

# *Globalizzazione e Vangelo. Per un cristianesimo interculturale*

CARMELO DOTOLO

Pontificia Universidade Urbaniana – Diretor da *Urbaniana University Journal*

È sotto gli occhi di tutti il processo di trasformazione che sta attraversando le esistenze di milioni di donne e uomini. Una trasformazione che, tra annunci di libertà e ritorni di paure, pone interrogativi non semplici sul destino della storia e sulla qualità dei percorsi di umanizzazione. Il sogno della famiglia umana deve fare i conti con ideologie fondamentalistiche che sembrano dare ragione a quanti sostengono l'irrealizzabilità di una convivialità delle differenze. Come non prendere atto che l'orizzonte di un cambiamento globale si scontra con rivendicazioni locali, con etnicismi di ritorno che alimentano opposizioni culturali e guerre geopolitiche? Non c'è dubbio che la globalizzazione ha dato forma ad una grande illusione, ad un mondo fittizio nel quale vittime ed esclusi sono più numerosi di quanto si potesse immaginare. Processi culturali omogeneizzanti e priorità dell'economia come forza trainante hanno creato uno stile di vita a senso unico, la cui legge è quella del mercato e dell'uniforme in vista della crescita infinita. Eppure, se l'inevitabile effetto negativo della globalizzazione ha preso il sopravvento, nondimeno un atteggiamento critico adeguato alla

contemporaneità deve cogliere un'opportunità: l'ideale dell'universalità e dell'unità della famiglia umana.

A questo livello, la proposta evangelica può contribuire ad allargare gli orizzonti interpretativi della globalizzazione, puntando sull'umano autentico che implica il rispetto dell'alterità, una lotta per la giustizia, l'affermazione della dignità di tutti, la valorizzazione del capitale umano. È in tale quadro che l'enciclica *Laudato Si'* di papa Francesco offre riflessioni importanti, perché va ad individuare una necessità: quella di mettere in discussione il quadro di riferimento concettuale, alla ricerca di «altri modi di intendere l'economia e il progresso» (n. 16). Più che insistere su quali modelli di sviluppo siano più giusti e adeguati, l'invito sta nel recuperare uno sguardo antropologico che non si fermi alle sole leggi dell'economia, ma ad una cultura che eviti di continuare a produrre scarti, esuberanti, emarginati, spesso intesi come intralcio all'organizzazione delle società. La realtà «superiore all'idea» (cf. nn. 110 e 201) mostra tragicamente la parabola di un approccio che non riesce a cogliere, nella logica del consumo, la profondità di una ferita alla possibilità della vita per tutti e in ogni parte del globo. In tal senso, l'intenzionalità profonda dell'enciclica sta nella prospettiva di una *ecologia integrale*, che si fondi sull'*essenza dell'umano* (cf. n. 11).

## 1. Un segno della contemporaneità: la globalizzazione

Non è impresa facile entrare nella comprensione e delineazione della categoria globalizzazione<sup>1</sup>, anche se è diventato un termine presente nel linguaggio familiare con cui si intende leggere i fenomeni socio-culturali della contemporaneità. Si ha l'impressione, ad uno sguardo più attento, di essere alla presenza di un concetto ampio, una sorta di contenitore al quale si ricorre per interpretare una realtà che sfugge e sorprende per le sue dinamiche. Ciò fa dire all'antropologo U. Hannerz che ogni qual volta si fa riferimento alla parola globalizzazione «ci si aspettano reazioni di entusiasmo o di condanna. Per gli uomini d'affari e i giornalisti si tratta di un termine dai risvolti in genere positivi – maggiori notizie, maggiori

<sup>1</sup> Cf. G. MARRAMAO, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, 11-83.

opportunità. Sul piano dell'”imperialismo culturale”, invece, la globalizzazione diventa qualcosa di negativo [...] In certi casi, la globalizzazione appare una minaccia»<sup>2</sup>. Ora, se è vero che si tratta di una parola pieghevole, di un'idea fascinosa con la quale verificare l'adeguazione della realtà a determinate ipotesi, nondimeno essa presenta il rischio di intrappolare man mano i tentativi di spiegazione della complessità sociale e culturale, giacché gli strumenti conoscitivi adeguati a penetrare le effettive dimensioni dei cambiamenti in atto, risultano provvisori e inadeguati. Un dato, però, va evidenziato: il ricorso a categorie nuove, quali globalizzazione, mondializzazione<sup>3</sup>, multiculturalismo, etc., esprimono l'esigenza di comprensione di processi i cui significati resterebbero inafferrabili in presenza di concetti tradizionali.

Tuttavia, è percepibile nel complesso delle analisi del concetto, l'istanza di una riserva critica nei riguardi della forzatura ideologica presente nella parola globalizzazione, la quale invece di rivelare sembrerebbe nascondere «la realtà attuale ed è una comoda scorciatoia per una esclusione *de facto*. Essa non ha niente a che vedere con la creazione di un mondo in qualche modo integrato o un processo dal quale tutti gli abitanti della terra trarranno qualche beneficio. Più che incamminarci tutti insieme verso una vita migliore, la globalizzazione consente all'economia globale di mercato di “prendere il meglio e lasciare il resto”»<sup>4</sup>. Certo, c'è chi ritiene ingenuo un simile atteggiamento negativo, che oscilla tra la rassegnazione e l'utopia *no-global* che preferisce o presume di contestare un processo iscritto nella logica dei fatti, una meta a cui sembra avviarsi la situazione geo-politica attuale. In tal senso, andrebbe letta la proposta di un modello di resistenza nell'affermazione di una prospettiva *glocale*<sup>5</sup>, in grado di consentire una

<sup>2</sup> U. HANNERZ, *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna 2001, 15-16. Cf. P. BARCELONA, *Le passioni negate. Globalismo e diritti umani*, Città Aperta, Troina 2001, 115-152.

