

Ricerca

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

1-2 / 2000



Grandangolo

**IL DILEMMA DELLA
HOLY LAND**

Spiritualità

EDITH STEIN

Le Tesi del 55° Congresso Nazionale

***Il prossimo
lontano***

SOMMARIO

Grandangolo

Ecce homo, perché diventare ciò che si è: il dilemma della
Holy Land ... p.4
Michele FAIOLI

Tesi del 55° Congresso Nazionale

1. Multiculturalità

- 1.1 La cultura come pluralità ... p.10
- 1.2 Il riconoscimento nella costruzione del privato e del pubblico... p.12
- 1.3 Identità, appartenenza e narrazione ... p.13
- 1.4 Frammentazione e specializzazione del sapere ... p.13
- 1.5 Relativismo e pluralismo ... p.15

2. Lettura di alcuni aspetti della realtà

- 2.1 Le religioni come fatto sociale ... p.16
- 2.2 La Chiesa nella società plurale e l'attualità del Concilio Vaticano II ... p.17
- 2.3 Il dialogo interreligioso ... p.19
- 2.4 La questione islamica ... p.19
- 2.5 Il dilemma della cittadinanza multiculturale ... p.20
- 2.6 Il breakdown della cittadinanza:
l'esclusione sociale ... p.21
- 2.7 Il debito dell'Occidente e nuovi squilibri economici ... p.23
- 2.8 La comunicazione nel villaggio globale: quali d'incontro tra le culture nella realtà? ...p.24
- 2.9 Democrazia e comunicazione ...p.26
- 2.10 L'Università nella società multiculturale ...p.27

3. Riepilogando:

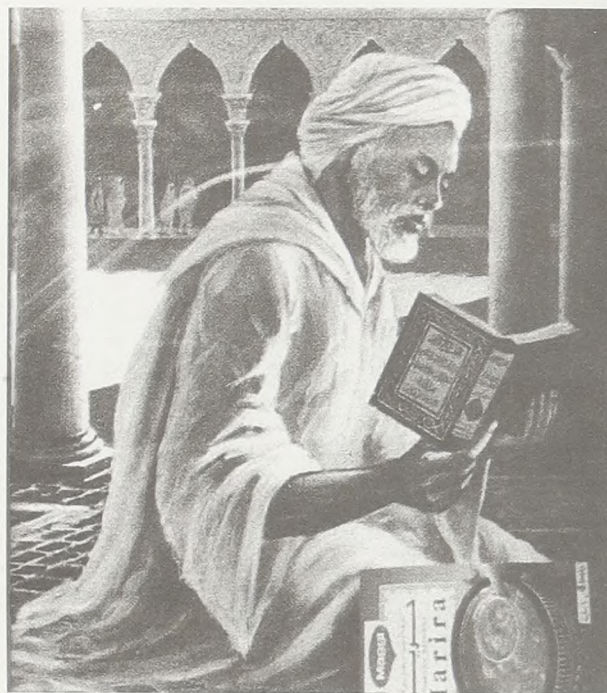
Alcune proposte ...p.32

Editoriale

Il prossimo lontano... p.3
Giuseppe PALAZZOLO

Spiritualità

La spiritualità dello studio secondo Edith Stein ... p.5
Raffaella POZZI



DIREZIONE - REDAZIONE -
AMMINISTRAZIONE

FUCI - Presidenza Nazionale
Via della Conciliazione, 1
00193 - Roma
Telefono: (06) 6875621
Telefax: (06) 6861948

www.telpress.it/Fuci/Ricerca
e-mail: fuci@email.telpress.it

DIRETTORE RESPONSABILE
Angelo BERTANI

DIRETTORE
Paola RAFFAELLO

CONDIRETTORE
Giuseppe PALAZZOLO

REDAZIONE
Dario BETTI, Angelo BOTTONE,
Francesca LOZITO, Raffaele
MUCCIATO, Diego TOMA

SEGRETERIA ESECUTIVA
Michele FAIOLI, Chiara
MARTINI, Giulio ZANELLA,
Annamaria LOMBARDO,
Riccardo MORRI

IMPAGINAZIONE
Giuseppe PALAZZOLO

PROGETTO GRAFICO
Diego TOMA
Registrazione Tribunale di Roma n.
361 del 10 luglio 1985

STAMPA
OMNIMEDIA s.r.l. - Via G.
Lorenzoni, 19 - 00143 - Roma
DISTRIBUZIONE
Costo abbonamento
ordinario: L. 40.000
enti e biblioteche: L.60.000
sostenitore: L.200.000
Costo del fascicolo L. 5.000
Versamento su ccp n. **35038009**, in-
testato a FUCI, via della Concilia-
zione 1 - 00193 Roma (indicando la
causale: *Abbonamento a Ricerca*)

Il prossimo lontano

Il card. Carlo Maria Martini ci ricordava, al Congresso Straordinario di Brescia, che la Fuci è nota per proporre titoli abbastanza enigmatici per i propri appuntamenti nazionali, in maniera tale da far faticare i relatori innanzitutto a mettere a fuoco il significato del titolo. Il titolo del Congresso del 2000 - **"Il prossimo lontano; narrare le differenze per costruire il dialogo nella società multiculturale"** - è abbastanza oscuro? Innanzitutto è evidente che a definire la cifra di questo Congresso targato 2000 abbiamo chiamato in causa un paradosso, uno dei tanti paradossi scandalosi del cristiano. Chi è il prossimo? È l'altro che irrompe nella mia esistenza come appello e come richiamo alla responsabilità. Sicuramente il povero, l'emarginato; ma anche il ladro e l'assassino, colui che mette in pericolo le nostre sicurezze e da cui vogliamo tenerci lontani? E il Dio in cui crediamo, non è forse un Dio che si è fatto prossimo all'uomo, così prossimo da partecipare non solo della sofferenza della morte, ma addirittura dell'infamia e della degradazione di una morte in croce, come ladri e assassini? Da cristiani, non possiamo dimenticare la verità di un Dio che si fa accogliere non con la forza e la potenza, ma con la debolezza del viaggiatore e dello straniero, come nell'episodio della samaritana al pozzo: la donna si scopre prossima a Gesù perché lo vede bisognoso, pur rimanendo per lei uno straniero. In un articolo che apparirà sul prossimo numero di Ricerca, Andrea Grillo afferma: "Riconoscersi "diversi", "differenti" è il principio per sentirsi "tenuti alla cura". Questo "altro" che mi definisce non è il nulla da rimuovere, ma è il Dio che, annichilendosi, si mette in comunione con me e mi mette in comunione con lui, per sempre. Per questo il prossimo è costitutivamente "lontano". Sia perché è anzitutto diverso da noi, non è noi, sia

perché ci allontana da noi e ci fa diversi, ci cambia. In tal modo ci mostra sia il dono da cui deriva la nostra comunione, sia il dono che la comunione si aspetta da noi. E proprio per questo può essere incontrato e riconosciuto come "alter Christus".

Oggi assistiamo a un prossimo che è sempre più vicino, che si sposta, dai paesi del Terzo Mondo viene a insidiare le nostre sicurezze e la nostra virtù. E non viaggia nudo: con lui si muovono culture e tradizioni, e l'incontro è difficile e faticoso; più semplice sembra la comunicazione con i lontani, ora che Internet e le tecnologie della new economy hanno accorciato le distanze riducendole a un livello puramente virtuale, costruendo una lingua disincarnata, senza luogo e senza volto. È questa lingua adatta per narrare le differenze? Su Ricerca 7-8 dell'anno scorso abbiamo richiamato l'episodio biblico di Babele come facile icona della complessità e delle differenze del nostro tempo. Gli uomini che con un atto di *hybris*, di superba arroganza, avevano voluto scalare il cielo, vengono puniti da Dio con una benedizione: la benedizione della varietà e della differenza delle lingue, della dispersione degli uomini nei vari insediamenti. È per impedire l'atto di *hybris*, per impedire l'uniformità che si ha la diversità. Per questo motivo la tendenza all'universalismo può avvenire solo nell'ottica della traduzione, della mediazione culturale, che lungi dal rappresentare un impoverimento significa una ricchezza, la disponibilità di una duplice prospettiva. Nel racconto di Babele ad ogni nazione veniva assegnato un angelo, *anghelos*, messaggero e messaggio: e il messaggio non è solo informazione, sequenza di dati, ma è comunicazione, narrazione appunto, in cui il prossimo, nelle sue differenze linguistiche, rimane sempre lontano. Ma la lontananza è anche da noi stessi, perché la duplice mente della traduzione deve servire anche a rivedere il proprio passato, verso quella sempre migliore comprensione della verità che il Santo Padre ci ha

Ecco l'agnello di Dio
Chi toglie i peccati del mondo
Disse la ragazza slava
Venuta allo sprofondo
Disse la ragazza africana sul Raccordo Anulare
Ecco l'agnello di Dio che viene a pascolare
E scende dall'automobile per contrattare

...
Oh, aiutami a stare dove si può
E prenditi tutto quello che ho
Insegnami le cose che ancora non so, non so
E dimmi quante maschere avrai
Regalami i trucchi che fai
Insegnami ad andare dovunque sarai
Sarò
E dimmi quante maschere avrò
Se mi riconoscerai
Dovunque sarò
Sarai

Francesco De Gregori, *L'agnello di Dio*

mostrato con l'atto di pentimento e la richiesta di perdono per le colpe della Chiesa. E il recente viaggio di Giovanni Paolo II in Terra Santa non ha lesinato gesti e immagini di un dialogo possibile e doveroso tra popoli e religioni: come il muto dialogo con il muezzin, fatto di attesa e di ascolto delle reciproche preghiere. O la mano tremolante che depone la *fituech*, la personale preghiera a Dio, tra le fessure del Muro del Pianto.

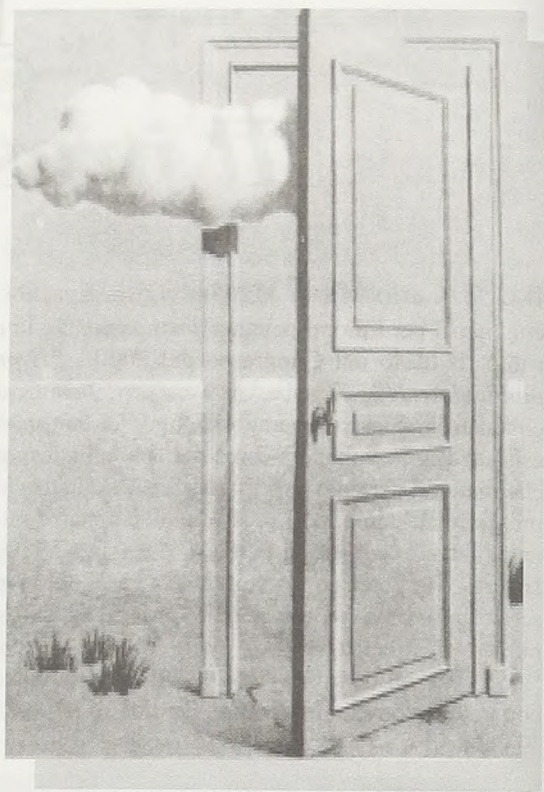
Sulla via del dialogo nella società multiculturale il cammino si presenta impervio e faticoso, e l'impegno non si può improvvisare, ma ha bisogno di un'attenta preparazione. Per questo nelle nostre Tesi abbiamo avanzato la necessità che lo studio delle religioni trovi spazio nell'Università: e la presenza di una Laurea Specialistica in Scienze Religiose può rappresentare una buona notizia per quanti credono che è ora di mettere fine all'esclusione della Teologia dalle Università italiane.

Giuseppe Palazzolo

Ecce homo, perché diventare ciò che si è: il dilemma della Holy Land

Michele

FAIOLI



Una certa miopia antropologica ha spostato il punto focale delle scelte umane sull'atto in sé; in questo modo l'umanità spesso ha dimenticato che, probabilmente, è nella stessa capacità liberatrice di una scelta, il criterio principe del discernimento delle azioni.

Spostare le prospettive dalla prima visione, che privilegia il concetto di responsabilità umana intesa come mera risposta ad un bisogno che l'uomo avverte, significa inevitabilmente trovare la forza per decisioni creatrici e liberatrici: queste tendono per se stesse a spezzare le ineluttabili catene della fatalità. Generalmente, l'asse delle probabilità e il conseguente riferimento ad un caso che dirige questo strano ordine mondiale diviene il *mostro morale* per giustificare errori e misfatti, guerre e omicidi, sofferenze individuali e collettive.

Il concentrarsi sulla mera facoltà di scelta impone alla libertà un ridicolo recinto, una terribile instabilità ed una deficienza di slancio; la cultura contemporanea insegna che ciò che conta è *diventare ombra* di qualcuno estremamente importante, a cui rivolgersi non solo *extrema ratio* per lasciarsi difendere o suggerire atteggiamenti e concrete decisioni, ma da cui far dipendere il raggiungimento di specifici obiettivi.

Per conseguire queste mete è necessario che la capacità di essere liberi sia ridotta

all'autonomia e alla lotta per la mera capacità di scegliere. In questo senso, l'individuo sarebbe stato *fatto per passare oltre*. Discenderebbe, dunque, da questo sistema, la conseguenza che la comunità organizzata in Stato o le comunità statali che decidono di concludere un patto internazionale generalmente hanno obiettivi programmatici a forte tensione etico valoriale (pace, convivenza, rispetto, sviluppo,...) ma che intrinsecamente nascondono la volontà di passare oltre fintanto che la diplomazia lo permette.

Di qui nasce l'arte di mettere in guardia gli altri contro se stessi, arte che richiede il difficile esercizio del silenzio di fronte alle ingiustizie perpetuate contro l'umanità. *Tacere è un'obiezione*: credo che mettere in guardia gli altri da eventuali errori contro se stessi nasconda sempre all'origine un delitto intenzionale e previsto. Il lettore potrà far riferimento alla recente questione Kurda, o al più lontano Olocausto del secolo scorso.

Questi delitti contro l'uomo hanno tutti un medesimo elemento che li accomuna: il *risentimento*. Questo male proibito dall'intelligenza è tanto caro agli uomini della forza e della violenza. Ed essi sono quelli che tacciono, che passano oltre, che sono ombra e che continuamente ritornano nei nostri percorsi esistenziali come mostri morali che decidono fatalmente le sorti dell'umanità che soffre, che vede i propri

diritti schiacciati, che è incapace di mettere in guardia gli altri perché debole.

Eppure sono ovunque quelli che tacciono e che provano risentimento: a questi *manca sempre la finezza e la gentilezza del cuore*.

Qualsiasi azione umana spezza il determinismo della fisicità; azioni dolose o colpose, e persino le omissioni, sono sempre foriere di una forza irripetibile perché introducono nel meccanicismo storico eventi che altrimenti non vi sarebbero stati.

Il recente viaggio di Giovanni Paolo II in Terra Santa, da una parte, ha acquistato nell'immaginario collettivo, a causa della forza simbolica dei suoi gesti di perdono e riconciliazione, una capacità liberatrice dal rancore e dalla vendetta che supera notevolmente l'atto della scelta in sé, dall'altro, sotto il profilo internazionalistico è stato l'ulteriore successo di rottura della catena di silenzi che costruiscono i mostri morali e producono delitti contro l'umanità.

Sotto il primo profilo, l'appello di Giovanni Paolo II rivolto alla Chiesa perché ammetta la colpa per le sofferenze e le offese di cui i suoi figli sono stati responsabili nel passato (Cfr. *Memoria e Riconciliazione*, par. 2.4, 3.2, 3.4, 5.1, 5.4) assume nel contesto storico-sociale della Terra Santa un'originalità fortissima che potrebbe essere contraddistinta da tre elementi: il pri-

mo, le audaci parole del successore di Pietro "perpetuo e visibile principio e fondamento dell'unità sia dei vescovi sia della moltitudine dei fedeli" (LG 23); il secondo, il processo di pace in atto nel medioriente; il terzo, la memoria storica del popolo della Shoah. "Secondo il pensiero del Signore, è la stessa Chiesa che, essendo universale per vocazione e per missione, quando getta le sue radici nella varietà dei terreni culturali, sociali, umani, assume in ogni parte del mondo fisionomie ed espressioni esteriori diverse" (*Evangelii nuntiandi*, 62): tramite queste parole di Paolo VI è possibile trovare la ragione di una specificità di questi gesti all'interno della Chiesa particolare legata a quel frammento di territorio, nella quale si fa presente e prende forma visibile l'unica Chiesa di Dio in qualsiasi azione o omissione.

Dunque, la purificazione della memoria passa attraverso un luogo ed uno spazio che fa sentire ancora forte la tentazione dell'uomo di commettere delitti contro l'altro uomo.

Sotto il profilo internazionalistico, i numerosi gesti di riconciliazione e di memoria, compiuti da Giovanni Paolo II, sia nei confronti dell'Autorità Palestinese che verso lo Stato Ebraico, al di là dei rilievi strettamente legati al riconoscimento di entità sovrane del territorio, hanno denunciato, in primo luogo, che il fine ultimo delle torture subite dagli uomini di tutti i tempi di qualsiasi razza, sesso, religione, età è distruggere la personalità e l'identità della vittima; in secondo luogo, che coloro che commettono il delitto contro l'umanità pur se legittimati da autorità statali rimangono e sono carnefici da processare; in terzo luogo, che non vi è distinzione nell'azione criminosa tra coloro che agiscono attivamente e coloro che tacciono, omettendo la verità, dimenticando di divenire ciò che si è.

L'inghiottire produce necessariamente un brutto carattere: le parole in corsivo sono tratte da Ecce homo di F. Nietzsche, la cui lettura può aiutare a comprendere perché spesso forte è il desiderio di dire: "I will not trust you, I nor longer stay in your cursed company. Your hands than mine are quicker for a fray; my legs are longer though to run away" (W. Shakespeare).

■ Lo studio come via alla santità: una delle espressioni più care alla Fuci, può servire per indagare il percorso spirituale ed umano di Edith Stein. L'autrice, dottoranda in filosofia presso la Pontificia Università Lateranense, descrive in quattro tappe "un itinerario della mente in Dio" per il nostro tempo.

