sfera d'influenza, quantomeno discorsiva, di una futura Grande Cina³¹.

In Russia, la sovranità del "politico" si manifesta attraverso la drastica riduzione del numero di cristiani evangelici occidentali, che erano cresciuti grazie alla strategia "pro-occidentale" dell'allora presidente Jeltsin. Tale riduzione si spiega con la fine della luna di miele russo-americana e con la crescente influenza politica della tradizione ortodossa nuovamente politicizzata dai governi successivi col fine di riattualizzare l'eredità geopolitica "imperiale" russa. È interessante notare come in questo caso il cambiamento del clima politico – il consenso si forma oggi intorno al patriottismo – abbia creato le condizioni per la nascita di un nuovo protestantesimo evangelico russo caratterizzato dall'adesione territoriale e dal patriottismo. In altri termini, il passaggio dalla strategia pro-occidentale di Jeltsin alla nuova strategia contro-egemonica dell'era Putin spiega ampiamente il destino e l'evoluzione del protestantesimo evangelico in Russia negli ultimi vent'anni³².

A questo punto è bene riconoscere che la letteratura, che incentra la sua attenzione sul binomio fondamentalismo/terrorismo, non ha mai dubitato della natura sovrana della politica nonché della energia politica della religione. La rap-

³¹ N. LUCA, *L'évolution des protestantismes en Corée du Sud: un rapport ambigu à la modernité*, cit.

³² K. ROUSSELET, *La diversité évangélique en Russie: de la mission étrangère à la surenchère nationale*, cit.

presentazione di Huntington della religione come un fattore decisivo dello scontro tra le civiltà è la prova inconfutabile del ruolo centrale attribuito alla religione come determinante del sistema internazionale. Nella prima parte di questo articolo ho sostenuto che questo approccio si basa su un discorso a senso unico che accetta, a volte solo in modo implicito, “la presunzione westfaliana”. Il passo analitico seguente, che posso solamente abbozzare, dovrebbe studiare la relazione complessa tra religione, politica e sicurezza. Si tratterebbe di affrontare la questione della politicizzazione e dell’impatto sulla sicurezza della religione al fine di ricusare l’accusa più grave: l’idea che la politicizzazione della religione sia sempre una minaccia alla sicurezza, un fattore di mobilitazione violenta nelle guerre tra e all’interno degli stati, nonché il nemico supremo della risoluzione dei conflitti. Diverse ricerche hanno già iniziato questo lavoro e in questo contesto non posso che rinviare ai loro inattesi risultati che mostrano il ruolo positivo degli attori religiosi nella risoluzione dei conflitti, nei processi di riconciliazione successivi a situazioni di conflitto nonché nella prevenzione degli stessi³³.

Con riferimento al caso specifico dell’espansione globale del protestantesimo può essere interessante evidenziare un aspetto del nesso religione-sicurezza che, a mio avviso, non è sufficientemente riconosciuto. Come ha indicato con finezza Danièle Hervieu-Leger in base alla sua osservazione dell’esperienza delle cosiddette mega-chiese, non c’è alcuna contraddizione tra l’individualizzazione e la soggettivazione della fede (e quindi una forma di quella che i sociologi chiamano *light religion*) e l’aumento di un volontarismo comunitario che si manifesta nel “conservatorismo” morale e negli orientamenti politici tipici di una *strong religion*:

Gli imprenditori dei servizi simbolici ... sviluppano, in realtà, una strategia di richiamo nei confronti dei fedeli perfettamente coerente, utilizzando sia l’omogeneizzazione dei riferimenti religiosi facilmente riconoscibili, sia il bisogno di stabilità normativa della fede e dei comportamenti, resi incerti dagli stessi vaghi riferimenti religiosi³⁴.