<sup>3</sup> Il termine mondializzazione è preferito da il Gruppo di Lisbona, perché “indica in maniera più precisa ciò che si vuole descrivere, e cioè i processi di organizzazione e di sviluppo dei fatti umani che operano sempre più su scala mondiale e segnano l'inizio della fine della fase prevalentemente nazionale” (GRUPPO DI LISBONA, *I limiti della competitività*, a cura di R. PETRELLA, Manifestolibri, Roma 1995, 26).

<sup>4</sup> S. GEORGE, *La trappola della globalizzazione*, in R. PAPINI (ed.), *Globalizzazione: solidarietà o esclusione?*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001, 108. Cf. anche F. HINKELAMMERT, *Globalizzazione come ideologia menzognera che altera e giustifica i mali della realtà attuale*, in *Concilium* 37 (2001) 32-44.

<sup>5</sup> Cf. E. BATINI, “*Glocal*”: *analisi di un concetto*, in B. HENRY (ed.), *Mondi globali*. 61-76.

diversa relazione tra il globale e il locale. Altrettanto superficiale, però, è l'atteggiamento integrato di chi assume il fenomeno della globalizzazione come un normale processo di stratificazione sociale, economico, culturale, promotore di uno sviluppo qualitativamente migliore della vita.

Gli effetti di tale processo che appare attraversato da forti contrapposizioni (maggiore ricchezza e aumento della povertà; apertura all'incontro multiculturale e incremento del tribalismo e del fondamentalismo; affermazione delle differenze e processi di omologazione; delineazione di un nuovo ordine mondiale e crescita di un inedito disordine mondiale segnato da insicurezza e incertezza), portano in primo piano il fatto che non è poi così scontato che la globalizzazione sia un destino ineluttabile. Anzi, «quella che per alcuni è una libera scelta, su altri discende come un destino crudele», «altri» che «crescono in maniera inarrestabile e affondano sempre di più nella disperazione di una vita senza prospettive»<sup>6</sup>. La questione che si pone, dunque, è quella di sottoporre ad una serena discussione i presupposti apparentemente indiscutibili del nostro modo di vita, perché abitare la globalizzazione significa individuare criteri e valori adeguati alla ridefinizione dei rapporti interplanetari, nell'intento di percorrere uno sviluppo compatibile con i nuovi equilibri geopolitici. In tal senso, è all'interno di una logica di attenzione all'umano che è necessario riflettere su quale sia l'impatto della globalizzazione sull'organizzazione sociale dei significati, sulla possibilità di una sua *governance* in grado di coniugare democrazia e mercato, sui valori religiosi e sulle norme etiche, presumendo che la globalizzazione possa costituire l'orizzonte di una unificazione diversa dal «coordinamento sempre più intenso dei mercati mondiali e la crescente efficienza della tecnologia della comunicazione e dei trasporti»<sup>7</sup>.

## 2. Sulle tracce di un termine polivalente

Rimane il fatto che il termine globalizzazione è polivalente e ambiguo. Esso, infatti, appare come un processo nel quale emerge una sfasatura

<sup>6</sup> BAUMAN, *Dentro la globalizzazione*. 4-8.

<sup>7</sup> F. SCHÜSSLER FIORENZA, *La sfida portata alla riflessione etica dal pluralismo e dalla globalizzazione*, in *Concilium* 37 (2001) 99.

tra le possibili forme e realizzazioni della condizione globale. Emblematico, in proposito, è la nozione di *villaggio globale* coniata nel 1960 da M. McLuhan, da cui secondo l'*Oxford Dictionary of New Words* (1991) discende il termine globale come parola ad alto potenziale d'uso. L'espressione *villaggio globale* farebbe presupporre l'idea di un *ethos* comune, di valori condivisi, di tradizioni accolte e tramandate, di esperienze comuni. In un certo senso, è così, se si guarda agli sviluppi della rete informatica, del turismo mondiale, all'affermazione indiscriminata di *standards* a livello planetario che configurano il tentativo di un certo imperialismo culturale; ma anche alle minacce ambientali, al diffondersi di epidemie imprevedibili e terrificanti, alla logica deregolante dei terrorismi. Ebbene, proprio l'esperienza in atto della globalizzazione mostra la friabilità della nozione di *villaggio globale*, perché tale processo ha reso più evidenti le alterità culturali e le differenze socio-economiche. Detto altrimenti, sembra si tratti di un mondo senz'anima, che si muove rapidamente, ma non si sa verso che cosa e in base a quali valori. Non si sa nemmeno chi ne sia il soggetto, se la finanza, le multinazionali, o la società. Certo, ci sono molte cose che si globalizzano, ma non sempre i valori, come la solidarietà o l'amicizia, né le dimensioni etiche e quanto potrebbe porre al centro del sistema la persona umana con i suoi inalienabili diritti.