La spiritualità dello studio secondo Edith Stein

Raffaella

POZZI



come lo studio sia stato vissuto da Edith Stein come un moderno ed originale "itinerario della mente in Dio" e di evidenziare come questa proposta intellettuale ed esistenziale possa essere valida ancora oggi per tutti coloro che affrontano lo studio come una vera e propria vocazione, prima ancora che come un'opportunità formativa necessaria al proprio futuro.

Prima tappa: la mente, lontana da Dio, cerca la sapienza ma rimane prigioniera di se stessa

Fin da piccola, Edith si dimostra una bambina intelligente, desiderosa di imparare, e manifesta la chiara consapevolezza "di essere destinata a qualcosa di grande". Gli studi di psicologia, intrapresi a Breslavia dopo il liceo, non soddisfano il suo bisogno di chiarificazione, e perciò, dopo aver letto le Ricerche logiche di Edmund Husserl, si volge con entusiasmo allo studio della filosofia. E' il 1913, ed Edith si trasferisce a Gottinga, dove era nata la scuola fenomenologica: essa non è una filosofia, ma piuttosto un atteggiamento che si accosta alle cose, e, astruendo dalla sola realtà, cerca di comprendere l'essenza, ciò che si mo-

L'itinerario intellettuale e spirituale di Edith Stein si snoda attraverso molteplici e variegate esperienze esistenziali, tutte caratterizzate da un'intensa ricerca della verità e sostenute da una disposizione del pensiero e della vita che la Stein stessa definì una "rigorosa onestà intellettuale". Ai fini del nostro tema, cercheremo di mettere in luce, a partire da alcuni dati biografici essenziali, quanto e

stra - vale a dire, appunto, il fenomeno. Nel 1913-14 Edith Stein attraversa una profonda crisi intellettuale, caratterizzata da una intensa inquietudine interiore; affaticata dalla stesura della tesi di dottorato, si scontra con i limiti della ragione, della quale quasi intuisce l'impossibilità dell'autoreferenzialità: "Per la prima volta sperimentavo qualcosa che avrei sempre ritrovato nel mio lavoro: i libri non mi servivano a nulla finché non avessi chiarito la questione con un lavoro personale. Questa lotta per la chiarezza si compiva in me solo con grandi tormenti e non mi dava pace giorno e notte. (...). Sprofondavo sempre di più in un'autentica disperazione. Era la prima volta in vita mia che mi trovavo di fronte a qualcosa che non potevo ottenere con la mia volontà. (...). Spesso mi ero vantata che la mia testa fosse più dura dei muri più spessi, ed ora il mio cervello cozzava fino a farsi male, ma l'inesorabile parete non voleva cedere. Ciò mi condusse a un punto tale che la vita mi apparve insopportabile"².

Il fatto di non avere ancora raggiunto "quel grado di chiarezza sul quale la mente può riposare nella fermezza di una convinzione ottenuta, da cui vede aprirsi nuove strade e progredisce con sicurezza", la rende estremamente instabile e non le permette di procedere nella ricerca: "Andavo avanti a tastoni, come nella nebbia"³.

E' l'amico e filosofo Adolf Reinach a darle coraggio e nuova vitalità per concludere la tesi, tanto che nel 1916 può affrontare il lavoro intellettuale in modo diverso: "ogni mattina mi sedevo alla scrivania piena di paura. Ero come un puntino minuscolo in uno spazio infinito - da questa immensità sarebbe arrivato qualcosa che potessi afferrare? Sprofondavo indietro nella mia sedia e mi concentravo con uno sforzo doloroso su quella che era per me la questione più urgente. Dopo un poco era come se sorgesse la luce. Ero per lo meno in grado di formulare la domanda e trovavo delle

vie per incalzarla. E non appena una cosa mi appariva chiara, nuove questioni si aprivano, secondo diversi aspetti"⁴.

Edith Stein sembra a poco a poco scoprire che esiste una sola alternativa per la mente che indaga, sprofondare o nel baratro vuoto della propria pochezza o nell'immensa pienezza della grandezza di Colui che dà la vita e conserva nell'essere: "Certo, se l'intelletto osa essere l'estremo, giunge allora al suo proprio limite. Si eleva per trovare le supreme ed ultime verità, e scopre che ogni nostro sapere è ben meschina cosa. Si spezza allora l'orgoglio, e vediamo una duplice possibilità: o si rovescia nella disperazione, o di fronte all'imperscrutabile verità si china in venerazione ed accoglie umilmente nella fede ciò che non può conquistarsi la naturale attività intellettuale"⁵.

Seconda tappa: la mente, libera e onesta, nell'esercizio dello studio ricerca la Verità

Tra il 1916 e il 1921, accogliendo gli stimoli che provengono dall'ambiente che frequenta e aiutata dall'esempio di persone credenti che hanno con lei rapporti quotidiani, Edith Stein, che dall'età di quattordici anni aveva "messo tra parentesi" il problema religioso, viene "a poco a poco trasformata". Come ha sottolineato il Papa nell'Omelia per la beatificazione, "Conformemente al suo grande talento intellettuale non volle accettare nulla che non fosse provato, neanche la fede dei suoi Padri. Vuole andare da sola alla radice delle cose. Da qui la sua instancabile ricerca di verità"⁶. Lo studio della filosofia fenomenologica, a cui si è accennato sopra, costituisce a questo proposito una tappa fondamentale nel cammino di Edith Stein: questa corrente di pensiero insegna, infatti, a "liberarsi dai paraocchi", a sospendere



ogni giudizio, a condurre ogni indagine con "rigorosa onestà intellettuale" e soprattutto a non escludere alcun fenomeno - neanche quello religioso, dunque - dall'orizzonte della ricerca intellettuale. La fenomenologia, con la sua incondizionata capacità di un puro e sereno sguardo della cosa, con la sua nostalgia dell'oggettivo, della chiarezza e della purezza della cosa stessa, aveva così presentato agli occhi di tutti coloro che la studiavano anche la possibilità dell'esistenza del divino e di Dio stesso. E "tutti in qualche modo furono toccati dall'esistenza di altri mondi la cui essenza, come quella di molte altre cose, apparve ad un tratto vera"⁷. Edith Stein ha cercato la verità e, grazie anche alla filosofia, ha trovato Dio. Colpita dalla forza della fede della moglie di Reinach, caduto in guerra nel 1917, aderirà al Cattolicesimo nel 1921, dando compimento al suo cammino di ricerca attraverso la lettura della "Vita" di Santa Teresa d'Avila.

D'ora in poi lo studio non sarà più vissuto come la titanica impresa di una mente dotata di grande intelligenza, ma piuttosto, via via, come il docile abbandono di una mente illuminata dalla sapienza divina.

Terza tappa: la mente, al cospetto di Dio, scopre il valore apostolico dello studio

“Che sia possibile esercitare la scienza come un servizio di Dio, mi si è rivelato così chiaro per la prima volta in San Tommaso (...), e solo in conseguenza di ciò ho potuto decidermi ad iniziare di nuovo seriamente un lavoro scientifico”⁸. Dall’Aquinate, Edith Stein desume la possibilità di una filosofia cristiana. L’uomo pensante e credente “vuole più che singole verità su Dio, vuole lui stesso che è la Verità, Dio, intero, e lo coglie senza vedere, anche se è notte”⁹. Ma se la fede - intesa come un “uscire al di là di ogni singola conoscenza concettualmente afferrabile per penetrare nell’atto semplice del cogliere l’unica Verità” - è più vicina di ogni scienza filosofica e teologica alla Sapienza divina, essa è pur tuttavia sempre una “luce oscura”: dunque, “poiché è arduo per noi l’andare nel buio, ogni raggio di luce, che cada nella nostra notte come un preannuncio della luce futura, è un aiuto inestimabile per non smarrirci nel nostro cammino e anche la debole luce della ragione naturale può prestare validi servizi”¹⁰.

Il modo di condurre gli studi in questi anni è decisamente cambiato. Ora è nella preghiera che Edith Stein attinge forza per compiere un lavoro: “L’importante è disporre di un angolo tranquillo in cui quotidianamente incontrarci con Dio, come se davvero non esistesse nient’altro: giungere insomma a rivedere in tutto e per tutto noi stessi e considerare le forze con cui dobbiamo più particolarmente lavorare, come uno strumento, come qualcosa di cui non siamo noi a servirci, ma Dio in noi”¹¹.

La mente viene come illuminata e soste-

nuta nella sua fatica. Sarà, questo, un motivo che ricorrerà particolarmente negli anni successivi, quando nella solitudine del Carmelo la filosofa tedesca riprenderà a scrivere testi scientifici: “Avanzo nel lavoro con molta fatica. Persino l’impostazione generale mi viene data dalla provvidenza, nel senso che la scopro a mano a mano che procedo. Ma le pietre per la costruzione devo spaccarle io, levigarle e trasportarle. Durante il lavoro ho avuto sovente la sensazione, per via dell’esaurimento, di non riuscire a cogliere e a esprimere quello che volevo. Pensavo già che sarebbe continuato sempre così, invece ora mi sono di nuovo tornate le forze”¹².

A partire dagli anni Venti Edith Stein vive lo studio come una vocazione e un servizio: prova ne è il fatto che, pur desiderando ardentemente di entrare al più presto nel Carmelo, obbedisce al suo direttore spirituale, l’abate Walzer, che le chiede di restare nel mondo per mettere a disposizione della cultura il suo talento e le sue doti intellettive. Lo farà con grande umiltà, ben sapendo di non esse-

quale mi manca moltissimo materiale. Se non avessi fiducia nell’obbedienza e nel fatto che il Signore, se vuole, può ottenere qualcosa di buono anche da uno strumento debole e incapace, non tenterei nemmeno. Così invece faccio tutto il possibile e vado a prendere il coraggio dal tabernacolo, quando mi si affievolisce al cospetto dell’erudizione degli altri”¹³.

Il sapere non è più fine a se stesso; la conoscenza, illuminata dalla preghiera, acquista un valore nuovo, perché spinge all’azione e conduce a maturare una condotta veramente etica: “Il credente sa (...) che esiste Uno il cui sguardo non è limitato da nessun orizzonte. Uno che tutto abbraccia e tutto compenetra. Chi vive nella certezza di questa fede, sente in coscienza di non potersi più accontentare della propria scienza, per vasta che sia. Egli deve necessariamente sforzarsi di conoscere ciò che è giusto agli occhi di Dio”¹⁴.

La mente dialogando con Dio ne conosce la volontà e desidera mettere gli altri a parte dei tesori della Sua sapienza: “Se

io non dovessi parlare di questo [del soprannaturale], non salirei affatto sulla cattedra del conferenziere. In fondo, ciò che ho da dire è sempre una piccola, semplice verità: come fare a vivere camminan-

“bisogna non perdere la passione per la verità ultima e l’ansia per la ricerca, unite all’audacia di scoprire nuovi percorsi”



re più adeguatamente aggiornata (aveva lasciato da tempo l’ambiente universitario, nel quale aveva invano tentato di inserirsi), ma confidando in Colui dal quale proviene ogni sapienza e che provvede delle grazie necessarie chi chiama al suo servizio. E’ lo stesso spirito di abbandono alla volontà di Dio con cui, già carmelitana, scriverà: “Da alcune settimane ho ripreso il mio lavoro filosofico: devo preparare una grossa opera, per la

do tenuta per mano dal Signore”¹⁵.

Quarta tappa: la mente, conquistata dalla Sapienza, vive lo studio come una via alla contemplazione della Verità

Proprio “In questo alto valore del sapere Edith Stein ha individuato sempre più chiaramente che l’essenza dell’essere cristiano non è il sapere ma l’amore”¹⁶.

Agostinianamente, la carmelitana tede-

sca scopre che, come in una danza, "spirito, amore e conoscenza sono ognuno interamente in sé e negli altri; lo spirito si conosce e si ama interamente; la conoscenza illumina se stessa e l'amore e con questo l'anima che conosce ama; l'amore comprende se stesso e la conoscenza, e con questo lo spirito che ama e conosce"¹⁷.

Con ciò essa non intende affatto rinnegare la necessità dell'intelligenza nella ricerca della fede: "La grazia non libera lo studioso cristiano dalla necessità di una profonda formazione scientifica per quanto questa sia raggiungibile da lui -, così come d'altra parte non lo esenta dai doveri professionali naturali. Chi non volesse curarsi di questo, confidando senza motivo sull'aiuto della grazia, rimarrebbe di gran lunga indietro rispetto al ricercatore profondo e co-



scienziato non cristiano"¹⁸. Proprio per la sua capacità di conciliare fides e ratio, Edith Stein è citata tra quei pensatori più recenti, la coraggiosa ricerca dei quali manifesta il fecondo rapporto tra filosofia e parola di Dio. Sul loro esempio, "bisogna non perdere la passione per la verità ultima e l'ansia per la ricerca, unite all'audacia di scoprire nuovi percorsi"¹⁹, con la consapevolezza, però, che - come dice la stessa Stein - soltanto in patria

"l'opera frammentaria" della sapienza e della scienza terrena sarà risolta nella "perfezione" della Sapienza divina, che in un solo sguardo ci farà intuire ciò che l'intelletto umano cercò di raccogliere nella sua millenaria fatica"²⁰. Edith Stein nella contemplazione conosce, però, anche un'altra scienza: "Quando noi si parla d'una scienza della croce, la parola

scienza non va intesa nel senso abituale solito: non si tratta d'una teoria, vale a dire d'un semplice complesso di proposizioni vere - reali o ipotetiche - né d'una costruzione ideale congegnata da un progresso logico del pensiero. Si tratta, invece, d'una verità (...) viva, reale e attiva: seminata nell'anima come un granello di frumento, vi getta radici e cresce, dando all'anima un'impronta speciale e determinante nella sua condotta, al punto da risultare chiaramente discernibile all'esterno"²¹.

E' una scienza che si acquisisce, al suo massimo grado, nell'unione alla passione di Cristo: "Si giunge a possedere una scienza crucis solo quando si sperimenta fino in fondo la croce. Di questo ero convinta fin dal primo istante, perciò ho detto di cuore: ave, crux, spes unica!"²². Nell'estate del 1942, in seguito alla protesta dei vescovi olandesi contro le persecuzioni naziste, l'ebrea Edith Stein viene uccisa ad Auschwitz-Birkenau insieme ad altri religiosi che si trovavano in Olanda.

La mente, giunta al termine del suo iti-

In ascolto delle parole

"Io ho in programma di fare un determinato studio e per questo cerco una università che possa darmi un particolare aiuto in quel campo specifico. Questo è un nesso dotato di senso intelligibile. Che io in quella città venga a conoscere qualcuno che "per caso" pure vi studia e che un giorno "per caso" incominci a parlare con lui dei problemi del mondo e della vita, a prima vista non mi pare affatto un nesso intelligibile. Ma quando, dopo anni, ripenso alla mia vita, allora vedo come quella conversazione ebbe un'importanza decisiva su di me, forse "più essenziale" di tutti i miei studi, e mi viene in mente che forse "dovevo andare" in quel luogo "proprio per quello". Ciò che non era nel mio progetto, era nel piano di Dio. E quanto più questo accade ripetutamente, tanto più si fa viva in me la convinzione di fede che per Dio non esiste il caso, che tutta la mia vita è predestinata nel piano della Provvidenza divina anche nei minimi suoi particolari e che agli occhi onniveggenti di Dio è un contesto perfettamente intelligibile. Allora incomincio a rallegrarmi per il lume di gloria in cui anche a me sarà svelato questo nesso significativo" (da *Essere finito e essere eterno*, p. 153).

"Quanto all'intelligenza, risulta sommamente evidente che essa è dono del discernimento, discernimento di ciò che in ogni situazione è adeguato. (...) Dove regna lo Spirito Santo lo spirito umano diviene docile e non oppone resistenza. L'intelligenza determina senza ostacoli il comportamento pratico, la forza viene illuminata dall'intelligenza. Entrambe permettono allo spirito umano di adattarsi flessibilmente alle situazioni. (...) Sì, egli possiede come dono dell'intelletto uno sguardo nelle profondità della stessa divinità e fa risplendere chiaramente davanti a lui la verità rivelata. In quanto dono della sapienza, nella sua perfezione lo unisce con lo stesso Dio trino e gli fa ugualmente penetrare la stessa eterna origine e tutto ciò che da lei proviene e da lei è retto, in quel divino movimento di vita che è insieme conoscere ed amare" (da *Sancta discretio*, in *Incontro a Dio*, pp. 80-81).

nerario, solo momentaneamente annientata insieme con il corpo, raggiunge la pienezza della scienza e corona in Cielo la sua fatica terrena. E' l'incontro a viso aperto con la Verità sospirata e desiderata.

Conclusione

Evidentemente l'itinerario della mente in Dio che ci propone Edith Stein può valere per tutti coloro che studiano, non solo per chi attende alla ricerca filosofica. Come scrive la stessa Santa, "L'uomo che va in cerca della verità vive soprattutto nel cuore della sua ricerca intellettuale; se mira effettivamente alla verità, come tale, (e non semplicemente a collezionare singole nozioni particolari), egli è forse più vicino a Dio - ch'è la stessa verità - e conseguentemente al suo proprio centro intimo, di quello che non pensi"²³. Ogni sapienza umana è un riflesso della sapienza divina; ogni mente umana deve essere illuminata dallo Spirito, ogni intelligenza deve essere considerata un dono del Creatore che permette all'uomo di comprendere un poco della Sua opera. Con il suo esempio Edith Stein ci insegna a coltivare alcuni atteggiamenti per vivere lo studio di ogni disciplina come un servizio a Dio e all'uomo:

- lasciarsi stupire dal desiderio di conoscere che è "così grande e comporta un tale dinamismo, che il cuore dell'uomo, pur nell'esperienza del limite invalicabile, sospira verso l'infinita ricchezza che sta oltre, perché intuisce che in essa è custodita la risposta appagante per ogni questione ancora irrisolta"²⁴;
- riconoscere ogni sapienza come un regalo della Sapienza creatrice, da gustare come un dono gratuito e libero di Dio;
- conoscere la realtà e farsi interrogare da essa, nella docilità allo spirito di discernimento che invita a rispondere alle esigenze di sapere e di amore presenti nel mondo in cui si vive;
- considerare la fatica e i sacrifici che la mente conosce nello studio come un esercizio necessario per l'acquisizione di

quella scientia crucis che ogni cristiano è chiamato a raggiungere in quanto discepolo di Cristo crocifisso e risorto. In conclusione, è chiaro che, nella prospettiva di Edith Stein, lo studio è inteso come una vera e propria via alla santità. Se l'intelletto sta nella luce dell'eterna verità, l'intellettuale - ci dice la filosofa tedesca - è infatti preservato dal rischio della presunzione, in cui facilmente cade chi si sente elevato "alle pure altezze dell'astrazione al di sopra del profanum vulgus, che è imbarazzato nelle bassure dei comuni bisogni vitali". Chi sa che "le supreme ed ultime verità non sono rivelate in virtù dell'intelletto umano", non andrà più incontro a nessuno dall'alto: "Avrà quella schietta e naturale umanità, la sincera e profonda modestia che in modo libero e sereno supera tutte le barriere". Chi attende alla ricerca intellettuale con questo spirito, infine, si troverà volentieri disponibile quando si accorgesse che con la sua opera potrà giovare agli altri: "E come ogni onesto lavoro, che viene eseguito secondo il volere di Dio ed a Sua gloria, così anche questo (quello intellettuale, scil.) può diventare strumento di santificazione"²⁵.