In maniera interessante e per l’appunto contro-intuitiva, il teologo protestante evangelista Miroslav Volf, cittadino croato immigrato negli Stati Uniti interpellato sul ruolo del cristianesimo nelle guerre della ex Jugoslavia vissute in prima persona e sul fenomeno del fondamentalismo dei suoi correligionari ameri-

³³ Per degli approcci ispirati rispettivamente alla teoria della “securitization” e agli studi sulla pace, si veda C. BAGGE LAUSTEN - O. WÆVER, *In Defense of Religion: Sacred Objects for Securitization*, in F. PETITTO - P. HATZOPOULOS (eds.), *Religion in International Relations: The Return from Exile*, cit., pp. 183-225; A. HASENCELVÉR - V. RITTBERGER, *Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to Impact of Faith on Political Conflict*, in F. PETITTO - P. HATZOPOULOS (eds.), *Religion in International Relations: The Return from Exile*, cit., pp. 137-82. Per un approccio *policy-making* con diversi casi di studio si veda D. JOHNSTON - C. SAMPSON (eds.), *Religion: the missing dimension of statecraft*, cit.; per un’analisi del potenziale di riconciliazione e risoluzione dei conflitti delle religioni si veda S. APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham 2000.

³⁴ D. HERVIEU-LEGER, *Crise de l’universel et planétarisation culturelle: Les paradoxes de la «mondialisation» religieuse*, in J.P. BASTIAN - F. CHAMPION - K. ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, cit., p. 95.

cani, ha sostenuto che la violenza politica ispirata o legittimata dalla religione sia piuttosto il risultato della politicizzazione di una vaga religiosità intesa come un fatto esclusivamente privato o come «risorse culturali dotate di un'aura diffusa e sfocata di sacro»³⁵. In altre parole, contrariamente a quello che si pensa in molti ambienti accademici e politici, sono le identità religiose che potremmo definire “deboli” – nel senso di sradicate e banalizzate, per le quali la convalida del credo non avviene attraverso l'iscrizione a una tradizione e un deposito di fede trasmesso di generazione in generazione – che caratterizzerebbero la violenza politica d'ispirazione religiosa, mentre le identità religiose “forti” identificherebbero molto più spesso degli attori religiosi capaci di giocare un ruolo positivo in situazioni di conflitto politico³⁶. In questo senso, nella misura in cui l'individualizzazione e la soggettivazione della fede esemplifica secondo alcuni sociologi una nuova trasformazione della fenomenologia religiosa in consonanza con la frammentazione *iper-individualizzante* della condizione post-moderna – quella che Grace Davies ha definito «il credere senza appartenere»³⁷ – quest'ultima non si tradurrebbe necessariamente nella *polis*, in apatia politica o in una formula estranea alla violenza politica e predisposta alla pacificazione civile. Al contrario, e al di là dell'azione mobilizzatrice e scatenante dell'imprenditore politico, il dibattito e la lotta all'interno di ogni tradizione religiosa sul contenuto autentico della sua etica socio-politica rimangono, a mio avviso, quanto mai determinanti per l'evoluzione, in un senso o nel suo opposto, della politicizzazione della religione.

Per concludere vorrei ritornare alla citazione di Richard Falk con cui ho aperto questo articolo e che ci riporta al contesto geopolitico di crisi degli ultimi dieci anni caratterizzato, da un lato, da una guerra globale, permanente e a-territoriale contro il terrorismo condotta dalla superpotenza statunitense in nome di un progetto di pacificazione-dominazione mondiale, e dall'altro, dalla necessità normativa di costruire quella che lo stesso Falk definisce una nuova «global governance umana» adeguata a una società internazionale sempre più caratterizzata politicamente dal pluralismo culturale e religioso³⁸. In tale contesto, non mi sembra che riconoscere un ruolo alle grandi tradizioni religiose nella costruzione di un nuovo ordine internazionale possa essere tacciato di “teologia politica” o di nostalgico idealismo che «cederebbe ai richiami di una specie di radicalismo nella vita politica ... combinato con un ritorno al premoderno»³⁹. Al contrario, negare oggi un tale ruolo alle religioni a me pare pecchi pericolosamente di etnocentrismo e di mancanza di realismo politico.

³⁵ M. VOLE, *Forgiveness, Reconciliation and Justice: A Theological Contribution to a more Peaceful Social Environment*, in «Millennium-Journal of International Studies», 29, 3, 2000, pp. 861-77.

³⁶ S. APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, cit.

³⁷ G. DAVIES, *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?*, in «Social Compass», 37, 1990, pp. 455-699.

³⁸ R. FALK, *On Humane Governance: Toward a New Global Politics*, University Park, PA 1995.

³⁹ Devo questa espressione a Xavier Gaullier, comunicazione privata in francese: «théologie politique ou d'attirance pour une espèce de radicalisme dans la vie politique...par un retour au prémoderne», Décembre 2003.