Da questa prospettiva, risulta quantomeno istruttiva l'avvertenza teorica del sociologo U. Beck. Egli propone una distinzione tra *globalismo*, *globalità* e *globalizzazione*, a partire dalla considerazione che il globalismo altro non è che l'ideologia neoliberale del mercato mondiale, causa della riconduzione della globalizzazione all'unica dimensione economica pensata in maniera liberale. Differenti, invece, sono le premesse della globalità e globalizzazione, da intendersi l'una come principio e l'altra come interpretazione contemporanea dello stesso. La globalità afferma il fatto ineludibile che viviamo in una società mondiale, dove è fittizio pensare a spazi chiusi e isolati, legati ad una concezione nazionale dello Stato. Abitiamo una *società-mondo* in cui la differenza e la molteplicità convivono senza unità, e gli stili di vita diventano sempre più transnazionali. Il che dice irreversibilità della globalità, nella quale esistono l'una accanto all'altra logiche diverse e particolari di globalizzazione: culturale, economica, ecologica, politica, civile. Tali logiche sono irriducibili l'una all'altra e, di conseguenza, vanno interpretate e comprese per sé e nella loro interdipendenza. È da

tale concetto di globalità<sup>8</sup> che si distingue la categoria di globalizzazione. La sua forza dialettica sta nel creare una relazione nuova tra ciò che è locale e ciò che è globale, attraverso la creazione di spazi e legami transnazionali. È, in definitiva, un'inedita e promettente *immagine-del-mondo*<sup>9</sup> che indica nuovi modi di vivere e di agire quotidiani, nei quali si percepisce «la indelimitabile percezione dell'Altro transculturale nella propria vita, con tutte le certezze che si mettono in discussione»<sup>10</sup>. Ma, nuovi, sono anche i prodotti e la circolazione dell'industria culturale globale, così come la dimensione della concentrazione economica, nonostante appaia frenata dalla nuova concorrenza del mercato mondiale che travalica qualsiasi confine.

### 3. I processi di globalizzazione tra *deficit* socio-culturali ed effetti contrastanti

Da quanto detto emerge, dunque, la convinzione che la globalizzazione sia un *orizzonte* caratterizzato dalla molteplicità e non-integrazione delle diverse dimensioni socio-culturali. Ma, tale immagine del mondo non riesce a rendere ragione di alcuni *deficit* che attraversano la realtà contemporanea: un deficit *sociale*, nel quale l'imposizione di modelli universali sembra non tener conto delle capacità di adattamento e creatività proprie degli Stati e delle culture locali, provocando forme di esclusione e di disuguaglianza; un deficit di *sicurezza*, espressione-reazione ad un modello pervasivo di benessere economico che soffoca valori propri di ogni cultura; un deficit *ecologico* e di deterioramento dell'ambiente, provocato da una

<sup>8</sup> U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999, 24, elenca otto ragioni che rendono irreversibile la globalità: «1. L'estensione geografica e la crescente interazione del commercio internazionale, la connessione globale dei mercati finanziari e la crescita di potenza dei gruppi industriali transnazionali. 2. La rivoluzione permanente delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione. 3. La rivendicazione dei diritti umani che si impongono universalmente, cioè il principio della democrazia (formale). 4. I flussi di immagine dell'industria culturale globale. 5. La politica mondiale postinternazionale, policentrica: accanto ai governi ci sono attori transnazionali crescenti in numero e potenza (gruppi industriali, organizzazioni non-governative, le Nazioni Unite). 6. Le questioni della povertà globale. 7. Il problema delle distruzioni globali dell'ambiente. 8. La questione dei conflitti transculturali locali».

<sup>9</sup> Su ciò cf. R. ROBERTSON, *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Asterios, Trieste 1999, 91-120.

<sup>10</sup> BECK, *Che cos'è la globalizzazione*, 26.

certa disaffezione dell'uomo nei riguardi della cura del proprio *habitat*; un deficit di *partecipazione democratica* dei cittadini alla vita delle comunità nazionali, visto che il capitalismo brucia ogni forma di capitale sociale inteso come insieme di relazioni necessarie per lo sviluppo di una società. In altre parole, il processo di globalizzazione sta tratteggiando uno scenario di mutamento epocale, caratterizzato da alcuni effetti contrastanti<sup>11</sup>:

a) *universalizzazione/particolarizzazione*. Se da un lato, la globalizzazione opera una dinamica di universalizzazione degli aspetti culturali e delle istituzioni della vita contemporanea, dall'altro alimenta una visione particolaristica, etnico-culturale, tramite la sottolineatura della differenza e delle identità locali;

b) *omologazione/differenziazione*. Appare manifesta la tendenza ad omogeneizzare gli stili di vita e le visioni del mondo, così come crescono i parametri locali di orientamento che producono inediti localismi e, talora, pericolosi fondamentalismi.

c) *integrazione/frammentazione*. Ad uno sviluppo di nuove forme di organizzazione socio-politica, come le comunità transnazionali, regionali o globali, corrisponde una frammentazione di quelle già esistenti, a partire, per esempio, dallo Stato-nazione.

d) *centralizzazione/decentramento*. Lo squilibrio provocato dalla globalizzazione è che se da una parte tende a concentrare, potere, ricchezze, conoscenze, dall'altra incrementa movimenti di resistenza che propongono un decentramento delle risorse e una valorizzazione dei benefici economici e culturali.

e) *sovrapposizione/sincretismo*. Il dato più critico e, per certi versi, destrutturante, è il difficile equilibrio tra differenti culture e pratiche sociali, in cui all'ipotesi di una realtà multiculturale spesso subentra una forma di sincretismo che rafforza i confini e i pregiudizi culturali tra gruppi.

Dinanzi ad una trasformazione così problematica, la cui paradossale forza sta nella omogeneità di un modello dominante che sembra creare dinamiche di interdipendenza e connessione tra realtà differenti, si apre la questione circa le ricadute sulla immagine di uomo e di donna che si vuole progettare. È proprio vero che la globalizzazione conduce alla realizzazione

<sup>11</sup> Cf. M. A. MELLINO, *La teoria postcoloniale come critica culturale*, in *ParoleChiave* 25 (2001) 73-99.

del migliore dei mondi possibili, soprattutto se essa induce ad un unico stile di vita; o in essa si annida quella globalizzazione dei pericoli che pone l'umanità in una comunità di rischi senza precedenti?