Note

¹ Si possono consultare al riguardo: L. Vigone, *Introduzione a Edith Stein*, Roma 1991; H. B. Gerl, *Edith Stein. Vita - Filosofia - Mistica*, Brescia 1998; A. Ales Bello, *La passione della verità*, Padova 1998; Id., *Edith Stein. Patrona d'Europa*, Casale Monferrato 2000.

² E. Stein, *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, Roma, 1992, pp. 253-254.

³ Ivi, p. 258.

⁴ Ivi, pp. 342-343.

⁵ E. Stein, *L'intelletto e gli intellettuali*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, LXXV, 1983, p. 634.

⁶ Giovanni Paolo II, *Omelia per la beatificazione di Edith Stein*, Colonia

1987, 6.

⁷ H. Conrad-Martius, *La mia amica Edith Stein*, in W. Herbrich, Edith Stein. Vita e testimonianze, Roma 1990, p. 81.

⁸ E. Stein, *Lettera a sr. M. Callista Kopf* OP del 12 febbraio 1928. Traduzione nostra.

⁹ E. Stein, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Roma 1992, pp. 65-66.

¹⁰ Ivi, p. 66.

¹¹ E. Stein, *Lettera a sr. M. Callista Kopf* OP del 12 febbraio 1928, in W. Herbrich, Edith Stein. La follia della Croce, Roma 1998, p. 23.

¹² E. Stein, Lettera del 9.4.1942, in *La scelta di Dio. Lettere dal 1917 al 1942*, Milano 1997, p. 132.

¹³ E. Stein, Lettera del 23.6.1935, in *La scelta di Dio*, cit., p. 78.

¹⁴ E. Stein, *Scientia Crucis. Studio su S. Giovanni della Croce*, Roma 1996, p. 186.

¹⁵ E. Stein, Lettera del 28.4.1931, in *Incontro a Dio. Antologia di scritti spirituali*, a cura di Maria Cecilia del Volto Santo, Cinisello Balsamo 1998, p. 102.

¹⁶ Giovanni Paolo II, *Omelia per la beatificazione*, cit., 7.

¹⁷ E. Stein, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 462.

¹⁸ Ivi, pp. 58-59, nota 35.

¹⁹ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio. Lettera enciclica sui rapporti tra fede e ragione*, Roma 1998, 56.

²⁰ E. Stein, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 58.

²¹ E. Stein, *Scientia Crucis*, cit., pp. 23-24.

²² E. Stein, Lettera scritta probabilmente verso la fine del 1941, in *La scelta di Dio*, cit., pp. 129-130.

²³ E. Stein, *Scientia Crucis*, cit., p. 184.

²⁴ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, cit., 17.

²⁵ E. Stein, *L'intelletto e gli intellettuali*, cit., p. 634.

“Io sono un ragazzo...”

«Salomone disse: “Ebbene, Signore, io sono un ragazzo; non so come regolarsi. Il tuo servo è in mezzo al tuo popolo che ti sei scelto, popolo così numeroso che non si può calcolare né contare. Concedi al tuo servo un cuore docile perché sappia rendere giustizia al tuo popolo e sappia distinguere il bene dal male”. Dio gli disse: “Perché hai domandato per te il discernimento nel giudicare, ecco, faccio come tu hai detto. Ti concedo un cuore saggio e intelligente”.» (1Re 3,6a.7b-9a.11a.12a)

Salomone chiese la *docilità*. L'etimologia della parola 'docile' ci rimanda al lasciarsi ammaestrare, all'apprendere, al riconoscere la limitatezza del proprio orizzonte e la conseguente necessità di ciò che sta al di fuori di esso e che è perciò “diverso”. **Alla luce della Parola sentiamo oggi la necessità, particolarmente significativa per una generazione di studenti universitari, di lasciarsi ammaestrare dalle diverse culture, immagini dell'uomo, immagine di Dio.** Per questa via sono possibili il discernimento e l'intelligenza. Per questa via è possibile leggere, interpretare e raccontare la realtà con Sapienza.

Il prossimo lontano

narrare le differenze per costruire il dialogo nella società multiculturale

1. Multiculturalità

1.1 La cultura come pluralità

Per avvicinarsi al grande mistero che è l'uomo non basta studiare il suo codice genetico, né fermarsi alle definizioni che ne danno i filosofi, ma possiamo intenderne l'essenza solo nel suo darsi storico. Nel tempo e nello spazio, l'umanità scopre se stessa, in modo sempre diverso e nuovo. La cultura¹ è il farsi storia della natura umana.

La Gaudium et Spes ci ricorda che “E' proprio della persona umana il non poter raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umano se non mediante la cultura, coltivando cioè i beni e i valori della natura.” (GS 53) Nella cultura l'uomo si distingue dall'animale, realizzando il meglio di sé.

Sorprende tanto il viaggiatore quanto chi studia la storia come, nel tempo e nello spazio, l'umanità si manifesti in forme e modi diversi. Vi è in ogni espressione culturale qualcosa di stabile, di comune,

si coglie un'aria di famiglia, della famiglia umana, ma anche di relativo e di vario che ci fa affermare che ogni cultura è unica ed irripetibile.

Uno è l'uomo ma tante le culture umane, “infatti dal diverso modo di far uso delle cose, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religione e di formare i costumi, di fare le leggi e creare gli istituti giuridici, di sviluppare le scienze e le arti e di coltivare il bello, hanno origine le diverse condizioni comuni di vita e le diverse maniere di organizzare i beni della vita. Così dalle usanze tradizionali si forma il patrimonio proprio di ciascun gruppo umano. Così pure si costituisce l'ambiente storicamente definito, in cui ogni uomo, di qualsiasi stirpe ed epoca, si inserisce, e da cui attinge i beni che gli consentono di promuovere la civiltà.” (GS 53)

Lo stesso Dio, facendosi uomo in Gesù Cristo, ha scelto di mostrarsi esprimen-

dosi in una lingua umana, che non è la nostra, in una cultura particolare, che non è la nostra, in un tempo, che non è il nostro. Questo non impedisce la salvezza della nostra cultura, del nostro tempo.

Come più volte ricordato anche la Chiesa non si identifica con nessuna cultura, nemmeno con quella occidentale con cui storicamente è legata. Non esiste una cultura cristiana ma tante quante lo Spirito riesce ad ispirare, nella misura in cui ogni popolo accoglie la fecondità del Vangelo.

Ogni generazione è chiamata ad esaminare se stessa, valorizzando ciò che le è proprio alla luce della Parola di Dio, fonte perenne di novità che chiama alla conversione; la Parola non distrugge ma trasforma e rigenera.

Vi è una pluralità di culture perché siamo originariamente plurali. Se vogliamo rappresentare l'umanità, un

singolo uomo non basta, non esprimerebbe infatti la pluralità di genere ma sarebbe o maschio o femmina. C'è in questo un richiamo al Mistero della Trinità.

Come non esiste un linguaggio umano al di fuori di una pluralità di lingue², così uno è l'uomo ma tante le sue culture, che si danno in forme innumerevoli ed irriducibili.

La dialettica uno-molti si può rinvenire all'interno di ogni cultura particolare, che trova la sua identità nel convergere di elementi diversi, spesso in conflitto. Restrungendo il nostro sguardo dalla comunità al singolo uomo, la complessità non diminuisce; ciò che siamo è sempre il prodotto e l'incontro di eterogeneità.

Contraddizione e coerenza, contrasto e armonia, dissidio ed equilibrio, tutto questo è l'uomo.

Chi sono io? chi siamo noi? La domanda fondamentale sulla propria identità deve porci in atteggiamento di ricerca nei con-

fronti della nostra memoria. Interrogando il mio passato interrogo l'altro che è in me e da cui provengo.

L'attenzione verso l'altro, fuori e dentro di noi, non è altro che la duplice manifestazione di un unico dinamico processo di riconoscimento: riconoscere per riconoscersi.

L'esperienza storica del cristianesimo, la cristianità, è un ottimo esempio di pluralità, in particolare la Chiesa Cattolica. Basti pensare a come, conservando sempre l'essenziale, nei

tempi e nei diversi luoghi, il Vangelo ha penetrato le varie culture; o alle diverse tradizioni di spiritualità, di liturgia, di ordini religiosi. Certamente non sono mancati momenti durante i quali l'idolatria della tradizione, l'ossessione dell'ortodossia, la paura delle novità, hanno impedito allo Spirito



di rinnovare la Chiesa.

Non deve sorprendere se nel corso della storia grandi pensatori cristiani, come S. Agostino, S. Tommaso o Rosmini, hanno sviluppato in modo diverso la loro riflessione sull'uomo e su Dio, elaborando teologie ed antropologie che, pur nel rispetto del dogma, esprimevano sensibilità ed intuizioni differenti. La Chiesa riconosce come ricchezza la loro diversità.

La verità rivelata trascende tutte le nostre possibili interpretazioni, ma la relatività e la storicità delle forme culturali con cui l'uomo riesce ad esprimere il Mistero, se da un lato sono cifra della sua finitudine, dall'altro offrono l'occasione, la possibilità di nuovi inesplorati modi di aprirsi all'altro che è Dio.

Allo stesso modo, la cultura umana, in un processo inarrestabile, rielabora continuamente se stessa in modo mai definitivo; l'altra faccia della instabilità sono l'irriducibilità e la perenne novità della storia, che ci ricorda che c'è sempre un al di là, un

oltre.

La fede non può identificarsi in nessuna cultura particolare. Una tentazione grave del passato, ma ancora presente nella Chiesa è identificare il Regno di Dio con qualche sua realizzazione storica e particolare. Questo atteggiamento culturale porta all'assolutizzazione di un'esperienza o di un tempo, spesso la

“La vita non viene ridotta ad una sola dimensione, ma resta pluridimensionale-polifonica. Quale liberazione è poter pensare e conservare nel pensiero la pluridimensionalità!”
Dietrich Bonhoeffer

cristianità medievale, che comporta anche gravi rischi, come quello di voler inculturare altri continenti con categorie occidentali, confondendole con la stessa fede.

Nel campo del vivere civile possiamo rinvenire pericoli simili. La storia mostra tragicamente come la tentazione di considerare la propria civiltà superiore alle altre abbia sempre accompagnato il cammino dell'uomo. Si pensi oggi all'idea dominante che il mercato sia la soluzione a tutti i problemi, e l'ideologia ad essa collegata, la migliore delle vite possibili. L'omologazione, il mito universalizzante, oggi più che in passato possibile grazie alla diffusione dei mezzi di comunicazione e di controllo dell'immaginario collettivo, non sono forse l'espressione sottile, occulta, di un'egemonia culturale che deriva da un'idea di superiorità?

La cultura come scontro e convivenza di pluralità non è una novità, ciò che però contraddistingue il nostro tempo è l'accelerazione dei processi che riguardano il contatto e l'informazione, grazie ai quali è possibile, almeno teoricamente, muoversi o comunicare con qualsiasi parte del mondo, con una facilità ed una velocità mai vista nella storia dell'uomo.

Tra la natura umana, ciò che l'uomo è, la sua realizzazione, la cultura, si pone lo iato della pluralità delle culture che impone la pratica e la problematica del dialogo, della convivenza, del confronto e dello scontro. La pluralità pone problemi: di riconoscimento, di identità, di appartenenza.

Compito della politica è pensare a come gestire le transizioni, come preservare dai meccanismi spesso crudeli della storia, gli uomini che si trovano a viverli. Ma quale idea di uomo e quindi di cultura guida la prassi politica?

1.2 Il riconoscimento nella costruzione del privato e del pubblico

Le persone non scoprono se stesse isolandosi ma al contatto con gli altri, attraverso le esperienze della vita sociale.

L'esperienza del viaggio, ad esempio, caratterizzata dal desiderio dell'esotico, del contatto con il diverso, permette di cogliere, in contrapposizione e per differenza, aspetti della propria vita che nella quotidianità sfuggono. Un processo analogo guida l'elaborazione dell'identità dei popoli, che tanto più si confrontano con il proprio passato e con gli altri popoli, tanto più scoprono se stessi.

Chi tende ad esaminarsi in solitudine elabora un concetto di sé più povero di chi si immerge nella vita sociale. Se prevale in noi un'autoconsapevolezza privata, siamo meno capaci di adattarci e di integrarci al tessuto sociale, conosciamo meno noi stessi, abbiamo una visione di noi forte ma limitata e poco articolata.

Mentre interagiamo con gli altri, l'ambiente sociale ci fa da specchio³, rimandandoci informazioni sul nostro conto. L'identità è “plasmata, almeno in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un misconoscimento da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia”⁴. Non esiste identità senza alterità.

“Un senso adeguato della tradizione si manifesta nella capacità di cogliere quelle possibilità future che il passato ha messo a disposizione del presente. Le tradizioni viventi, appunto perché proseguono una narrazione non ancora completata, si trovano di fronte a un futuro il cui carattere determinato e determinabile, nella misura in cui ne possiede uno, deriva dal passato”
Alasdair McIntyre

1.3 Identità, appartenenza e narrazione

“L'uomo cittadino del mondo - nell'ideale di libertà, fratellanza, eguaglianza - è una astrazione, una meta, un fine, una immediatezza ultima che si sviluppa nel penultimo politico, etico e religioso. Tale penultimo media quell'ultimo”⁵.

La Chiesa ha una dimensione universale che le deriva dalla vocazione universale alla salvezza “Andate dunque e ammaestrare tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo” (Mt 28, 19-20). D'altra parte però questo annuncio non può avvenire che in una comunità, in un'esperienza che ha legami con la terra, radici. L'appartenenza alla Chiesa universale passa necessariamente attraverso il legame con la Chiesa locale.

Al di là del mistero nascosto in queste nostre considerazioni, ci sono delle analogie con quanto avviene con il sentirsi parte di una comunità civile.

Non si può essere cittadini del mondo se non si è parte di una comunità particolare. Dal venir meno del legame di appartenenza discende il flebilizzarsi del senso partecipativo, fenomeno tipico dei nostri tempi; di qui l'individualismo di massa, il disimpegno, la fine della politica e della società civile⁶.

Pensare a diritti e doveri indipendentemente da una radice è pensare in astratto mentre l'identità risulta sempre radicata in una certa situazione. Il punto debole di molte concezioni dell'agire politico è nel concepire un soggetto svuotato, privo di vincoli e appartenenze ad una storia ed ad una comunità strutturata⁷. L'omologazione e l'appiattimento culturale non sono che gli esiti estremi dello svuotamento moderno del sé.

Se vogliamo perseguire un autentico dialogo tra le culture non possiamo prescindere da un ripensamento del valore dell'identità, dell'appartenenza e della tradizione. Il confronto deve partire dalle reciproche modalità di identificazione; capire cosa conta e perché. Non basta trovare ciò che accomuna, ma anche capire cosa è rilevante e significativo, cosa distingue e caratterizza. La differenza farà meno paura se riconosciamo che ogni identità nasce dal convivere di elementi eterogenei, a volte persino contraddittori, a partire dal livello personale fino a quello comunitario e poi sociale. Si tratta di salvaguardare il principio regolativo della *compossibilità delle prospettive*, del riconoscere che qualsiasi prospettiva sul mondo è inadeguata se non prevede la contemporanea plausibilità delle altre⁸.

L'identità, come il sé, è un costrutto sottoposto ad intenso ricambio, che viene continuamente messo in discussione e

rielaborato; se può sembrare stabile e coerente è solo per il precario equilibrio che si cerca di mantenere tra elementi vecchi e nuovi. L'identità narrativa di un popolo, così come quella di una comunità non è necessariamente e unicamente legata ad un unico ed esclusivo percorso di realizzazione⁹. Questo significa che **le minacce che nascono dall'affacciarsi, nell'orizzonte di una comunità, di forme di vita alternative possono essere viste come la possibilità di pensare e sviluppare diversamente la propria tradizione, di scrivere la propria storia con nuovi personaggi.** Tanto il confronto con il proprio passato che con una cultura diversa possono esser colti come una speculare manifestazione di un unico processo di rielaborazione dell'identità collettiva.

1.4 Frammentazione e specializzazione del sapere

La coscienza di vivere in un'epoca dominata dalla frammentazione e dalla specializzazione del sapere – infatti si tende ad usare il plurale, i saperi – ci riporta a un interrogativo fondamentale: quali strumenti intellettuali approntare per comprendere e trasformare questa realtà?

Innanzitutto è opportuno distinguere tra specializzazione - “sviluppo di un'articolazione interna di una scienza” - e frammentazione - “perdita delle connessioni e delle correlazioni tra le varie scienze”. La frammentazione del sapere comporta quindi la crisi di quello stesso ideale di unità del sapere che ha dominato la cultura occidentale e sta alla base della specificità della cultura universitaria, come ancora Newman metteva in risalto nei suoi discorsi su *L'idea di Università*: “Non c'è vero allargamento dello spirito se non quando vi è la possibilità di considerare una molteplicità di oggetti da un solo punto di vista e come un tutto; di accordare a ciascuno il suo vero posto in un sistema universale, di comprendere il valore rispettivo di ciascuno e di stabilire i suoi rapporti di differenza nei confronti degli altri. [...] L'intelletto che possiede questa illuminazione autentica non considera mai una porzione dell'immenso oggetto del sapere, senza tener presente che essa ne è solo una piccola parte e senza fare i raccordi e stabilire le relazioni che sono necessarie”¹⁰.