#### 4. Cambiamento di modelli interpretativi

Pensare che si è in presenza di un difetto di progettazione è più che lecito se la globalizzazione segue «un movimento generalizzato verso un “mondo unico”»<sup>12</sup>, da alcuni definito, come S. Latouche, *occidentalizzazione* del mondo<sup>13</sup>. In effetti, le radici della globalizzazione affondano nella rivoluzione operata, ma incompiuta, dalla *modernità* che ha il suo punto di riferimento nell'affermazione della centralità dell'individuo con la sua ragione tecnico-scientifica e nella rottura e presa di distanza dalla tradizione. L'accento posto sul primato della libertà individuale ha determinato quel *mito del progresso* che ha penetrato gli sforzi della storia nel propagandare l'importanza del nuovo e del futuro come spazio di una crescita infinita. È condivisibile, pertanto, quanto sostiene il filosofo J.-L. Nancy: «In un certo senso, la globalizzazione di per sé non è nient'altro che la realizzazione del mercato mondiale di cui parlava Marx, riconoscendo in esso la possibilità stessa della rivoluzione, vale a dire la possibilità dell'umanità di creare se stessa attraverso la tecnica e un sistema di scambio che raggiunge i confini del mondo»<sup>14</sup>.

Però, ad un simile allargamento dell'orizzonte di attesa, non è corrisposto per tutti un effettiva esperienza di miglioramento delle condizioni di vita. Anzi, i processi di globalizzazione hanno riportato a galla quell'illuminismo inappagato che si esprime nella figura di un *cinismo* diffuso e universale. Con un'astuta strategia, il cinismo contemporaneo cresce parassitariamente sul tronco della critica all'ideologia, creando aggregazioni

<sup>12</sup> A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1994, 72.

<sup>13</sup> S. LATOUCHE, *L'occidentalizzazione del mondo: saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

<sup>14</sup> J.-L. NANCY, *Globalizzazione, libertà, rischio*, in *MicroMega. Almanacco di Filosofia* 5 (2001) 101.

di realismo e ironia radicale delle convenzioni sociali<sup>15</sup>. Esso fa la sua comparsa sociale nella posizione di osservatore, il cui sguardo *lucido e cattivo* ha solo la pretesa di intonarsi realisticamente al modo d'essere collettivo, con la caratteristica della disillusione e dell'amarezza *snob*. In altre parole, il neo-cinismo rappresenta un principio sistematico e un modello di diagnosi che critica le pretese di trasformazione della vita. Il conformismo cinico si rifugia nella *privacy*, nella quale è più sopportabile la stanchezza nei riguardi dell'utopia dell'uomo nuovo, coltivando il bisogno di adattarsi al sistema sociale, garantito dalla cooperazione di scienze esatte, sviluppo tecnico e valorizzazione estetica della vita.

Non è lontano dal vero chi ritiene che la globalizzazione, ispirandosi alla lezione dell'illuminismo, ha inteso il cambiamento costante dei modelli di riferimento quale condizione di un benefico *spaesamento*, cioè una liberazione delle differenze. Non ha fatto i conti, però, sul fatto che la proposta di una cultura molteplice, in cui particolarità e pluralizzazione coabitano in un sogno di *ecumenismo culturale*, ha creato un effetto sdoppiato: dichiarando definitivamente defunta la tesi di una realtà unitaria, solida e monoteistica, ha dato il via ad un pensiero di autoconservazione sociale e individuale, in cui è in gioco la questione della sopravvivenza. Non meraviglia, pertanto, che nella liberazione delle diversità in un mondo multiculturale, ciò che emerge è la storicità, la contingenza, la limitatezza di ogni sistema. Qui si nasconde un rischio altissimo: il chiudersi in orizzonti rassicuranti, perché fare esperienza di tale liberazione significa vivere una continua oscillazione tra appartenenza e spaesamento.

Malgrado ciò, il processo di globalizzazione sembrerebbe aver portato ad esiti estremi il processo di spaesamento, nel momento in cui l'espansione del sistema-mondo in termini economici e politici, ha prodotto una distanza nei riguardi di una cultura mondiale intesa come condivisione di presupposti legati alla dignità dell'uomo e all'etica del personale. Il sospetto, cioè, che nell'epoca della fine delle grandi narrazioni ideologiche,

<sup>15</sup> P. SLOTERDIJK, *Critica della ragion cinica*, Garzanti, Milano 1992, 36, scrive: «cinismo è *falsa coscienza illuminata*, ossia la modernizzazione infelice della coscienza alla quale l'illuminismo ha lavorato, a un tempo, con successo e inutilmente. La moderna coscienza infelice ha imparato la lezione illuminista, ma senza trarne le conseguenze. Insieme privilegiato e miserabile, questo stato di coscienza non può essere scalfito da alcuna critica dell'ideologia: la sua falsità viene ormai mediata dalla riflessione».

si sia sviluppato un *pensiero unico*. Esso fa della fluidità e della capacità di adattamento il suo punto di forza, soprattutto se mostra all'uomo la affidabilità e la tenuta dei *sistemi astratti* che offrono garanzie di fiducia e di libertà incondizionata. Questi sistemi, vale a dire il *mercato* e le *tecnologie delle comunicazioni*, sono i grandi artefici della pluralizzazione degli stili vita globali(zzanti), in quanto agiscono (o agirebbero) sulle motivazioni che spingono alla creazione di una *società senza frontiere*. Tuttavia, resta il dilemma di un processo che deve confrontarsi con la giustizia e la solidarietà sociale, al di là dell'evoluzione costante della tecnica e della scienza, proprio per consentire ad ogni uomo e donna di poter accedere alla felicità e libertà. Secondo la distinzione della sociologa A. Heller, è opportuno che ai bisogni *alienati*, quantitativi, corrispondano i bisogni *radicali*, qualitativi, che fanno riferimento alla convivialità, al gioco, all'amore, all'amicizia. «Non esiste una via d'uscita [...] dal generale processo di globalizzazione, di cui le stesse proteste antiglobalizzazione sono parte [...] è necessario al contempo affrontare i temi etici e pratici –di cruciale importanza– che ne derivano. Non è facile, infatti, dissipare i dubbi senza aver seriamente discusso le preoccupazioni che li motivano»<sup>16</sup>.

## 5. Oltre la globalizzazione? Il dilemma del multiculturalismo

Non c'è dubbio che il volto attuale socio-culturale sia caratterizzato da un tratto cosmopolita, che ha originato uno sguardo differente sulla realtà: orientato ad interagire con l'altro, aperto ad esperienze culturali divergenti, in grado di muoversi tra le culture, le religioni e i particolari sistemi di significato. Il realizzarsi di questa ecumene globale, ha segnato un *modus vivendi* attraente, offrendo potenziali indicatori di sviluppo umano e di libertà di realizzazione. È il volto positivo della globalizzazione che, però, sembra pagare dazio ad una omogeneizzazione della vita. Non è il caso di seguire le linee complesse della *querelle*. Ma, l'evidenza di alcune contraddizioni lasciano aperto il sospetto che l'auspicata intenzionalità di una società trasparente e dalle uguali opportunità sia appannaggio di poche *elites*

<sup>16</sup> A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2003, 9.

e finalizzata alla dimensione economico-finanziaria. Le trasformazioni che investono la condizione umana non sono marginali o rischi fisiologici di una crescita, come evidenziano i conflitti locali e la generalizzazione di un soggettivismo senza limiti, rinunciarsi al confronto con l'esistenza concreta di mondi sociali differenti. Ne consegue che il nuovo spazio identitario globale sembra essere un luogo senza tratti caratterizzanti, abitato da solitudini, incertezze, emarginazioni, che non fanno altro che alimentare il disagio, come mostra l'inquietante investimento narcisistico del libero percorso individuale. Essere circondati da un flusso costante di significati plasmato culturalmente, influisce sull'organizzazione delle esperienze e sulle interazioni sociali, e richiede di rielaborare i diversi processi culturali in modelli di riferimento ricorrenti. Se il movimento della globalizzazione genera una produzione differenziata di culture, il nodo sta nella capacità che tale produzione non imploda in arbitrarie discriminazioni culturali e sociali, né riduca l'esercizio dei diritti fondamentali a fronteggiare soltanto l'emergenza e ad assicurare la sicurezza.

È a questo livello che si pone *il dilemma del multiculturalismo* che ha una dimensione prescrittiva, in quanto tratteggia un progetto socio-culturale in grado di contrapporsi all'insostenibilità di una concezione omogenea e monolitica della cultura. Nella critica all'idea di un principio culturale tendente ad imporsi come discriminante, e ad una logica basata su processi graduali di omologazione, il multiculturalismo intende operare in senso diverso: nella libera costruzione della vita personale, quale principio universale, che esige un'identità culturale legittimata sull'uguaglianza e libertà di ogni individuo.

Ora, non è così evidente quale sia la misura della legittimità dei fenomeni culturali e in quali modalità le differenze siano praticabili, soprattutto se l'orizzonte di riferimento oscilla tra l'affermazione dell'identità individuale e la corrispettiva forma comunitaria. Si comprende come, il *liberalismo*, attento alle libertà individuali, e il *comunitarismo*, propositore di un legame determinante per il soggetto con gli *habitat* culturali, pongono visioni diverse che, di fatto, esprimono una diversa concezione antropologica<sup>17</sup>. O, meglio, sottendono la difficoltà di articolare il concetto d'identità come dinamico, processuale, in cui la stessa appartenenza non implichi

<sup>17</sup> Cf. A. FERRARA (ed.), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

chiusura o stretta dipendenza. Al di là della ricchezza del dibattito, non si tratta, solo, di passare da una società dell'Io ad una società del Noi, quanto quella di cogliere l'esigenza di identità collettive che non possono più attestarsi su di un vago principio di uguaglianza. Dunque, la possibilità di non impaludarsi nei labirinti multiculturali, sta nel non cedere a pressioni di un relativismo culturale radicale, partendo dal fatto che non esiste alcuna purezza culturale, né che si possa presumere di proteggersi dalla possibilità di scambi significativi e vantaggiosi tra soggetti e gruppi di diversa estrazione culturale. In altre parole, l'accento va posto sui rapporti tra culture differenti, più che sulle differenze culturali.