In secondo luogo è necessario interrogarsi sui motivi della frattura dell'unità del sapere: sicuramente la progressiva frattura dell'unità culturale (religioso-sacrale cristiana) occidentale è uno dei motivi che ha portato vari campi del sapere a svincolarsi dalla tutela teologica e a rendersi autonomi. Il processo di secolarizzazione si intreccia con i nuovi e antichi interrogativi della società multiculturale e della società complessa, moltiplicando i motivi di frantumazione sociale e quindi culturale. Secondo l'ormai classica teoria del sociologo

“Cerco un centro di gravità permanente che non mi faccia mai cambiare idea sulle cose e sulla gente”
Franco Battiato

Luhmann, assistiamo a un processo di differenziazione della società odierna in sottosistemi, ciascuno organizzato secondo un proprio codice simbolico (il denaro per il sistema economico, il diritto per il sistema giuridico, il potere per il sistema politico e così via). In questa situazione di frammentazione e differenziazione la persona – che vive contemporaneamente nei vari sottosistemi – vive continuamente dissociata. Il soggetto, inoltre, che in epoca moderna ha rappresentato la fonte e il fondamento di unificazione del sapere, è in crisi: la sua identità non è a se stessa trasparente o immediatamente data. Ricoeur ha parlato di “cogito infranto”, riferendosi alla contestazione di autori come Nietzsche, Freud e Marx alla certezza del cogito cartesiano come fondamento di verità. Accanto a questo si deve porre la critica della ragione totalizzante hegeliana in nome dei diritti della singolarità irriducibile dell'individuo.

Ad una ragione indifferente e scettica, incapace di guadagnare l'ulteriorità delle grandi domande di senso, si affianca il vertiginoso sviluppo della tecnica, spinto anche dalla settorializzazione delle scienze. Quello che è stato uno degli elementi fondanti il panorama culturale dell'Occidente – l'emancipazione metodologica della scienza dalla sua matrice filosofica e la conseguente autonomia del profano – corre il serio rischio di degenerare nell'assolutizzazione dell'umano o, al contrario, alla seduzione del nulla. Il filosofo Hans Jonas ha descritto questo processo di impotenza progettuale e onnipotenza tecnologica con un'espressione icastica: “tremiamo nella nudità di un nichilismo nel quale il massimo di potere si unisce al massimo di vuoto, il massimo di capacità al minimo di sapere intorno agli scopi”¹¹. Si tratta di un paradosso ineludibile, che riporta alla luce la domanda sul senso del nostro essere in situazione, senso che nessuna ragione strumentale è in grado di esibire. Scrive Ricoeur: “La crescente assenza di scopi in una società che aumenta i propri mezzi è certamente la scaturigine profonda del nostro scontento. Nel momento in cui proliferano l'utensile e il disponibile, a misura che vengono soddisfatti i bisogni elementari di nutrimento, di alloggio, di svago, noi entriamo in un mondo che di buon grado chiamerei il mondo del gesto qualunque. Scopriamo che ciò di cui mancano maggiormente gli uomini è di giustizia, certamente, di amore sicuramente, ma più ancora di significazione”¹². Il problema della significazione del mondo e

della storia ci riporta a quella che Ricoeur definisce la via lunga dell'ermeneutica: la consapevolezza dello stretto rapporto esistente in ogni espressione tra quello che si intende comunicare, che proviene dall'intimo di ogni persona, dal suo vissuto, e le formule linguistiche utilizzate per farlo, che sono

invece da ricondurre ai modelli culturali che appartengono all'ambiente della nostra esistenza. Si tratta di rileggere in questa chiave i concetti di “appartenenza” e di “alterità”: l'uomo scopre di essere giunto in un mondo già dato, già detto e già agito prima di lui, la cui fondazione da lui non dipende, ma al cui interno egli si apre alla Verità e ai molti modi del suo dirsi. A sua volta il dare, il dire e l'agire dell'uomo avviene a partire da altri, con altri e per altri: l'identità narrativa si costituisce strutturalmente a partire dalle differenze dell'altro. Di qui il nostro bisogno di relazione e di confronto, in cui “l'inclusione dell'altro” ne deve salvaguardare le diversità, senza né livellare astrattamente, né confiscare totalitariamente (Habermas). Narrare le differenze recita il sottotitolo del nostro Congresso, e la definizione si concentra ancora una volta sui concetti di appartenenza e alterità: **la narrazione rappresenta la mediazione attraverso cui cucire l'intreccio di una storia di storie, e di una Storia tra le storie, rintracciare un filo di comunicazione nelle situazioni di frammentazione e complessità**. Anche la metafora della rete, come ve-

dremo più avanti, aiuta ad uscire dall'idea di una complessità disordinata, introducendo l'immagine di relazioni che si intersecano.

La frammentazione, il moltiplicarsi dei canali satellitari, dei riferimenti formativi, dei maestri, dei nodi della rete ci conduce ad uno smarrimento che rende difficile ogni scelta. Eppure, nonostante molti stereotipi sull'universo giovanile siano ormai superati, sentiamo ancora di essere divisi tra il desiderio di sintesi e la paura di ciò che è complesso. Come nel *Novecento* di Baricco è facile sentirsi smarriti di fronte all'eccessiva frammentazione, facile restare impietriti su quel terzo gradino e, alla fine, ritornare indietro. “Ora tu pensa: un pianoforte. I tasti iniziano. I tasti finiscono. Tu sai che sono 88, su questo nessuno può fregarti. Non sono infiniti, loro. Tu sei infinito, e dentro quei tasti, infinita è la musica che puoi fare. Loro sono 88. Tu sei infinito. Questo a me piace. Questo lo si può vivere. Ma se tu/ Ma se io salgo su quella scaletta e davanti a me si srotola una tastiera di milioni di tasti, milioni e miliardi/ Milioni



e miliardi di tasti, che non finiscono mai e questa è la verità, che non finiscono mai e quella tastiera è infinita/ Se quella tastiera è infinita, allora/ Su quella tastiera non c'è musica che puoi suonare. Ti sei seduto su un seggiolino sbagliato: quello è il pianoforte su cui suona Dio¹³. E' possibile ridurre questa infinità a misura d'uomo?

1.5 Relativismo e pluralismo

Se il conflitto tra ideologie politiche può essere visto come scontro tra culture, l'esperienza democratica è il tentativo di far convivere e dialogare la diversità; la dittatura è l'affermarsi di una cultura su tutte le altre possibili.

Le differenze da sole non costituiscono incompatibilità, spesso la questione rilevante è capire se culture che hanno distinte voci morali, possano cantare armoniosamente insieme quando necessario.

Nella storia italiana la scrittura della Costituzione ha rappresentato un significativo esempio di come tre grandi culture differenti e per molti versi incompatibili, quella cattolica, quella marxista e quella laica-liberale, siano riuscite a riconoscere comuni orizzonti di valori e di esperienze, fino a fondare il patto civile fondamentale per una nazione.

Oggi viviamo nell'era post-ideologica, nella quale alle differenze del passato sembra sostituirsi l'indifferenza; se in ambito politico i partiti sembrano sempre più simili e sempre meno marcati ideologicamente, il futuro prefigura elementi di allarmante novità.

L'affacciarsi di etnie portatrici di culture che non condividono valori da noi consolidati quali la democrazia, la laicità dello Stato, l'emancipazione femminile, la stessa libertà religiosa, rischiano di provocare solchi talmente profondi da mettere in difficoltà la convivenza civile.

Rispetto al passato il dialogo tra le culture sembra complicarsi. Da una lato è preoccupante la tendenza ad annullare l'identità altrui. Questo pericolo esiste ancora in tutti quegli approcci nei confronti della diversità culturale per cui l'altro deve essere adeguato alla propria visione del mondo: basti pensare al fondamentalismo o all'integrazione intesa come accettazione completa e acritica della cultura locale per cui chi arriva in Italia deve adeguarsi ai nostri usi e costumi.

L'atteggiamento opposto, o meglio apparentemente opposto, è quello di quanti, cancellando le ragioni storiche e quindi intimamente legate all'identità di una comunità, vorrebbero facilmente rimuovere ogni differenza in nome dell'approvazione di qualsiasi scelta che riguardi l'esistenza individuale o sociale: tutto è buono. Il grande rischio della società aperta è il relativismo, che producendo individui senza radici, li espone inermi alle tempeste del momento.

Entrambe le posizioni dimenticano che la storia, che è storia della pluralità di culture, va avanti, non si ferma, ma ha i suoi

tempi che è pericoloso accelerare. Il dialogo infatti, la mediazione, richiedono pazienza, fatica, spesso comportano sconfitte, ma richiedono specialmente conoscenza e rispetto della propria e della altrui identità.

Se vuole dialogare sinceramente l'altro inizierà chiedendo: tu chi sei? da dove vieni? Solo a partire da una profonda conoscenza di sé, della propria tradizione è possibile instaurare un discorso che, abbandonato il mito della convivenza perfetta, ma anche quello della superiorità culturale, porti alla nascita della nuova società che sorge dall'incontro sincero e quindi difficile.

Le nostre riflessioni serviranno non a smarrire la nostra identità ma ad acquistarne una più profonda.

Note

¹ Il termine *cultura* viene utilizzato correntemente nella lingua italiana almeno con due significati, legati tra loro ma distinti: il primo è l'insieme dei costumi, delle leggi, della tradizione di un popolo; il secondo è l'istruzione e la formazione accademica di una persona. Se nelle nostre riflessioni, confonderemo i due usi, verrà fatto volutamente, per giocare con la loro polisemia.

² Cfr. D. Jervolino, *L'ermeneutica del sé e il paradigma della traduzione*, Ricerca, n. 7-8 (1999), p.26.

³ Cfr. Servizio nazionale della CEI per il progetto culturale e Associazioni Teologiche Italiane, *Identità nazionale culturale e religiosa*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999, p.25.

⁴ C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998, p.9.

⁵ A. Grillo, *Per una teologia della cittadinanza*, in *Filosofia e Teologia, Il cittadino e lo straniero*, n.2 (1998), p. 300.

⁶ Cfr. M. Veneziani, *Comunitari o liberal*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999, p.39.

⁷ Cfr. F. Gaiffi, *Identità e differenza nelle dottrine comunitariste*, in *Filosofia e Teologia, Il cittadino e lo straniero*, n.2 (1998), p.317.

⁸ Cfr. C. Di Agresti (a cura di), *Cittadini del mondo. Educare alla mondialità*, Edizioni Studium, Roma, 1999, p.115.

⁹ Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano, 1993, p.258.

¹⁰ AA. VV., *L'unità del sapere. La questione universitaria nella filosofia del XIX secolo*. Città Nuova, Roma, 1977, p. 317.

¹¹ H. Jonas, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 1990, p.31.

¹² P. Ricoeur, *Histoire e Vérité*, Seuil, Paris 1990 (3ª ed.), p. 312, citato in D. Iannotta, *Percorsi dell'esistenza*, SEI, Torino, 1996, p.134.

¹³ A. Baricco, *Novecento, un monologo*, Feltrinelli, Milano,

2. Lettura di alcuni aspetti della realtà

2.1 *Le religioni come fatto sociale*

La nostra epoca è spesso descritta come il tempo di un "ritorno del religioso" e di una "rivincita di Dio". Se uno degli effetti della secolarizzazione è la privatizzazione della credenza e della pratica religiosa e la diminuzione della sua rilevanza sociale, assistiamo oggi a fenomeni opposti.

Tanto le chiese riformate quanto le religioni non cristiane hanno rappresentato, dal punto di vista sociologico, un elemento poco rilevante nel nostro Paese. Nel passato in Italia l'alternativa era tra una scelta di fede cattolica e una non appartenenza religiosa, spesso motivata ideologicamente e politicamente.

Oggi invece, **nell'orizzonte delle esperienze religiose, è presente tutta una serie di proposte alternative, non sempre plausibili ma che vanno, se non altro, ad arricchire il paesaggio dei possibili credi. Da questo punto di vista si può affermare che aumentano l'assortimento e le contaminazioni. La pluralità è perciò il termine che accompagna questa "confusione" attorno al clima religioso.**

Questa confusione in parte è prodotta dal relativismo dominante che, affermando che non esiste una verità religiosa e che tutte le religioni sono uguali, si propone come terreno fertile per qualsiasi novità.

Il successo delle nuove religioni evoca immediatamente il bisogno diligente delle persone ad accostarsi e ad appoggiarsi a dei movimenti dai quali traggono delle espe-

rienze positive, soprattutto se il cammino prevede una forte appartenenza al gruppo. Attrae una dottrina che corrisponda ai loro bisogni personali, ma nessuna di queste assicura la permanenza per lungo tempo dei giovani, che se ne allontanano senza traumi e senza drammi.

Al di là dell'interesse per i dati statistici che indicano il numero degli adepti e la diffusione delle sette, il ritorno al religioso ha giovato anche alla Chiesa cattolica, con una piccola ripresa del numero dei cattolici praticanti, delle vocazioni, della partecipazione giovanile a gruppi e movimenti.

Eppure la rilevanza della religione si afferma nella sua dimensione comunitaria tradizionale, facendoci riscoprire il suo ruolo essenziale nella costruzione dell'identità individuale e collettiva.

Gli immigrati, ad esempio, trovano nelle istituzioni religiose una possibilità di identificazione e di riconoscimento di alcune peculiarità culturali altrimenti destinate alla cancellazione. Come afferma Stefano Allievi¹, **"la presenza di immigrati non è culturalmente né religiosamente neutra. Non arrivano nudi, portano nel loro bagaglio visioni del mondo, tradizioni, credenze, pratiche, tavole di valori, sistemi morali, immagini e simboli (...). La pluralità da patologia si è fatta fisiologia, normale"**.

Questa maggiore visibilità nello spazio pubblico diventa un fatto sociale evidente e, alla prova dei fatti, talvolta difficile da accettare. Ad esso **non ci si può contrapporre con atteggiamenti da**



nuova crociata cristiana. Pur nella consapevolezza e nella necessità di approfondire problemi e differenze.

“Quando tra un popolo non esiste più la religione, il dubbio si impadronisce delle più alte sfere dell'intelligenza e paralizza gran parte le altre. Ci si abitua ad avere, sulle materie che maggiormente interessano noi e i nostri simili, solo delle idee confuse e mutevoli; si difendono malamente o le si abbandona, e siccome si dispera di poter risolvere da soli il maggiore dei problemi che il destino umano presenta, ci si riduce vilmente a non pensarci più. Uno stato simile non può mancare di infiacchire gli animi, allenta le molle della volontà e prepara i cittadini alla servitù. Così succede che essi non solo si lascino portare via la libertà, ma che spesso la cedano”

A. De Toqueville

2.2 La Chiesa nella società plurale e l'attualità del Concilio Vaticano II

La pluralità delle culture – e delle diverse sensibilità all'interno di esse – sollecita la Chiesa a riscoprire continuamente la sua universalità e la portata universale della “buona notizia” che è il Vangelo. La storia della Chiesa è segnata dall'incontro tra le culture, così come dall'incapacità, in alcuni momenti, di riconoscere l'importanza. E' soprattutto compito dei laici, in una prospettiva di Chiesa-Popolo-di-Dio, portare nel vissuto ecclesiale i fermenti delle culture. Altrimenti, difficilmente sarà possibile incarnare con sempre maggiore maturità la Chiesa conciliare nel mondo.

Ci troviamo oggi a vivere la nostra stagione di giovani laici che si formano culturalmente e alla vita, in Università, nell'ordinarietà dell'esperienza umana e degli stili di vita del nostro tempo. Tutto ciò ci rende portatori di una responsabilità nella comunità ecclesiale.

La pluralità culturale offre alla Chiesa oggi l'occasione storica, se non epocale di ritrovare se stessa – dal punto di vista “interno” – nella prospettiva universale entro la quale Gesù stesso l'ha posta (Mt 28,19-20, Mc 16,15) e di con-

seguenza – dal punto di vista “esterno” – di favorire le relazioni all'interno di un'umanità planetaria e plurale. Di queste istanze ci facciamo portatori. Per realizzarle riconosciamo che oggi è necessario “che i cristiani si facciano garanti della fede degli altri, garanti anche della libertà di coloro che tentano semplicemente di essere umani. Che siano i custodi dell'uomo aperto in una società aperta”².

Si tratta di una scelta conciliare. Il Concilio Vaticano II ha infatti seriamente e audacemente affrontato e liberato la questione del rapporto tra la Chiesa e le culture. E ciò che rileva in proposito è più lo spirito del Concilio – il “fatto” Concilio – che la sua lettera. Le acquisizioni sul terreno interreligioso, ad esempio, dimostrano precise acquisizioni e aperture interculturali da parte dei Padri conciliari. La dichiarazione *Nostra Aetate*³ riconosce che non di rado le religioni riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini e spinge i cristiani, a partire da questa diversità, a ricercare, attraverso il dialogo e la collaborazione, il progresso dei valori spirituali, morali, sociali e culturali che si trovano in esse. Analogamente la *Gaudium et Spes*⁴, a sua volta, ha posto in termini di estrema apertura, in maniera altrettanto audace, il rapporto Chiesa-mondo e quindi Chiesa-culture. E' di questa audacia che sentiamo oggi di nuovo un bisogno estremo. Durante il Concilio essa maturò attraverso un fecondo scambio dialettico tra diversi contesti culturali: “emerge pertanto un orientamento a dilatare gli orizzonti geo-culturali, a valorizzare un pluralismo interculturale, a cogliere l'urgenza di trascendere i propri abituali confini sino a accettare di condividere problemi e prospettive ‘altri’ ”⁵. E' evidente che questi confini si spostano man mano che la cultura e le società evolvono e quindi non possono ritenersi superati una volta per sempre: si amplia la categoria delle prospettive “altre”, che pure la Chiesa deve continuamente fare proprie: le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi sono le stesse dei discepoli di Cristo, insegna il numero 1 di *Gaudium et Spes*. Essi camminano nella storia degli uomini, non altrove; il Popolo di Dio è tra le culture.