## 6. La prospettiva del dialogo interculturale

Sulla scia di tali indicazioni, la scelta appare più che obbligata. Se si intende abilitare all'incontro dialogico tra le culture, è impensabile non puntare a percorsi educativi di interculturalità, capaci di favorire il riconoscimento e la crescita della propria identità nell'interazione con le differenze. Non mancano obiezioni che imputano al dialogo interculturale lo slittamento verso un forme di relativismo morbido, confinante con lo smarrimento dei significati e la fluidità dei valori. Si tratta, come si può intuire, di un processo da attivare, che abbia il coraggio di uscire da schemi interpretativi standardizzati o dalla buona volontà di un incontro che lasci le cose al loro posto<sup>18</sup>. L'interculturalità va compresa come un movimento di reinterpretazione delle culture, che provoca un'esperienza conoscitiva nuova, dai risultati non predeterminabili. «È chiaro, infatti, che l'educazione interculturale intesa come rapporto, come attitudine di incontro con l'altro implica il superamento della mera descrizione e della conoscenza per approdare alla costruzione di valori comuni nell'ottica universale dei diritti umani. L'educazione, in questo senso, cura le relazioni, creando empatia,

<sup>18</sup> F. JULLIEN, *L'universale e il comune. Il dialogo tra le culture*, Laterza, Roma-Bari 2008, 174: «In questo modo, nel *dia* di "dialogo" potrò lasciar intravedere la distanza dello *scarto* tra culture necessariamente plurali, mantenendo in tensione ciò che viene separato: il dialogo, ci hanno infatti insegnato i greci, è tanto più rigoroso e fecondo quanto più mette in campo delle tesi antitetiche. E in *logos* lascerò invece trasparire il fatto che tutte le culture instaurano tra di loro una comunicabilità di principio, e che tutto ciò che è culturale è anche intelligibile, senza perdite né residui».

e individuando, più che le differenze, ciò che rende simili gli uomini»<sup>19</sup>. Incontrare una cultura altra, è un evento che fa percepire al soggetto un pensiero diverso dal suo, talvolta, se non spesso, divergente, del quale non si può non tener conto se si vuole dialogare responsabilmente sulle questioni che attengono al valore della vita in tutti i suoi aspetti. Per questo, l'etica interculturale si muove su relazioni di scambio e di reciprocità feconda, la cui circolarità interpretativa è fattore di ampliamento delle prospettive, di crescita delle valutazioni, di affinamento nella percezione delle problematiche. Il dialogo interculturale non lascia inalterato il soggetto, ma lo invita ad un decentramento del proprio orizzonte, spronandolo ad non accontentarsi di letture socio-culturali superficiali e a senso unico. Il motivo risiede nella complessità della fenomenologia culturale, che manifesta visioni del mondo e della vita più articolate di quanto non si riesca ad immaginare, e che esigono un orizzonte interpretativo metaculturale.

Se parliamo di interculturalità abbiamo bisogno di un criterio che ci consenta di procedere con un certo ordine nello studio delle diverse culture. Questo criterio non può appartenere a una sola cultura, ma deve essere sovra culturale. In questo senso, si può considerare un valore metaculturale rispetto alle differenti culture<sup>20</sup>.

Non deve meravigliare, pertanto, che l'interculturalità è sia accoglienza dell'alterità, sia conflitto nella comprensione, giacché porta in direzione di un incremento antropologico e verso la costruzione di una nuova convivenza civile. Spesso, sono i pregiudizi o abitudini ad una relazione solo funzionale, a bloccare il confronto tra gli interlocutori, nella convinzione che dedicare tempo e ascolto all'altro sia una scelta che non porti molto lontano in un cambiamento reale. Viceversa, il dialogo interculturale è un movimento di reciprocità che spinge al mutamento dell'esistente, verso una progettualità culturale che abbia come obiettivo un *ethos* comune. Se non si ha il desiderio di modificare ciò che impedisce l'edificazione di una società più giusta e solidale, l'incontro interculturale è di fatto irrealizzabile.

<sup>19</sup> M. SANTERINI, *Educazione interculturale in prospettiva globale*, in V. CESAREO (ed.), *Per un dialogo interculturale*, Vita e Pensiero, Milano 115-116. Tale scelta è ritenuta urgente, dato il nuovo scenario educativo, come evidenzia E. MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina, Milano 2001, 97-110, il quale connette comprensione, etica e cultura planetaria.

<sup>20</sup> R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano 2002, 32.

## 7. L'etica del dialogo interreligioso

Appare evidente che la riuscita o meno di un processo d'interculturalità, dipende anche dalla capacità delle religioni di vivere *l'esercizio del dialogo*. Anzi, di assumerlo come sfida etica, in ragione della responsabilità storico-culturale che hanno in quanto costellazioni di senso non indifferenti alla costruzione della vita. Eppure, emerge tutta la complessità e delicatezza di un atteggiamento dialogico che non sia solo pratica di reciproca cortesia, visto che entrano in campo motivazioni e prudenze su ciò che comporta un esporsi del nucleo essenziale di ogni religione. Certo, non è facile uscire dalla intangibilità della propria particolarità, ma, nondimeno, è necessario, a motivo della dedizione alla verità e coerenza a cui chiama ogni esperienza di dialogo. Il nodo sta qui: nel percepire che dialogare è un'avventura sensata, a condizione che sia misurata sull'evento della verità che oltrepassa come orizzonte gli interlocutori, invitandoli ad un percorso aperto, in cui si diviene se stessi nella partecipazione alla vita degli altri, nell'*impensato* che inaugura la fecondità della ricerca<sup>21</sup>. E ciò vale anche per le culture e le religioni<sup>22</sup>. Quest'ultime, poi, attestano una realtà che porta con sé la relazione con il Senso o con Dio, che è, di fatto, *inappropriabile* e, per questo, critica nei riguardi di ogni esperienza storica che intenda rinviare a se stessa e ritenersi esclusiva. Nella configurazione del cammino comune, le religioni sperimentano l'importanza del dialogo come attenzione al *magistero dell'alterità*, nel quale prende corpo la possibilità di un'integrazione comunicativa tale da provocare un ampliamento della conoscenza della realtà.