“Signore del mondo, Padre di tutti gli uomini, (...) molte volte i cristiani hanno sconfessato il Vangelo e, cedendo alla logica della forza, hanno violato i diritti di etnie e di popoli, disprezzando le loro culture e le loro tradizioni religiose: mostrati paziente e misericordioso con noi e perdonaci!”

Giovanni Paolo II

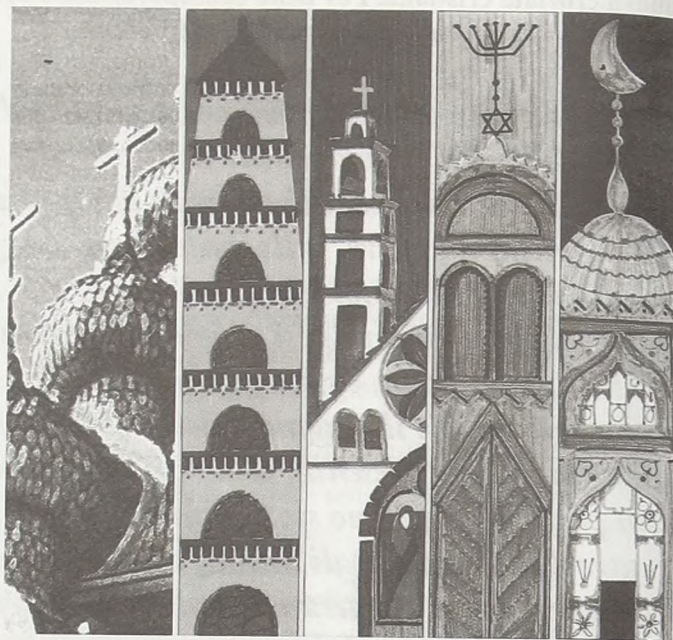
La Chiesa, come popolo di Dio⁶, appartiene a tutte le culture. In tal senso non possiamo correre il rischio, sempre latente, di ridurre la fede cristiana soltanto nello spazio di una singola cultura, sia essa nazionale o europea. Il Giubileo dei cristiani in questo anno 2000 non deve perciò essere una trionfalistica affermazione della Chiesa ma piuttosto l'occasione per dare forza ad un'idea di apertura, di riconciliazione tra culture, di incontro e dialogo tra le religioni. In questo senso la richiesta di perdono della Chiesa e il viaggio di Giovanni Paolo II a Gerusalemme costituiscono due eventi chiave nella Quaresima del 2000. Essi ci mostrano un volto di nuovo profetico della Chiesa e costituiscono la migliore interpretazione di questo Giubileo.

Il rischio di sincretismo religioso non si evita serrando le fila e rinvigorendo dogmi e dottrine bensì, crediamo, trasmettendo, specialmente alle giovani generazioni, essenzialità evangelica e maturità culturale – in chiave plurale – per acquisire al contempo il senso della diversità e della reciprocità senza scade-re in un banale senso di tolleranza. Il recupero dell'essen-zialità del messaggio evangelico è infatti necessario per trova-re un'identità all'interno del pluralismo e quindi porre la mi-gliore premessa per l'incontro e il dialogo.

La prospettiva interreligiosa costituisce, probabilmente, un'ulteriore motivazione per l'accelerazione del cammino ecumenico: l'identità comune cristiana è ben più importante delle differenze confessionali.

L'icona cristologica di Paolo ai Filippesi è ancora di grande stimolo per un coraggioso movimento dei discepoli di Cristo verso un positivo rapporto col pluralismo: "Cristo Gesù (...) pur essendo di natura divina non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la

“I cristiani non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale (...). Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale (...). Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera”
Anonimo, “a Diogneto”



condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce” (Fil 2,5-8). **Ne deriviamo la convinzione che la comunità cristiana debba farsi prossima a ciò che talvolta essa definisce – non senza presunzione – “lontano”, così come Dio si è fatto nella storia prossimo e simile a ciò che era veramente distante. E’ probabilmente questa la chance per l’evangelizzazione oggi, come del resto sempre.** Il comandamento “amerai il prossimo tuo come te stesso” esige intrinsecamente per i cristiani il farsi prossimi a chi ci appare lontano.

Il vivere lo specifico cristiano ed ecclesiale in un contesto sociale, culturale e religioso plurale non può non risolversi nel principio del dialogo: “Le differenze (dia) possono diventare il luogo dell’accadimento del “Logos” e il Logos è sì un discorso nuovo, un rapporto nuovo, ma infine è la presenza stessa del Figlio diventato carne, morto e risorto (...). Accade il dia-logos dove due diversità sono disposte a essere reciprocamente dono. In questo spazio creato dalla reciprocità accade l’evento della verità, cioè la presenza del Risorto tra i suoi”⁷⁷. In fondo la Trinità è l’immagine di questa dinamica, la vita stessa di Dio è il modello del dialogo e della comunione. Allora, specialmente in Italia, la Chiesa non deve temere la marginalità culturale. Il cosiddetto “progetto culturale” può diventare l’occasione per rideclinare il rapporto tra fede e cultura in un contesto multiculturale e plurale piuttosto che tentativo di recuperare un’egemonia perduta. Sviluppare appieno lo spirito di servizio all’uomo, nella storia, è la strada aperta dal Concilio.

Sul terreno della formazione, l'azione di pastorale universitaria può per questa via assumere il ruolo di orientare ad uno stile dialogico e di rapporto fecondo con la pluralità, dando

così un ulteriore fondamentale senso allo studio universitario. Riconoscere il valore di educarsi, come giovani credenti negli anni dell'Università, in questa direzione, significa riconoscere l'opportunità per la Chiesa di essere sulla frontiera culturale anche grazie a laici adeguatamente formati in questi anni e perciò capaci di nuove mediazioni, anziché minacciata da pericolose forme di retrocessione neointegralistiche: "L'integralismo trascura il fatto che il pluralismo rappresenta una struttura fondamentale insopprimibile dell'esistenza comune democratico-liberale del nostro presente (...). Verità, giustizia e umanità esistono soltanto al plurale. Chi la pensa diversamente si avvicina a una mentalità totalitaria (...). Proprio in una società pluralista è veramente necessario vivere la propria convinzione con piena determinazione e senza concessioni, pena la scomparsa nel marasma delle innumerevoli ideologie e religioni (...). Molto dipende dalla mediazione delle posizioni cristiane nella società pluralista. Le modalità della mediazione sono definite dalla capacità di dialogo e dalla forza dell'argomentazione, dalla disponibilità a servire e dalla solidarietà"⁷⁸.

2.3 Il dialogo interreligioso

Nei dialoghi tra fedeli delle diverse religioni, oggi sempre più frequenti, prima o poi sorgono delle domande sulle caratteristiche fondamentali e sulle differenze che intercorrono tra una fede e un'altra.

I tratti polemici, che sussistevano nel passato e che minavano fortemente qualsiasi tipo di avvicinamento, sono sempre più generalmente riconosciuti oggi, pur con le dolorose eccezioni dei vari fondamentalismi, come inaccettabili e la pretesa di affermare la propria superiorità negando ogni valore all'esperienza altrui, sembra ormai cedere il passo alla disponibilità a camminare insieme nella conoscenza delle scoperte spirituali e dei valori salvifici presenti in ogni tradizione e nel comune servizio all'umanità.

La preoccupazione di individuare e di offrire le ricchezze sorte all'interno della propria tradizione, e nello stesso tempo, dal desiderio di accogliere come dono le offerte delle altre, infatti, costituiscono o dovrebbero costituire l'essenza del dialogo interreligioso il quale non può non essere animato dalla consapevolezza che il mistero di Dio è molto più ricco ed inesauribile di quanto ci sia dato di esprimerlo.



Il Concilio Vaticano II ha certamente dato alla Chiesa Cattolica una forte spinta in questa direzione, anche se il cammino da fare è ancora lungo sia a livello di prassi d'accoglienza, sia anche a livello di riflessione teologica e di elaborazione dogmatica. **Tuttavia l'atteggiamento di ascolto e di dialogo risulta ormai irrinunciabile per una chiesa che si è riscoperta pellegrina assieme a tutti gli uomini verso la pienezza del Regno.**

Il dialogo interreligioso si dimostra una delle sfide prioritarie nel nostro tempo, non solo nell'ottica della convivenza, ma anche della autocomprensione della fede. Esso infatti è anche la strada attraverso la quale ciascuna religione può penetrare sempre più profondamente dentro la ricchezza della propria tradizione, cogliendone ed esprimendone in modo sempre più purificato, l'essenziale.

Perciò la sfida non potrà limitarsi a coinvolgere gli specialisti della riflessione teologica o i pastori; dovrà coinvolgere la sensibilità e l'impegno di tutti i credenti, nella quotidianità della loro esperienza di incontro e di convivenza.

2.4 La questione islamica

L'Islam rappresenta nell'immaginario collettivo l'altro per eccellenza. Nel mondo, dopo la caduta del comunismo, è la più grande alternativa alla cultura occidentale e in Occidente la maggiore alternativa al cristianesimo tradizionale. E' probabilmente il miglior esempio di prossimo lontano.

L'Islam a noi italiani appare innanzi tutto come un mistero, non lo conosciamo e spesso ci fa paura. Tendiamo a concepirlo con categorie spesso inadeguate, crediamo sia una questione di politica estera, che riguarda gli stranieri, e interpretiamo le sue manifestazioni in Italia a partire dall'immagine che abbiamo delle vicissitudini dei paesi di origine degli immigrati. Non riusciamo ancora a coglierlo come una storica novità interna, se non legandolo alle tematiche classiche della marginalizzazione.

I mezzi di comunicazione diffondono immagini stereotipate e pregiudiziali, dando spazio alle manifestazioni estreme, evidenziando le notizie sensazionali, eppure man mano che l'Islam italiano acquisterà la sua fisionomia, vedremo cambiare molte cose della nostra vita quotidiana: le strutture sanitarie, i cimiteri, le banche, la macellazione e la ristorazione, le festività e le ferie, l'abbigliamento, i costumi. I musulmani sono portatori di elementi che



mettono in discussione il rapporto tra fede e laicità dello stato, il ruolo sociale della donna, il rapporto tra i generi sessuali, la cultura del corpo, il senso del matrimonio, le forme dell'educazione.

L'Islam non è una novità nella nostra storia: abbiamo testimonianze evidenti della presenza

musulmana in terra italiana, specialmente in Sicilia, ma pochi sanno indicare quanto della nostra cultura tradizionale è eredità della dominazione islamica del passato.

Proviamo ancora difficoltà a immaginare dei pii islamici pienamente cittadini italiani, anche se in Italia, come in gran parte dell'Europa, quella musulmana è diventata una presenza definitiva e irreversibile. Assistiamo ad una svolta storica, ad una rapida crescita di quello che per secoli è stato considerato, e per alcuni lo è ancora, il nemico della cristianità e della civiltà europea.

Per gli stessi islamici la presenza in Occidente rappresenta una novità dagli esiti difficilmente prevedibili: appartengono spesso a comunità etniche minoritarie con un radicamento sociale debole, non protette dallo stato; costretti ad abbandonare i loro riferimenti tradizionali, anche se l'occhio esterno può essere colpito dall'attaccamento agli usi e lo zelo religioso. Devono reggere il confronto con realtà religiose e culturali maggioritarie e quindi potenti, questo li porta da un lato a doversi mostrare benevolmente disposti verso lo stato o verso i cristiani, e dall'altro ad apparire spesso chiusi.

Difficilmente riusciamo a cogliere la loro grande diversità interna, legata alla provenienza geografica e ai modi più vari di vivere la fede. I musulmani ci appaiono un blocco monolitico eppure l'Islam europeo, a differenza che nei paesi d'origine, si caratterizza per una pluralità innanzi tutto interna; l'Occidente è per tutti la terra delle pluralità, interne ed esterne.

La cultura scolastica ci è poco utile alla comprensione di questo mondo che ormai vive tra noi. Il laureato medio, non ha gli strumenti per cogliere la rilevanza nella sua vita professionale di elementi legati all'appartenenza culturale. Su queste tematiche la scuola, come l'università, hanno oggi ancora poco da insegnarci.

2.5 Il dilemma della cittadinanza multiculturale

L'immigrazione ha da sempre posto il problema dell'integrazione nella cultura locale. Tuttavia non è plausibile pensare ad una integrazione intesa come omologazione nel momento in cui sono intere comunità che emigrano. In questo caso si pone piuttosto un serio problema di cittadinanza, oltre che un dovere di apertura e di accoglienza. Per questo è necessario riflettere sul senso della cittadinanza in società non più culturalmente omogenee.

La cittadinanza non è semplicemente uno status giuridico da cui discendono una serie di diritti e doveri. Più in profondità essa costituisce una forma di identità, una manifestazione dell'appartenenza ad una comunità culturale e politica. In un contesto multiculturale queste categorie – appartenenza e comunità culturale – risultano evidentemente problematiche e non prive di contraddizioni. Se si trasforma la cittadinanza non può non evolvere il concetto stesso di democrazia, da cui la domanda: *quale democrazia oggi?* **Di certo la cittadinanza non può più coincidere con la nazionalità**, un fatto di per sé sufficiente a non poter interpretare la democrazia secondo il significato occidentale tradizionale.

Il dibattito tra "liberal" e "comunitari" circa i diritti nella società multiculturale trova nell'idea di individuo il punto discriminante. Secondo la visione liberal il primato dei diritti individuali porta a garantire l'eguaglianza, come garanzia di convivenza e coesione sociale. Per l'impostazione comunitaria, invece, sono prioritari i diritti collettivi e quindi i diritti individuali all'interno di particolari comunità culturali, religiose ecc., dove la diversità è assunta come valore fondamentale. Conti-

"Ecco un'altra bella curiosità della filosofia moderna. Questa signora ha trattato l'amor patrio d'illusione. Ha voluto che il mondo fosse tutto una patria, e l'amore fosse universale di tutti gli uomini. (...) L'effetto è stato che in effetti l'amor di patria non c'è più, ma in vece che tutti gli individui del mondo riconoscessero una patria, tutte le patrie si sono divise in tante patrie quanti sono gli individui, e la riunione universale promossa dalla egregia filosofia s'è convertita in una separazione universale"

Giacomo Leopardi

nuare a riferirsi in assoluto ai diritti dell'individuo, come fa la visione liberal, rischia di condurre al non riconoscimento di e tra diverse identità collettive; e il non riconoscimento è di solito causa di pericolosi malesseri sociali da parte delle minoranze, alle quali comunque si tenterebbe implicitamente di imporre una forma di integrazione, che poi non significherebbe nient'altro che stabilire la legge della cultura più forte. D'altronde l'estremizzazione delle posizioni comunitarie può portare alla dissoluzione del corpo sociale, alla formazione di comunità culturali, etniche e religiose chiuse e, in ultima istanza, a produrre nuove forme di ghetti. Al limite ogni comunità culturale, etnica o religiosa arriverebbe ad avere le proprie scuole, le proprie università, la propria ora confessionale di religione, i propri quartieri, i propri centri di aggregazione ecc..

Come uscire da questo dilemma è la questione, che richiede sforzi e risorse per le realtà sociali e soprattutto politiche. Le realtà politiche, istituzionali e della società civile hanno da sempre svolto un ruolo di mediazione e di coesione. Tuttavia è ormai assodato che la mera condivisione di valori non è sufficiente alla comune appartenenza intesa come unità sociale. I valori europei e in generale occidentali, ad esempio, sono molto omogenei eppure storicamente non si è prodotta unità. Voler puntare oggi, per la convivenza tra popoli e culture diverse, sulla condivisione di valori essenziali potrebbe non bastare. **Piuttosto è l'identità comune – all'interno di differenti identità in dialogo – che fonda l'appartenenza e la cittadinanza all'interno di una comunità. Ma da dove può scaturire?** Risposte a domande del genere le darà probabilmente solo la storia. Si deve comunque muovere nella direzione del riconoscimento e della valorizzazione delle diverse identità. "Individui che provengono da gruppi nazionali diversi avvertiranno una certa fedeltà verso una più ampia comunità politica soltanto se riescono a vedere quest'ultima come il contesto entro il quale la loro identità nazionale si sviluppa anziché essere ostacolata". Le conquiste sociali e politiche che hanno portato ad assolutizzare il valore dell'uguaglianza a partire dalla Rivoluzione francese e fino al XX secolo, devono oggi essere reinterpretate per stabilire il primato della diversità entro una comune cultura del riconoscimento reciproco. Dunque: **dopo l'uguaglianza la diversità, dalla quale discende la possibilità di un'identità a mosaico ma comune.** La cittadinanza diventa in questa prospettiva plurale, una direzione nella quale le attuali situazioni di fatto ci spingono comun-

que: si pensi anche solo alle comunità musulmane in Europa e ai problemi, di carattere eminentemente culturale, che quotidianamente riecheggiano sui media. L'appartenenza al singolare dovrà probabilmente lasciare spazio alle varie forme di appartenenze culturali e politiche pur all'interno di una stessa, più ampia, comunità. La degenerazione banale di questa pro-

spettiva, assai frequente in Italia come in Europa, è il generico attaccamento al valore della diversità, da cui i luoghi comuni sulla bellezza e la positività del diverso. In realtà la cittadinanza multiculturale non può che fondarsi sulla diversità profonda.

"Ogni epoca per cui il passato è diventato così problematico come per la nostra, deve scoprire alla fine il fenomeno della lingua; poiché nella lingua risiede ineliminabile il passato, di fronte ad essa naufragano tutti i tentativi di liberarsene definitivamente. La polis greca rimarrà sul fondo della nostra esistenza politica, dunque nel fondo del mare, finché continueremo ad operare la parola politica"

Hannah Arendt

Ciò implica però la necessità, per i diversi gruppi di cittadini, di possedere e saper gestire positivamente un forte senso di identità nei confronti degli altri.