Stabilire a livello interreligioso un'etica dialogica, vuol dire creare le condizioni minime perché vi sia una propulsione alla reciprocità, la cui autenticità può realizzarsi come interpretazione e cambiamento. Allora, non spaventerà il dover muoversi per primi, il saper dare fiducia agli interlocutori, il saper perdere tempo e dare tempo all'altro e alle sue ragioni. Il cammino dialogico verso la verità è un lungo percorso tra coloro che sono coscienti che nessuna dottrina è conclusa e che si nutre di quelle anticipazioni che illuminano il senso della ricerca. L'imprevedibilità e la

<sup>21</sup> Cf. JULLIEN, *L'universale e il comune*, 167.

<sup>22</sup> Cf. S. SORRENTINO – F. S. FESTA (edd.), *Le ragioni del dialogo. Grammatica del rapporto fra le religioni*, Città Aperta, Troina 2007.

sorpresa sono dietro l'angolo, soprattutto quando gesti e scelte di gratuità, ospitalità, solidarietà intrecciano i fili di un'esistenza migliore. La verità, infatti, ha un *carattere liberante* e non violento o impositivo, generativo di una identità comunicativa capace di vivere la carità dell'interpretazione, in cui ognuno aiuta l'altro a capirsi meglio nella compartecipazione al processo di liberazione e salvezza dell'umanità. Per cui, appare molto fragile un'identità rigida o esclusiva, perché l'autoaffermazione indica solo la paura di una somiglianza che celerebbe la singolarità. Viceversa, il pensarsi in una relazione che accoglie e dialoga, capovolge la prospettiva di partenza, indicando che un'identità autosufficiente è un'illusione e che solo la qualità delle relazioni riesce a far lievitare l'interpretazione e comprensione del valore dell'esperienza religiosa.

Il dialogo tra le religioni ha precisamente il compito storico di smantellare l'incompatibilità tra universi simbolici differenti, volgendo il tendenziale antagonismo in relazioni comunionali che promuovano la pace su scala planetaria. Ma perché una simile prospettiva non resti semplicemente affidata all'auspicio e allo sforzo occorre risalire al fondamento effettivo di una comunione universale e non violenta<sup>23</sup>.

Entro queste coordinate, il contributo del cristianesimo si profila come servizio culturale all'uomo nella sua unicità e irripetibilità, ponendo la giusta attenzione alla questione dei valori e dei diritti-doveri fondamentali nella loro realizzazione in contesti diversi. La virtuale *universalità trasversale* del cristianesimo si traduce nel compito di andare alle radici dei molti processi culturali, dialogando sul rapporto con le condizioni essenziali della speranza e del possibile. Cioè: sulla costruzione di un'umanità differente che sappia puntare sulla dignità e sul rispetto dei diritti, soprattutto di quanti sono esclusi ed emarginati per politiche imperialistiche. È proprio del messaggio cristiano essere una «religione che, in nome della sua missione, cerca *libertà e giustizia* per tutti» comprendendosi come colei che «sviluppa in sé una particolare cultura, ossia la *cultura del riconoscimento degli altri nel loro essere altri*»<sup>24</sup>. Su questa linea, il processo di comunicazione del

<sup>23</sup> R. MANCINI, *Etica comunicativa e dialogo tra le religioni*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, a cura di M. ALIOTTA, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 215.

<sup>24</sup> J. B. METZ, *Differenziazioni nella comprensione del policentrismo*, in F.-X. KAUFMANN - J. B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1988, 116.

Vangelo si muove sul terreno dell'interculturalità che, mentre afferma la potenziale universalità delle culture e delle religioni, le invita ad un'apertura reciproca, in una tensione feconda che attribuisce valore alla verità, alla solidarietà e all'amore. Al tempo stesso, il cristianesimo come interlocutore verso altre culture e religioni, inaugura uno spazio inedito di ospitalità: quello della *laicità* e della legittimazione di altre esperienze religiose, chiamate ad esprimere la loro identità etica<sup>25</sup>.

## 8. La responsabilità teologica verso i processi di globalizzazione

Non è difficile riconoscere che nel DNA del cristianesimo (e della sua radice ebraica) abiti una dimensione interculturale che affonda le sue radici nel principio ed evento della responsabilità. L'espressione prima dell'eticità che si configura come indicatore di una qualità religiosa singolare, è *l'assunzione dell'altro* come paradigma della condizione umana, soprattutto se è straniero o distante dalla relazione di alleanza. L'essere straniero è condizione dell'esistenza, in quanto mostra che l'uomo vive la sua storia in un movimento verso la ricerca di un'identità. Ma, in tale dinamismo, percepisce che il suo destino di autorealizzazione sta nella capacità di mettersi in relazione, scoprendo un modo differente di essere e di vivere. L'attenzione all'alterità, che scaturisce dall'esperienza che *lo straniero è luogo rivelativo di Dio*, va oltre l'accoglienza della diversità culturale, il cui riconoscimento avviene sulla base del convincimento che la differenza è della stessa dignità della propria identità<sup>26</sup>. Piuttosto, incontrare l'altro come straniero è ri-

<sup>25</sup> La suggestione è di G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, 107: «L'altra via che si apre per il cristianesimo è quella del recupero della propria funzione universalistica accentuando la sua vocazione missionaria come ospitalità e come fondazione religiosa (paradossale quanto si vuole) della laicità (delle istituzioni, della società civile, della stessa vita religiosa individuale)».

<sup>26</sup> Così si esprime C. DI SANTE, *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Città Aperta, Troina 2002, 46: «Ponendo al centro del suo racconto fondativo Dio che ama lo straniero e che chiama a fare altrettanto, la bibbia è messa in discussione di questo tratto dominante delle culture umane ed è annuncio e sfida a instaurare una polis dell'alterità, dove l'accoglienza dell'altro non sia solo una "eccezione" ma il principio stesso della co-esistenza umana». In questo quadro, la comunità cristiana lavora per la riconciliazione nella diversità propria a ognuno, come annota P. BOVATI, *Lo straniero nella Bibbia*, in *La rivista del clero italiano* 83 (2002) 405-418.

conoscere e comprendere il dato esistenziale del suo bisogno, di un *deficit* che assume contorni psicologici, economici, politici. La tipologia è nota: l'altro è l'assetato e l'affamato, l'impoverito, l'orfano, la vedova, il nemico, figure che decostruiscono la solidità di una cultura autosufficiente e destabilizzano le pretese di assimilazione dell'io. Si tratta di un'alterità realmente differente che invita ad uscire dalla neutralità e indifferenza. Il cambiamento che si impone è decisivo: l'alterità con cui entro in una relazione dialogica, diviene spazio di un capovolgimento di prospettiva, perché introduce nell'ordine dei significati del mio mondo una correlazione etica, prima di quella conoscitiva e desiderativa. Si è chiamati ad un'accoglienza ospitale, che culturalmente elabora la sollecitudine per l'altro in quel gesto straordinario che definisce l'originario umano come libertà che instaura la giustizia.

Fare giustizia all'altro significa rapportarci all'intero volume della sua nudità, non solo quella del volto o del pudore, ma anche a quella di nutrire il corpo, risolvere la questione del freddo e del riposo, del cibo e della casa. Fare giustizia al volto, intendere il primato delle responsabilità su ogni altra forma di essere presente, compresa quella veritativa, significa far passare la misura dell'accoglienza nella misura del dono<sup>27</sup>.

Certo, sorge il sospetto che questo sia utopico, irrealista, incapace di dare forme a concrete logiche socio-culturali. Eppure, qui c'è la traccia di quel di *più transculturale*, che consiste nel fatto che la cura dell'altro riporta l'io alla sua autentica destinazione, anche se l'affermazione della relazione incondizionata e senza ritorno appare razionalmente fragile. Se, dunque, l'incontro gratuito con l'altro inaugura uno spazio conviviale inedito, è perché esso traduce culturalmente la dimensione *teo-logica* della solidarietà e della com-passione. L'indicazione è rivelativa dello stile di Gesù Cristo che, nell'intenzionalità fondativa di una nuova realtà umana e sociale, reinterpretava ogni concezione organica della relazione con l'altro, portandola al suo punto di saturazione: dinanzi all'altro che non appartiene al mio gruppo, estraneo nella sua particolarità culturale e religiosa, l'incontro può avvenire solo in analogia col *gesto inaugurale dell'amore* che Dio ha posto come *legge paradossale dell'esistenza*. Una legge che invoca il trascendersi del

<sup>27</sup> I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova 1990. 607.

soggetto nell'interessamento dell'altro, fino a sostituirvisi, come mostra il *paradigma del Samaritano*, perché si possa dare avvio all'*ethos* del futuro che esige responsabilità e uno sguardo escatologico e critico delle inadeguatezze della storia<sup>28</sup>.

Con molta probabilità, sta qui la suggestione interculturale del cristianesimo: nell'instaurare la relazione asimmetrica, articola quella *cultura del dono* che può ridare ossigeno ad uno stile di vita in cui predomina la convivialità delle differenze. Se il dono è per l'altro, è perché fa appello ad una reciprocità che coinvolge le persone in relazioni qualitative, configurando una costellazione di tratti che scandiscono il quotidiano. Il Vangelo, in definitiva, si offre come il *terzo* nel dialogo interculturale, perché può aiutare le culture ad incontrarsi, a tessere interscambi, al di là del proprio particolare e fino alla trasformazione dei protagonisti. Esso apre spazi non ancora esplorati, nel quale esorcizzare la paura dell'altro e far sbocciare uno stile di vita improntato alla fioritura del bene, della fraternità e della libertà<sup>29</sup>. In tal senso, l'annuncio evangelico si fa *itinerario pedagogico* di confronto, conducendo la cultura ad un discernimento delle proprie intenzioni e pretese, dalla cui scelta può dipendere o lo scontro delle civiltà o la dignità della differenza.

Nel conoscere, nel comporre alterità, connessioni, distanze, prossimità, meticcianti, si esercita quell'arte del convivere, frutto di realismo politico e di speranza umana e religiosa. È il realismo di fronte a un mondo plurale. È la speranza che non si ripeta l'impazzimento della pluralità nel conflitto. È la realizzazione di una civiltà fatta di tante civiltà –se si vuole usare quest'espressione– o di tanti universi culturali, religiosi e politici. La coscienza della necessità della civiltà del convivere è l'inizio di una cultura condivisa tra uomini e donne differenti<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Cf. A. RIZZI, *Pensare la carità*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1995, 11-32. Scrive con acutezza L. ZOJA, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009, 116-117: «Con la parabola del Buon Samaritano, Cristo propose un salto mortale rivoluzionario. Al tempo stesso, impose un ideale elevatissimo, sentito dai circostanti come poco realizzabile e, in buona parte, antipsicologico: amare lo straniero. È istintivo pensare che questo compito impossibile, questo "scandalo", sia stato un fattore non secondario dell'isolamento, abbandono e morte di Cristo stesso»

<sup>29</sup> Cf. C. DOTOLO, *L'annuncio del Vangelo. Dal Nuovo Testamento alla Evangelii Gaudium*, Cittadella, Assisi 2015, 125-146.

<sup>30</sup> A. RICCARDI, *Convivere*, Laterza, Roma-Bari 2006, 156.