Gran parte di queste riflessioni trovano nella cornice internazionale il miglior criterio di riflessione. Fenomeni quali l'immigrazione, la nazionalità e i diritti delle comunità, costituiscono importanti questioni giuridiche. Se pensiamo a quanto è accaduto in Kosovo nella primavera del 1999 si percepisce immediatamente l'urgenza di una sorta di "governo mondiale" che garantisca la convivenza tra i popoli in un mondo nel quale i criteri etnici e nazionali possono portare di nuovo a catastrofi già viste nel XX secolo e che tutti pensavamo per sempre finite.

2.6 Il breakdown della cittadinanza: l'esclusione sociale

Lo sviluppo di una particolare identità entro una più ampia comunità politica è oggi una questione fondamentale di cittadinanza e di convivenza democratica. **Dovrebbe esistere un generale interesse della comunità sociale a garantire un'appartenenza civica, economica e interpersonale a tutti gli individui e i gruppi che condividono un medesimo territorio. E' questo, infatti, un modo per salvaguardare l'integrazione sociale a fronte delle nuove e pervasive forme di esclusione.**

Sarebbe inadeguato, al presente, considerare il concetto di *esclusione sociale* come mero sinonimo di quello di povertà. Le sfide che l'Europa deve oggi affrontare ci portano a riconsiderare il concetto in tutta la sua ampiezza e dinamicità: il progetto "Poverty 3" (1990-1994)¹⁰ riconosce che vi è esclusione sociale anche quando esiste il fallimento del sistema le-



dei fondamentali valori europei, l'etica del lavoro – è importante affinché i cittadini europei siano motivati alla solidarietà. E' evidente la necessità di integrazione (intesa come possibilità di uno spazio) civica ed economica dei diversi gruppi culturali e delle diverse generazioni. Rischiamo altrimenti un grave deficit democratico in Europa nel campo della sicurezza sociale: gli esclusi generalmente rimangono ai margini del circolo virtuoso; qualora non fossero più rappresentati nel circuito politico istituzionale,

gale e democratico, che promuove l'integrazione civica, e del sistema della comunità, che promuove l'integrazione interpersonale¹¹.

Poiché la cittadinanza include i diritti sociali, civili e politici di un soggetto, l'esclusione sociale può essere considerata come una negazione dei diritti stessi della cittadinanza.

In questa prospettiva è probabilmente necessaria una rielaborazione delle politiche sociali europee. Salvaguardare l'integrazione sociale, infatti – oltre a mantenere invariato uno

qualora venisse meno il *bypass* offerto dal *welfare state* non verrebbe meno la compassione, ma la coesione sociale stessa, elemento portante di ogni sviluppo.

E' intuibile che queste forme di esclusione colpiscano particolarmente i soggetti che più faticano a trovare spazio, voce, legalità: gli immigrati, i gruppi culturali e religiosi non occidentali e in generale le minoranze.

In questo senso è possibile affermare che esiste a livello urbano e rurale una dimensione spaziale del processo multidimensionale dell'esclusione sociale. Ciò significa non tanto che vi sono spazi dove vivono i "poveri", ma che nelle nostre città e nei nostri territori rurali è riscontrabile uno "spazio povero". Esistono ghetti urbani per minoranze linguistiche o culturali-religiose nelle regioni e nelle città sviluppate. L'approccio al problema non può quindi essere la persona o il gruppo (sarebbe un'analisi incompleta), ma deve divenire la comunità che occupa un determinato spazio.

Nell'ambito dei progetti della sicurezza sociale servirà adattare i sistemi esistenti alle nuove realtà familiari, alle crescenti richieste di individui soli di godere di determinati sussidi e alla maggiore flessibilità del lavoro, che richiede frequenti spostamenti e adattamenti.

La questione consiste nel comprendere se la prospettiva europea di *welfare state* risponde o meno a queste sfide. Osserviamo l'Unione Europea – non è mai di troppo ripetere questo luogo comune finché non sarà veramente *ethos* – crescere sotto il profilo economico e monetario, e lentamente sotto quello politico e della cittadinanza. Gradualmente la classe

"L'integrazione civica significa essere ugualmente cittadino in un sistema democratico; l'integrazione economica significa avere un lavoro, una funzione sociale, capacità di pagare (...); l'integrazione sociale significa godere dei servizi sociali messi a disposizione dallo stato; l'integrazione interpersonale significa avere famiglia, amici, vicini e networks che hanno cura, danno supporto morale quando serve (...) in questo modo i quattro sistemi sono complementari: quando uno o due di essi sono insignificanti gli altri debbono essere forti..."

P. Commins

politica europea verrà a trovarsi di fronte a problemi che travalicano le questioni domestiche. Gli strumenti presi in considerazione sono spesso limitati. Ampliare questa prospettiva significherebbe creare un circolo virtuoso che preveda innanzitutto la formazione e la preparazione dei soggetti di qualsiasi sesso, cultura e religione in maniera tale che siano adeguatamente integrati nel mercato del lavoro; questa integrazione deve garantire un reddito; queste risorse economiche debbono far accedere il soggetto alla partecipazione sociale. Qualora, questo circolo virtuoso fosse interrotto a causa delle limitate risorse che rendono impossibile l'accesso all'educazione, il sistema di sicurezza sociale garantirebbe una misura preventiva (borse di studio, corsi di lingua, corsi di training professionali,...). Se il circolo virtuoso venisse interrotto a causa di disoccupazione, vecchiaia, incapacità fisica, il sistema di sicurezza sociale interverrebbe per garantire un reddito di sostituzione che deve far accedere alla partecipazione sociale.

In sintesi, per debellare possibilità di esclusione sociale è necessario muovere nella direzione della reintegrazione sociale, ricordando ancora una volta che questa operazione richiede, nella società multiculturale, strategie nuove. La formazione viene indubbiamente a giocare di nuovo un ruolo cruciale.

2.7 Il debito dell'Occidente e nuovi squilibri economici

Il debito estero di molti Paesi cosiddetti "in via di sviluppo", in particolare in Africa e Asia, non può essere analizzato con riferimento alle sole categorie mercantili. In tal caso non si porrebbero particolari problemi: ogni debito deve essere pagato. La situazione economica di questi Paesi è in gran parte la conseguenza delle politiche coloniali europee dei secoli XIX e XX, così come delle logiche che hanno dominato negli anni recenti, e che dominano al presente, le relazioni internazionali. Entrambi questi fatti presuppongono una precisa concezione del rapporto tra culture.

Che i Paesi si indebitino è un normale fatto di politica economica. Ma la capacità di ripagare le risorse prese a prestito dipende dalla ricchezza che si crea, dall'efficienza dell'amministrazione statale, dalla possibilità di mantenere la pace. La democrazia è condizione essenziale per la pace ma anche direttamente per lo sviluppo. Libertà e legalità, dimensioni fondamentali della democrazia, costituiscono per un Paese la possibilità di uscire dalla spirale debito-interessi-povertà e di entrare in quella risorse-sviluppo-ricchezza. Alcune recenti tesi del premio Nobel Amartya Sen¹² confermano che non è il progresso economico a rendere libera una società ma è la libertà a fondare la prosperità. **Le campagne per la riduzione del debito, alle quali aderiamo con convinzione, hanno un senso nella misura in cui sono finalizzate alla restituzione**

della libertà e della democrazia e quindi motivate dalla richiesta all'Occidente non di annullare un proprio credito ma di riconoscere un proprio debito di carattere culturale. Il dominio della cultura dei paesi ricchi è ancora esercitata, ad esempio, attraverso le politiche delle istituzioni economiche internazionali come il Fondo Monetario Internazionale e Banca Mondiale. Queste istituzioni non possono (e i fatti recenti lo dimostrano) ergersi ad arbitri dello sviluppo dei popoli. L'Unione Europea dovrebbe dare priorità nella propria agenda allo sforzo per una loro radicale riforma.

Il riconoscimento unanime di questi problemi da parte della comunità internazionale dovrebbe portarci a guardare con occhi diversi il presente. Soprattutto per riconoscere alcuni squilibri che hanno la stessa natura di quelli del passato e di cui oggi ci si sente responsabili. Lo sforzo nel ricercare rimedi a errori del passato, come quelli che hanno portato al problema del debito dei Paesi in via di sviluppo, ha un senso nella misura in cui si riconoscono i rischi del presente e si compiono scelte per evitarli.

Ad esempio, è **bizarro che nel momento in cui si riconosce il valore della pluralità delle culture prevalga, in ambito economico, la monocultura del mercato in versione neoliberista.** Anche tralasciando considerazioni, per così dire, "ideologiche" (si potrebbe ad esempio dire che questa cultura si configura oggi come una vera e propria ideologia) è scorretta innanzitutto sul piano scientifico la confusione tra mercato e liberismo. Le legittime regole del mercato (a tutt'oggi la migliore istituzione per regolare la produzione e lo scambio) non implicano come necessaria conseguenza un sistema neoliberista, in cui la legge del più forte prevalga. Affermare il contrario costituirebbe un'evidente strozzatura monoculturale della nostra società, oltre che prova di ignoranza della storia del pensiero economico e della stessa storia economica. Un'altra indebita identificazione viene spesso fatta – non sempre in buona fede – tra neoliberismo e libertà.

La libertà in ambito economico fa evidentemente parte della libertà personale. Tuttavia è legittimo chiedere che questa libertà sia per tutti. Ai profeti della competizione globale vorremmo rispondere con le parole del Nobel per l'economia James Meade: "è una strana competizione quella in cui qualcuno parte a diverse miglia dal traguardo e qualcun altro appena dietro il traguardo..."¹³. Anche in questo caso non si tratta di attaccare o annullare le differenze bensì, ancora una volta, di riconoscerle e "gestirle". Questo significa stabilire regole alla "gara economica e spirituale"¹⁴ neoliberista e garantire libertà per tutti, senza far discendere la libertà dal liberismo in quanto tale.

La globalizzazione è un gioco al quale non possiamo sottrarci, così come nessuno può sottrarsi alle condizioni culturali e tecnologiche del proprio tempo. Però è possibile interpretare e discernere ed è doveroso scegliere. Nel gioco della globalizzazione ci sono vincenti e perdenti. E spesso i primi

possono utilizzare i vantaggi così acquisiti per accumularne di ulteriori. D'altronde la necessità di mettere in atto delle forme di compensazione non può passare dal bloccare i vincenti. Ma progettare dei meccanismi di compensazione è necessario. Jean Paul Fitoussi sottolinea in questa prospettiva la preferibilità del ruolo dello Stato rispetto all'emergenza di un ordine spontaneo della società: "Quest'epoca è tanto cinica quanto caritatevole (...); non bisogna mai accettare l'inaccettabile. Ma la politica dei buoni sentimenti – lo sviluppo dell'ideologia umanitaria sulle rovine della politica tradizionale – non può sostituire il progetto per il futuro (...). L'altruismo privato è un piedistallo sul quale occorre costruire, ma non si può lasciare ai sentimenti morali il compito di colmare le carenze dell'azione politica"¹⁵.

E' infatti evidente che il rapporto tra politica ed economia vede il ribaltamento del tradizionale rapporto di gerarchia. Se non si risolve questo problema, le dinamiche economiche aggireranno i principi democratici rendendo l'economia il luogo dell'esclusione anziché quella casa (*oikos*-) comune alla cui inclusività sono preposte precise norme (*-nomè*).

2.8 La comunicazione nel villaggio globale: quali canali di incontro tra le culture nella realtà?

La rappresentazione della diversità rischia di avvenire, come nel caso dell'Islam, più secondo stereotipi e pregiudizi che in virtù della realtà. Ciò è dovuto indubbiamente alle dinamiche comunicative, per cui il capitolo "comunicazione" si pone come centrale rispetto al rapporto tra culture diverse. Attraverso i mezzi di comunicazione – e del potere su di essi – è possibile influenzare l'immaginario collettivo e quella che po-

Come noi li rimettiamo ai nostri debitori...

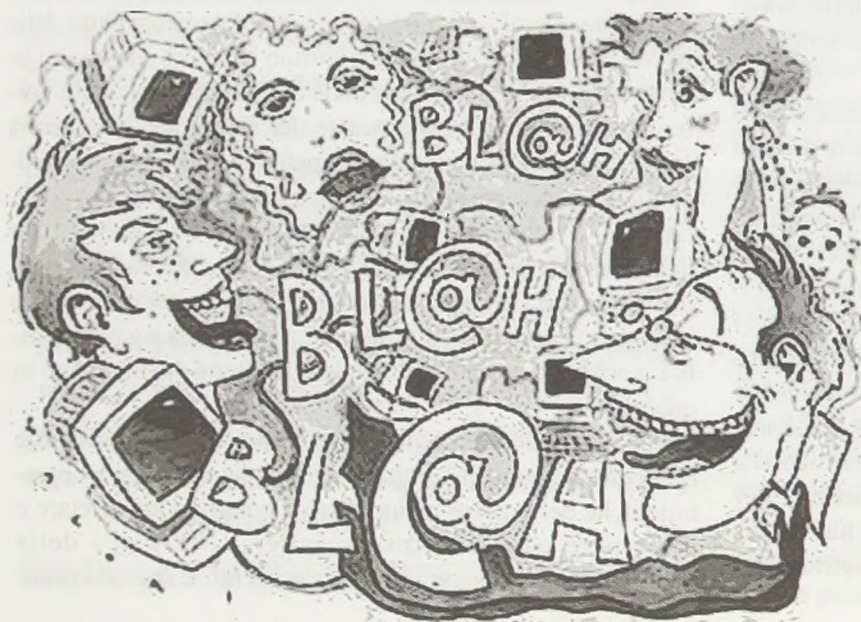
Tu in azione

Campagna ecclesiale per la riduzione del debito estero dei paesi più poveri

La campagna promossa dalla Chiesa italiana si propone l'obiettivo di dare il proprio contributo nell'estendere la convinzione che è oggi solo questione di volontà politica assumere la scadenza del 2000 come una straordinaria occasione per realizzare una consistente riduzione del debito estero e rendere possibile la cancellazione senza ulteriori indugi del debito che pesa sui 41 paesi più poveri del mondo. L'apposito Comitato ecclesiale, presieduto da Mons. Attilio Nicora e composto da esponenti delle diverse pastorali, dei religiosi e di associazioni e movimenti laicali, evidenzia che tale iniziativa intende aiutare a vivere l'Anno Santo in sintonia con le forti attese dell'umanità: dei poveri che chiedono giustizia e liberazione, dei cristiani che cercano la sintesi tra evangelizzazione e promozione umana, dei credenti che cercano la sintesi tra fede ed opere, del mondo che ha bisogno di carità e giustizia. Non più quindi una cosa "in più" da fare, ma l'impegno dell'anno giubilare: rinnovare la domanda che, nonostante la nostra pochezza, anche attraverso il nostro cambiamento avvenga qui ed ora il Regno di Dio.

Una iniziativa di tutta la Chiesa che è in Italia, che si pone tre obiettivi specifici:

tremmo definire la "mentalità dominante". Nella nostra società, infatti, la produzione e la trasmissione di valori, comportamenti e stili di vita, passa sì attraverso alcune agenzie tradizionali quali la famiglia, la scuola, l'università, l'esperienza religiosa e, almeno un tempo, l'impegno politico. Ma accanto a queste realtà negli ultimi decenni, hanno acquistato sempre più importanza i mezzi di comunicazione di massa. Questi veicoli massmediali ripropongono oggi su scala planetaria il problema dell'appiattimento e dell'omologazione culturale; il problema che ne consegue si riferisce al fatto che le dinamiche comunicative costituiscono l'elemento discriminante della partecipazione di diversi gruppi, soggetti e culture alla vita della società. Il rapporto tra mass media e globalizzazione appare quindi, anche a una lettura superficiale, così profondamente interconnesso da essere difficilmente districabile: non ci sarebbe stata globalizzazione senza lo strutturarsi di un sistema comunicativo integrato su scala planetaria, e non ci sarebbe stato sistema comunicativo integrato senza la necessità, soprattutto per ragioni economiche, di connettere attori separati da distanze fisiche e geopolitiche notevoli. Lo sviluppo di una tecno-



- Una vasta e capillare azione di informazione e sensibilizzazione di base, per rendere prima di tutto comprensibile la complessità del problema del debito estero e delle diverse responsabilità storiche ed attuali, delle conseguenze sulle popolazioni più povere e delle possibili vie di soluzione, alla luce della dottrina sociale della Chiesa. Un'azione che deve poi trasformarsi in un impegno educativo, all'interno degli itinerari pastorali e di impegno sociale ordinario, al fine di sviluppare tutti quei legami con la vita concreta che le questioni economiche sottese al problema del debito estero richiamano e che toccano gli stili di vita e i comportamenti, nella volontà di farsi corresponsabili della cura della casa comune, secondo l'originario progetto del creatore.

- Un'azione di animazione della società e sollecitazione dei responsabili politici, perché le Istituzioni italiane in particolare si facciano promotrici di azioni significative di cancellazione del debito estero dei paesi più poveri e sollecitino a livello internazionale un cambiamento nelle politiche del debito, iniziando a far corrispondere concrete ed immediate azioni alle recenti dichiarazioni di impegno.

- Un gesto simbolico di riduzione del debito estero di due paesi più poveri particolarmente indebitati con l'Italia: la Guinea e lo Zambia. Un'azione che vuole in primo luogo manifestare la disponibilità ad assumersi una responsabilità diretta nella trasformazione del debito in investimenti per lo sviluppo, che vedano protagonisti proprio le fasce più povere della popolazione di quel paese, secondo una modalità tecnica già ampiamente sperimentata a livello internazionale, da movimenti, istituzioni e dalle stesse Chiese cristiane.

Una proposta dunque che ci induce a riaprire una riflessione seria nel nostro rapporto con l'economia, alla luce del principio originario della Signoria di Dio sul tempo e sulla creazione, da considerarsi come bene comune dell'intera umanità; della dignità intrinseca di ogni persona umana, cui restituire l'eguaglianza e garantire il diritto irrevocabile a ricominciare e ad emanciparsi, nella storia concreta dei nostri giorni; della necessità di rimettere l'uomo al di sopra dell'economia e di chiedere ad ognuno di assumersi la propria parte di responsabilità, anche qualora non sia giuridicamente e direttamente dovuta. Significa allora porsi nella logica della cura della casa comune (oikonomia), secondo l'originario progetto del Creatore. Una prospettiva gravida di conseguenze, per le concrete scelte familiari e personali, ma anche per le dinamiche sociali e politiche, che ha come orizzonte quello della liberazione, non solo per chi è oppresso dal debito, ma anche per chi è parte di un sistema che, di fatto, porta le maggiori responsabilità di tale situazione.

L'anno di grazia, di liberazione e di remissione dei debiti che ci apprestiamo a celebrare può essere l'occasione per convertirci davvero ed iniziare a rimediare.

"Il gesto di buona volontà di condonare i debiti o almeno ridurli - ha detto il Papa nel corso di una recente Catechesi generale - sia il segno di un modo nuovo di considerare la ricchezza in funzione del bene comune".

logia capace di ridurre enormemente distanze spaziali e temporali viene comunemente considerato positivo. Non sono mancate però, anche in seguito alla paura apocalittica generata dal *millennium bug* e risolta in un *flop* davvero planetario, le critiche sulla fiducia intorno alle "magnifiche sorti e progressive" promesse dalla comunicazione globale.

Internet rappresenta lo strumento più potente e nello stesso tempo il simbolo più significativo della comunicazione globale. La metafora della rete spiega molto, quasi tutto: è una struttura leggera, ma nello stesso tempo molto resistente, per definizione priva di centro e quindi estensibile all'infinito attraverso la moltiplicazione dei suoi nodi. Serve a catturare, ma anche a conservare, a legare e collegare, ma anche a separare e filtrare. L'ambiguità della metafora si è estesa fino a comprendere l'idea stessa della comunicazione nella contemporaneità. La morte dell'Autore come entità singola e definita, profetizzata da Calvino, si realizza nel momento in cui il testo in circolazione diventa

implementabile da chiunque ne abbia la volontà e le capacità. Anche il ritorno alla scrittura segnato dall'*e-mail*, paradossale nella società dell'immagine, rappresenta il segno evidente di una comunicazione disincarnata, priva di qualunque riferimento fisico a luoghi reali e persone concrete. La presenza assente, la virtualità reale, la forma sostanziale, il prossimo lontano sono definizioni ossimoriche ma che nelle loro due facce nascondono l'ambiguità della verità.

“La ricezione non è la semplice decodificazione di un messaggio precostituito. Essa contribuisce a realizzare il messaggio, lo articola. Gli dà forma, resiste a certe sue pretese, contratta con il mezzo”
J. Bianchi-H. Bourgeois

Viviamo immersi in una quantità eccezionale di informazioni e il problema evidente - come ieri, ma più di ieri - risulta quello di trovare dei criteri di ricerca per trovare quello che cerchiamo. Molti mettono in guardia sul rischio che questa rivoluzione rappresenta per la memoria: come Platone diversi secoli fa vedeva nella scrittura una minaccia per le capacità di immagazzinare dati della memoria addestrata dalla trasmissione orale del pensiero, oggi assistiamo al formarsi di una memoria a breve termine, capace di

ricordare sempre più cose per un tempo sempre più breve. Ma della memoria i gruppi sociali hanno bisogno per autodefinirsi, per costruire un'immagine di sé in cui riconoscersi e da tramandare alle generazioni future. Per questo motivo le élites di ogni tempo hanno cercato di controllare e governare i processi di produzione, diffusione e conservazione del sapere, anche attraverso la creazione di luoghi, come le Biblioteche e le Università destinate a un lavoro di selezione, edizione, interpretazione e conservazione di testi fondamentali per la cultura di una comunità. Oggi un sistema innovativo e rivoluzionario di composi-

zione, registrazione, trasmissione dello scritto, mette in discussione le stesse modalità di conservazione della memoria, regolate non più da un canone ma dal mercato informatico. Con questo processo l'Università come istituzione dovrà ben presto fare i conti, perché la

canonizzazione comporta la nascita dei classici, che è non solo la più potente garanzia di conservazione, ma anche la rappresentazione concreta di una comunità che si riconosce in una storia comune.

Il millennio che abbiamo di fronte è già stato definito il millennio della comunicazione. In realtà, affinché ci sia effettiva comunicazione – cioè condivisione di significati – non è sufficiente la potenzialità tecnologica, ma è necessario che si sviluppino la capacità d'uso, le conoscenze e le disposizioni soggettive. E infatti assistiamo al paradosso: la potenza delle tecnologie informative va di pari passo con una crescente incomunicabilità sociale.

Quindi bisogna investire "nello sviluppo di processi di apprendimento, nella reciproca traducibilità dei linguaggi della comunicazione, nella reciproca riconoscibilità e accettazione delle pluralità di culture e di identità che abitano la Terra"¹⁶. Ma la domanda a questo punto è: esiste una cultura dominante dietro il sistema mondiale delle comunicazioni, capace di influenzare, condizionare, magari plasmando l'immaginario collettivo? I politologi statunitensi Joseph Nye Jr. e William Owens hanno elaborato la teoria del *soft power*, del "potere morbido", cioè la "capacità di raggiungere i risultati desiderati negli affari internazionali per mezzo di attrazione piuttosto che di coercizione. Esso agisce convincendo gli altri a seguire, o stimolando in essi il consenso verso norme e istituzioni che producono il comportamento desiderato. (...) Se uno stato può rendere legittima la percezione negli altri del proprio potere e fondare istituzioni internazionali che incoraggino essi a incanalare o limitare le loro attività, non avrà bisogno di spendere

molte delle sue tradizionali e costose risorse economiche o militari"¹⁷. Con la tendenza alla riduzione delle complessità culturali. Tuttavia il sistema globale dei media si dimostra sempre più policentrico e difficilmente controllabile. Lo stesso cinema hollywoodiano ha sempre più bisogno di mercati stranieri per arginare la crisi presso il pubblico americano, sempre più attento a piccole produzioni e storie dominate da "effetti normali". Naturalmente questo comporta anche un'attenzione maggiore verso riferimenti culturali "altri", europei o asiatici. L'esempio di Al Jazeera, canale satellitare di proprietà dell'emiro

del Qatar che in poco tempo è diventato strumento di pressione politico-culturale nell'area dei paesi del Golfo Persico, la dice lunga sulla larga disponibilità delle tecnologie, ma soprattutto sulla creazione – grazie alla tecnologia di trasmissione satellitare – di una comunità linguistica allar-

"Queste due posizioni – dei profeti di un avvenire radioso o dell'apocalisse – sono antitetichie solo in apparenza, poiché un affascinamento complice davanti alla tecnologia li avvicina. Non sono gli strumenti a poter provocare da soli una rottura nei nostri modi di rappresentazione di pensiero e di creazione, bensì gli usi che ne faremo"

Marc Guillaume

gata in casi di identità segmentarie, ponte fra madrepatria e residente all'estero, valorizzazione di identità locali e regionali. Bisogna probabilmente prendere atto di quello che il sociologo inglese John B. Thompson definisce nuovo asse simbolico, quello "della diffusione globale e dell'appropriazione locale. Quanto più la globalizzazione della comunicazione si fa intensa ed estesa, tanto più aumenta l'importanza di tale asse. Il suo crescente rilievo sta a dimostrare che mentre la circolazione delle informazioni e delle comunicazioni è diventata globale, quello di appropriazione resta un processo intrinsecamente legato al contesto ermeneutico"¹⁸: il modello culturale verso cui ci stiamo muovendo è dunque quello dell'insalatiera (*salad bowl*), in cui le differenze coesistono e rimangono riconoscibili, mentre appare sempre meno praticabile il modello del "calderone" (*melting pot*), della fusione di tradizioni e culture diverse.

2.9 Democrazia e comunicazione

Il nesso tra culture e comunicazione risulta centrale anche in seguito all'indebolimento – o soltanto trasformazione? – di uno dei pilastri della democrazia: la partecipazione politica. Infatti "la perdita di forza e di credito dei grandi mediatori sociali – per la crisi dei partiti – fa percepire il sistema della comunicazione come l'unico grande luogo di mediazione"¹⁹. Ma quale mediazione – concetto che ci rimanda a un'idea di equilibrio – sarà possibile in una democrazia multiculturale se i poteri attorno alla comunicazione rendono distorto questo nuovo "luogo"?

Vari elementi ci segnalano l'avvento di un nuovo modo di concepire il fare politica e l'essere cittadini, profondamente collegato e condizionato dalle nuove tecnologie: la possibilità di trovare sulla rete una gran mole di informazioni, anche inerenti l'amministrazione locale, nazionale ed europea; sondaggi e *newsgroup* rappresentano nuovi strumenti di pressione, di dialogo, ma anche di controllo dell'elettorato. La politica "mediatica", attraverso la televisione soprattutto, ha introdotto una massiccia dose di personalizzazione nella dialettica democratica, limitando ancora di più il ruolo di mediatori sociali dei partiti e dei sindacati. Si sta realizzando forse il passaggio da una democrazia intermittente, in cui la presenza dei cittadini è periodica e limitata ai momenti delle elezioni o dei referendum, ad una democrazia continua, "dove la voce dei cittadini può levarsi in qualsiasi momento e da qualsiasi luogo, divenire parte del concerto politico quotidiano"²⁰?

Da una parte, ci troviamo di fronte a nuove *chances* per la cittadinanza attiva: forse ci muoviamo da modelli di decisione piramidale a modelli di decisione a rete, in cui il confronto tra la società civile e le istituzioni può avvenire in maniera più frequente e dinamica, impegnando i cittadini ad intervenire in maniera effettiva ai processi di decisione, e rendendoli maggiormente consapevoli, soprattutto a livello locale attraverso le reti civiche, dei risultati compiuti dall'amministrazione; Internet inoltre rappresenta una tecnologia rapida e a basso (relativo) costo capace di interconnettere e mobilitare energie disperse praticamente su scala globale.

Tuttavia, l'ipotesi di una democrazia continua deve fare i conti con l'immancabile calo dell'attenzione che sembra essere una delle leggi fondamentali del mondo dell'informazione e della stessa idea di modernità accelerata: troppe informazioni disperdono l'attenzione.

2.10 L'Università nella società multiculturale

2.10.1 Ancora sull'idea di università?

Nell'ambito della crisi "universale" del concetto e del ruolo

dell'Università, apertamente dichiarata e discussa, ci pare importante in questo momento storico sottolineare due aspetti in particolare: l'influsso della onnipotenza tecnologica sui meccanismi di produzione del sapere e la difficoltà di definire con chiarezza il ruolo dell'Università all'interno dei sistemi sociali. La concezione di Von Humboldt, secondo la quale l'Università è l'espressione della scienza e la scienza va interpretata come investigazione e ricerca costante, viene messa in crisi dal trionfo della tecnica, con il rischio sempre maggiore di una divaricazione tra cultura scientifica e umanistica che sembra ergersi a muro: "da un lato la cultura scientifica si libera dalla tutela, ritenuta insopportabile, della sapienza e si consegna alla tecnica, dedicandosi alla manipolazione di una natura ridotta a infrastruttura neutralizzata e indifferente; dall'altro la cultura umanistica si svincola dal duro peso del reale, accontentandosi di elaborare una sovrastruttura simbolica autoreferenziale. Mentre l'homo faber si attribuisce un potere insindacabile, l'homo sapiens riconosce solo un valore ludico

ed estetico alle sue capacità di libero fruitore culturale"²¹.

Nell'era della globalizzazione esiste di fatto una pluralità infinita di centri e soggetti che svolgono ricerca e offrono istruzione al di fuori della cittadella accademica: l'Università, infatti, non detiene più il monopolio della formazione terziaria, ma diventa una delle agenzie di istruzione superiore, destinata a scegliere un suo profilo di specificità e ad interagire all'interno di un sistema di fatto policentrico.

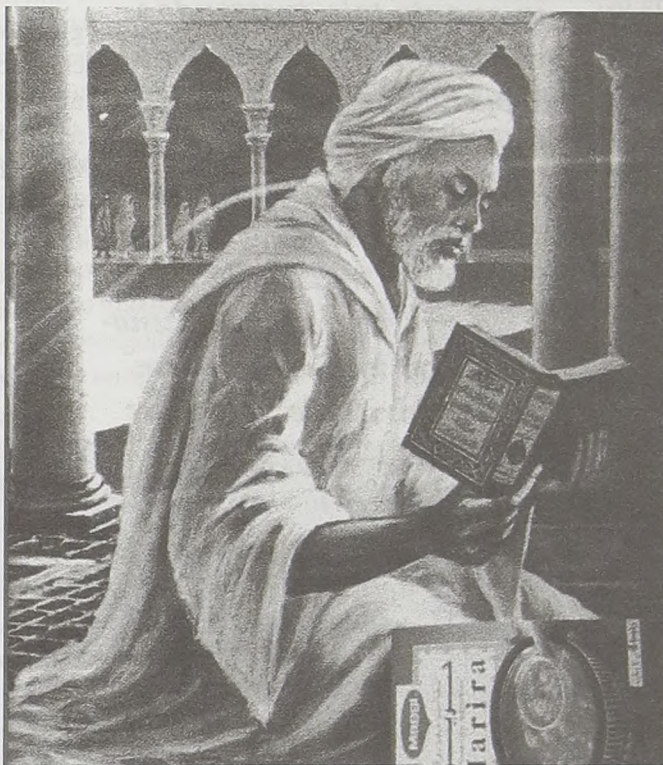
In altri termini viene a mancare un concetto forte di istruzione e il significato preciso del momento universitario, tant'è che qualcuno tende ad usare l'espressione *multiversity*, coniata negli anni Sessanta del 900, proprio per indicarne la

molteplicità delle funzioni e dei caratteri e la difficoltà di continuare ad affermare una superiore universalità della cultura e un'Università come organizzazione unitaria del sapere.

Nel ridisegnare compiti e strutture, probabilmente, diventa necessario per l'Università ricomprendersi all'interno di un nuovo orizzonte culturale.

Le proposte educative, infatti, vengono avanzate alla luce di un particolare modello di cittadinanza. Dall'idea che abbiamo dei futuri professionisti e cittadini discendono differenti soluzioni in merito all'istruzione e all'Università.

In un tempo in cui le differenze si fanno più evidenti e le



identità desiderano essere riconosciute e valorizzate, si prospettano per l'Università due esigenze divergenti.

Da un lato l'istruzione intesa come strumento per l'elaborazione e la trasmissione di valori ed esperienze che costituiscono il sostrato per la convivenza civile. In questa prospettiva la scuola e l'Università vengono presentate come il luogo pubblico dove le culture si incontrano e dialogano. Compito delle istituzioni formative è pertanto educare ai valori costituzionali, nella fedeltà ad una tradizione, coltivando quei valori che permettono il vivere civile.

Nella prospettiva opposta scuola e Università vengono concepite come lo spazio nel quale preservare e sviluppare la propria particolare cultura. Di qui l'enfasi, la concentrazione sulle politiche dell'identità di gruppi di interesse, piuttosto che sulla necessità della comprensione reciproca.

L'Università dovrebbe costituire un ponte tra dimensione locale e globale: all'attenzione verso la storia e la cultura del territorio in cui è radicata deve accompagnarsi il desiderio di conoscere e coltivare il sapere originatosi in altre zone del pianeta, nella prospettiva di essere veicolo di comprensione tra culture e comunità differenti. "In un momento in cui, di fronte alla frammentazione culturale che pare non avere altri sbocchi se non in una nuova Babele, sembrano prevalere forme di ricomposizione comunitarie che soddisfano solo il bisogno di identità individuale, il contributo specifico della formazione superiore consiste nel mettere a disposizione una rete di opportunità, quali la ricerca scientifica, lo sviluppo tecnologico e la comunicazione fra gruppi sociali"²².

Ci sembra, dunque, che la politica universitaria nel futuro sempre più dovrà essere interpretata come momento strategico di integrazione, nel reciproco interesse dei Paesi.

2.10.2 Università e domanda sociale

Nel documento preparatorio della Conferenza Mondiale dell'UNESCO sul tema "L'istruzione superiore nel Ventunesimo secolo: prospettiva e azione" si sottolinea in particolare che "le istituzioni di istruzione superiore non devono fondare i loro progetti a lungo termine sul mercato del lavoro o sulla programmazione della manodopera ma sulla domanda sociale, che richiede che gli studenti acquisiscano nuove capacità". La crescente richiesta di flessibilità può essere soddisfatta formando persone capaci di imparare, di aprirsi ai nuovi saperi, di adeguarsi e perciò di essere competitivi, anche nel senso di

essere integrate in una società in mutamento, senza schemi mentali angusti. Più che i contenuti, spesso destinati ad un rapido cambiamento, conterranno le abilità e la mentalità "plastica".

Nella realtà, invece, ci sembra ancora di rilevare una distanza tra Università e Società, tra formazione e capacità di dare risposte ai problemi contemporanei. Anche in Italia, nonostante negli ultimi due decenni si sia verificato un calo demografico rilevante, la domanda di formazione superiore è in costante aumento e la propensione verso lo studio sta crescendo. Si tratta di una domanda sempre più consapevole della mancata corrispondenza tra formazione e occupazione: l'istruzione non è più un "bene strumentale", investimento per l'acquisizione automatica di un posto di lavoro, ma sempre più un "bene espressivo", cioè fattore primario di

autorealizzazione e strumento di mobilità sociale. La domanda formativa, cioè non è più alimentata esclusivamente dall'ambizione delle famiglie per i propri figli, quanto piuttosto dalla constatazione che l'abbandono precoce degli studi aumenta i rischi di esclusione e le difficoltà nella vita professionale.

Come ha risposto l'Italia a questa crescente espansione della domanda formativa? Non c'è da esserne fieri: secondo gli indicatori Ocse, in campo di istruzione, l'Italia non riesce a nascondere la sua storia di parente povero dei grandi. Per tutti i livelli (primario, secondario, universitario) la percentuale di spesa per l'istruzione sul PIL è in Italia largamente al di sotto della media Ocse, tra il 4 e il 5%. L'Italia ha il peggiore rapporto al mondo studenti-docenti nelle Università e risulta ultima nel tasso di sopravvivenza universitaria, cioè nel rapporto tra iscritti e laureati. Ci confermiamo strut-

turalmente ancorati al gruppo di coda anche in riferimento alla spesa per ricerca e sviluppo: la media dei paesi Ocse è 1.3% (in percentuale sul PIL), mentre l'Italia rimane al livello 0.8%. Al di là dei tentativi di riforma, affidati a fonti normative secondarie o ai collegati della finanziaria, sembra evidente una certa disaffezione della politica nei confronti delle questioni legate alla formazione e al suo ruolo nel progetto di sviluppo della nostra società: la qualificazione delle risorse umane costituisce un elemento essenziale della crescita dei Paesi, poiché lo sviluppo socio-economico richiede la costituzione di un insieme di scoperte, conoscenze, metodologie e tecnologie applicabili, che possano stimolare la crescita delle attività produttive, dell'occupazione, dell'intero assetto sociale.

"L'università deve intervenire nell'attualità come università in quanto tale, trattando i grandi temi del momento dal suo punto di vista - culturale, professionale o scientifico. In tal modo non sarà un'istituzione soltanto per studenti,... ma, collocata in mezzo alla vita, alle sue urgenze, alle sue passioni, si deve imporre come un "potere spirituale" superiore (...). Allora l'Università ritornerà ad essere ciò che fu nella sua ora migliore: un principio promotore della storia europea"

José Ortega y Gasset

2.10.3 Per una nuova idea di formazione

Se ci prefiguriamo il mondo che ci attende e valutiamo in che misura il laureato medio sia stato preparato ad affrontarlo possiamo affermare che l'Università italiana è oggi lontana dal futuro.

I giovani più attenti rimangono sconcertati dal contrasto tra la vivacità, che diventa spesso incalzante brutalità, delle problematiche legate alla società multiculturale e la latitanza, l'elusività o l'estraneità dei curricula scolastici e universitari su questi stessi temi.

L'Italia sta cambiando e cambierà sempre di più. Il pluralismo nel nostro paese crescerà e nello stesso tempo cresce la portata internazionale delle questioni, che richiedono conoscenze ampie.

Una volta capito cosa sta cambiando e in che direzione, occorre dirigere i mutamenti. Che genere di cittadini e di professionisti produce il nostro sistema formativo?

Martha Nussbaum, parlando della società americana, nota: "Come cittadini, siamo frequentemente chiamati a prendere decisioni che richiedono un certo grado di conoscenza dei gruppi razziali, etnici e religiosi, nonché della situazione delle donne e delle minoranze in termini di orientamento sessuale, presenti nel nostro paese. Come cittadini, siamo sempre più chiamati inoltre a comprendere come argomenti quali l'agricoltura, i diritti umani, l'ecologia e persino gli affari e l'industria stiano generando discussioni che coinvolgono persone di differenti nazioni. Questo dovrà accadere sempre più spesso se la nostra economia vuole rimanere vitale e si vogliono trovare soluzioni efficaci ai problemi umani più pressanti. La nuova enfasi sulla "differenza" nei programmi del college e delle università è soprattutto un modo per cimentarsi con quanto si richiede alla cittadinanza, un tentativo di formare adulti che possano essere cittadini non solo di alcune aree geografiche circoscritte a gruppi, ma anche, e soprattutto, cittadini di un mondo complesso ed irrelato"²³.

Esperienze del genere, provenienti da contesti in cui le questioni multiculturali risultano più mature, ci fanno capire l'urgenza del problema e suggeriscono alcune direzioni verso cui

"I politici non hanno compreso che la vera risorsa di un paese consiste nella capacità dei suoi cittadini di risolvere problemi complessi"

Robert B. Reich

incamminarsi.

Uno studente o un laureato italiano dovrebbe essere in grado di dimostrarsi interlocutore intelligente nei dibattiti relativi alle differenze, sia come già o futuro professionista, sia come semplice cittadino.

Il mondo che ci circonda è inevitabilmente internazionale. Spesso mostriamo scarsa curiosità per modi di vita diversi; "coltivare l'umanità" in un mondo complesso e interdipendente, significa comprendere come i bisogni e gli scopi comuni vengano realizzati in modo diverso in circostanze

diverse e questo richiede una grande quantità di conoscenze sui periodi storici precedenti, sulle culture non occidentali, sulle minoranze all'interno del paese, sulle differenze sessuali e di genere. Inoltre, la capacità di giudicare criticamente se stessi evidenzia l'importanza dello studio della storia civile e della storia delle varie discipline.

La **mobilità degli studenti**, e in particolare degli studenti universitari, può in questa prospettiva assumere un ruolo strategico. Il successo dei programmi europei di mobilità (Erasmus, Socrates, ecc.) è individuabile proprio nel circuito di scambio culturale che attraverso di essi si crea; favoriscono ad esempio il senso di cittadinanza europea. Lo stesso potrebbe e dovrebbe accadere anche oltre i confini europei, in particolare nel Mediterraneo.

Non si tratta di sbandierare un ingenuo cosmopolitismo, ma di riconoscere che il migliore antidoto contro i conflitti tra culture è la conoscenza. In quest'ottica il ruolo delle giovani generazioni è determinante e insostituibile, esse sono naturalmente e fortemente disposte all'incontro e al riconoscimento reciproco con la diversità. L'esperienza universitaria è il tempo propizio per queste esperienze.

Nel campo della pratica professionale cresce il numero dei problemi legati alle tematiche multiculturali, che richiedono una competenza che supera quella acquisita con l'insegnamento tradizionale²⁴. Le istituzioni



TESI DEL 55° CONGRESSO NAZIONALE

formative sono chiamate a rispondere con tempestività e flessibilità, ma scoprono di non essere attrezzate a farlo.

Per motivi demografici e di storia recente, attualmente in Italia il problema del confronto con le culture straniere è sentito maggiormente nella scuola primaria dove la presenza di studenti non italiani è un dato di fatto ormai consolidato. Il mondo universitario è per ora ancora sordo nei riguardi di certe sollecitazioni. Il costo degli studi, la provenienza dei laureati mostrano come l'accesso alla formazione superiore sia ancora fortemente legato alla classe sociale di appartenenza.

Il carattere fortemente selettivo e di classe del sistema universitario, messo in luce da diverse ricerche²⁵, rischia di far diventare l'Università una nuova frontiera della disuguaglianza. Se il sapere, inteso come conoscenze e competenze, definisce e determina lo status di cittadino, l'esclusione al sapere crea esclusione sociale.

Accanto al problema dell'accesso e del costo degli studi, c'è quello più delicato dell'oggetto degli studi stessi. Una cultura ancora chiusa monopolizza spesso il mondo universitario che dovrebbe rivedere con coraggio, i programmi, la didattica, la ricerca. La nuova riforma si ispira a criteri europei. In questo possiamo dire con orgoglio di avere anticipato un processo che coinvolgerà tutto il continente. Scontiamo invece ancora un ritardo penalizzante per quanto riguarda la dimensione della mobilità, interna ed estera, e dell'accoglienza.

Dall'anno accademico 2000-2001 le Università italiane saranno chiamate a dare attuazione alla riforma dell'autonomia didattica. La definizione di corsi, programmi e curricula non deve perdere l'occasione assolutamente prioritaria di tenere presente questa mole di problematiche. Infatti, sebbene sia importante - per l'Università italiana - allargare e non limitare la formazione a determinati posti di lavoro e professioni, **“diventa fondamentale e strategico, nel contesto multiculturale, orientare i processi di formazione a qualificazioni-chiave aperte ad una vasta gamma di possibilità applicative; con questa parola d'ordine ormai non s'intende più soltanto la flessibilità o l'apprendimento permanente, ma anche la competenza sociale, la capacità di lavorare in squadra, di affrontare i conflitti, la comprensione culturale, il pensiero interdisciplinare, la familiarità con le insicurezze e i paradossi della seconda modernità”**²⁶.

Si educano sempre più persone, le quali conoscono sempre più cose su altre culture, ma che non sono in grado di valoriz-

zare ciò che hanno imparato, di dire cosa è giusto, cosa è ragionevole e cosa lo è meno nelle singole culture. Queste persone imparano “su” altre culture, ma non imparano “da” altre culture.

E' forte e crescente la domanda di **internazionalizzazione**, a tutti i livelli.

Ne segue la necessità dell'internazionalizzazione dei dipartimenti e delle discipline. Anche gli insegnamenti dovrebbero rientrare in un processo di internazionalizzazione, ad esempio introducendo in maniera più diffusa programmi e corsi in lingua straniera. Ciò anche al fine di diffondere la conoscenza delle lingue non solo come strumento di diretta utilità ma come vero e proprio strumento di conoscenza. Come studenti italiani rischiamo altrimenti di restare intrappolati in un mortificante provincialismo, così come le Università italiane del resto che rischiano, in maniera speculare, di restare

fuori dai circuiti internazionali della formazione a causa dell'incapacità di attrarre studenti dall'estero. Per le nostre Università ciò è peraltro strategico dal momento che il numero degli studenti italiani è destinato a diminuire per ragioni demografiche.

In questo contesto la **cooperazione universitaria** rappresenta, nella sua duplice veste di formazione e di ricerca, uno strumento moderno, efficace e lungimirante attraverso il quale rispondere a tali esigenze di sviluppo. Tutto ciò può avvenire non solo attraverso collaborazioni e scambi tra ricercatori e docenti, ma anche con strumenti di formazione a distanza fondati sulle telecomunicazioni o impostando percorsi formativi fra atenei di paesi differenti.

“Di quando in quando si comincia a sentir dire chiaramente che è necessaria anche una sorta di transnazionalizzazione dei percorsi universitari di formazione e dei curricula (global studies). Questi dovrebbero contribuire a rendere comprensibili e gestibili, per chi studia, le difficoltà della comunicazione e dei conflitti transculturali”
Ulrich Beck

Note

¹ S. Allievi, *Pluralismo religioso e società multietniche*, Filosofia e Teologia, n.3/99, pp.433-455.

² O. Clément, *Il potere crocifisso* ed. Qiqajon, 1999, p.24.

³ Concilio Vaticano II, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, n. 2, 28 ottobre 1965.

⁴ Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965.

⁵ G. Alberigo, *Il Concilio Vaticano II e le trasformazioni culturali in Europa*, Cristianesimo nella storia, p.395.

⁶ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* 13.

⁷ A. Giordano, *Introduzione a Religione: fatto privato e realtà pubblica*, la Chiesa nella società pluralista. Edizioni Dehoniane

Bologna, 1997, pp.14-15.

⁸ K. Lehmann, *Radici del pluralismo e uscita dall'esilio pubblico della fede*. In *Religione: fatto privato e realtà pubblica*, la Chiesa nella società pluralista. Edizioni Dehoniane Bologna, 1997, pp.65-66, 76.

⁹ W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, 1999 p. 327.

¹⁰ D. Robbins, *Observatory on national policies to combat social exclusion*, Poverty 3, lille, A&R (EEIG), mimeo.

¹¹ Oltre che del mercato del lavoro, che promuove l'integrazione economica, e del sistema di sicurezza sociale (welfare state), che promuove l'integrazione sociale;

¹² A. Sen, *Development and Freedom*, 1999.

¹³ J. Meade, *Agathotopia*, 1989 (nostra traduzione).

¹⁴ Espressione utilizzata da Wilhelm Ropke (*Umanesimo liberale*, a cura di M. Baldini, Rubbettino, Roma, 2000) come virtuosa in senso cristiano. Per un'analisi e un approfondimento teologico della FUCI sul tema si veda la relazione introduttiva alla Settimana Teologica di Camaldoli 1999 "Il cammello nella cruna: per i ricchi solo guai?" attualmente pubblicata in "documenti" su www.fuci.it: "L'accumulazione della ricchezza è un processo in sé buono; ogni regola di sviluppo economico e sociale passa dal meccanismo dell'accumulazione, come condizione necessaria sebbene non sufficiente. Quando la ricchezza produce benessere, libertà, giustizia e sicurezza per tutti, questa è di certo da ricercare. Concretamente però, nella storia dell'umanità, la ricchezza si è tradotta spesso in causa di ingiustizia. Il profeta Isaia condanna esplicitamente l'accumulazione senza condivisione, nel passo cui si rifarà Gesù nell'ammonire i ricchi: "guai a voi, che aggiungete casa a casa e unite campo a campo, finché non vi sia più spazio e così restate soli ad abitare nel paese" (Is 5,8). Su un piano più propriamente socioeconomico tutta la visione biblica conduce alla critica del sistema attuale, che perpetua le ingiustizie in nome di una libertà del tutto vessatoria, cioè ingannevole perché basata su una sproporzione di forze, ossia il liberismo nella sue perverse forme contemporanee".

¹⁵ Jean-Paul Fitoussi, *I profeti della nuova economia: Stato e globalizzazione*, La Repubblica, 7 gennaio 2000.

¹⁶ Giovanni Bechelloni, Il Sole 24 Ore "duemila", 15 Dicembre 1999

¹⁷ J. Nye Jr. e W. A. Owens, *America's Information Edge*, "Foreign Affairs", 75, n.2, marzo-aprile 1996, citato in P. Russo, *Lo schermo e il globo*, "il Mulino", 6/1999".

¹⁸ J.B. Thompson, *The Media and the Modernity. A Social Theory of the Media*, Cambridge, Polity Press, 1995, trad. it. Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media, Il Mulino, Bologna, 1998.

¹⁹ S. Rodotà, *Politica, non avere paura degli spot*, La Repubblica, 21 agosto 1999.

²⁰ S. Rodotà, *Tecnopolitica. La democrazia e le nuove tecnologie della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p.4.

²¹ L. Alici, *L'università per un nuovo umanesimo: il rigore e la passione*, pro manuscripto, 1° Convegno CEI per gli studenti universitari, Loreto, novembre 1999.

²² V. Cesareo, *Le radici del futuro*, Vita e Pensiero, n.1/99.

²³ M. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Firenze, 1999, pp.20-21.

²⁴ Si pensi solo, per gli studenti di medicina e di giurisprudenza, alla pratica dell'infibulazione: non basterà una preparazione medica o giuridica, perché il problema è eminentemente culturale. L'Università della riforma saprà trarre le necessarie conseguenze curriculari da esempi del genere?

²⁵ S. Bertoldi, *L'università del malessere*, Aggiornamenti sociali, n. 7-8 (1999), p. 583.

²⁶ U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci 1999



3. Riepilogando: Alcune proposte

La responsabilità della nostra generazione

Prossimità e lontananza, differenze e dialogo, pluralità e identità... che cosa può dire e interpretare in maniera diversa e originale la nostra generazione?

Vorremmo che l'Università fosse tempo e luogo in cui si formano personalità capaci di fare sintesi e di elaborare nuovi significati comuni, nuovi modelli di appartenenza. Non si tratta di ricercare l'omologazione, né un generico sincretismo, né i buoni sentimenti, ma di riconoscere che la ricerca di identità passa da una conversazione mai definitiva con l'altro, lo straniero, l'estraneo. E' un'opera di traduzione, di mediazione tra mondi culturali diversi, una mediazione che diventa completamente reciproco dei frammenti di verità.

Spesso si considera come allarmante il fatto che i giovani sono i soggetti meno legati alla tradizione, ma questo ci facilita anche nella capacità di una simile opera di mediazione. Dall'esperienza ecclesiale, cattolica in quanto universale, ci sentiamo interpellati a riflettere, a proporre e a preparare nel presente le condizioni per la convivenza, la comunione dialettica, il riconoscimento, l'appartenenza, la partecipazione e la cittadinanza in una società plurale e multiculturale. Forse, pur vivendo in un tempo poco eroico e poco profetico, questa generazione può essere ancora in grado di anticipare i mutamenti nella società. Si tratta di istanze che la FUCI fa proprie e sulle quali sollecita l'impegno (innanzitutto il proprio) e l'attenzione.

“Per chi è responsabile la domanda ultima non è: come me la cavo eroicamente in quest'affare, ma: quale potrà essere la vita della generazione che viene. Solo da questa domanda storicamente responsabile possono nascere soluzioni feconde, anche se provvisoriamente molto mortificanti”

Dietrich Bonhoeffer

1. (rif. §1.1) Poiché una tentazione sempre presente nella Chiesa è identificare il Regno di Dio con qualche sua realizzazione storica e particolare, riteniamo necessario che la comunità cristiana eviti, nella tensione dell'inculturazione della fede, di confondere le categorie occidentali con la fede stessa. E soprattutto che si guardi da una deriva di tipo “lobbistico”, che la confonda tra gli innumerevoli gruppi di pressione della società. Gli strumenti del potere, in qualsiasi forma, non si addicono ad essa: “Coloro che sono ritenuti i capi delle nazioni le dominano e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così” (Mc 10,42-43).

2. (rif. §1.3) La nostra identità e la nostra tradizione non possono non essere ripensate e reinterpretate se vogliamo perseguire un autentico dialogo tra le culture. E' necessario capire quali sono gli elementi caratterizzanti e di distinzione e incoraggiare la convivenza con elementi eterogenei come un normale costume. L'affacciarsi all'orizzonte di

nuove comunità attraverso l'immigrazione offre la preziosa possibilità di realizzare questo indispensabile ripensamento. Dal punto di vista culturale è compito primario dei media – nonché della classe politica – quella di evitare un'immagine pregiudiziale e stereotipata dello straniero. Le rispettive “autorità di garanzia” dovrebbero farsi carico di far rispettare questo dovere.

3. (rif. §2.1) Se il dialogo ha bisogno di reciprocità tra

culture diverse è una necessità per la società incoraggiare lo sviluppo della diversità. Riteniamo perciò importante evitare qualsiasi pregiudiziale chiusura nelle politiche dell'immigrazione. Inoltre, se gli immigrati trovano nelle istituzioni religiose una possibilità di identificazione e di riconoscimento delle proprie peculiarità culturali, dovremmo accettare con serenità la loro visibilità nello spazio pubblico. Sono da evitare tutti gli atteggiamenti da nuova crociata cristiana.

4. (rif. §2.2) Nell'ambito della formazione spirituale ed ecclesiale dei giovani a poco serve serrare le fila e rinvigorire dogmi e dottrine. Piuttosto è necessario il recupero di ciò che è davvero importante: essenzialità evangelica e maturità culturale. Fondare i progetti formativi su Parola e cultura significa da un lato aiutare a trovare un'identità all'interno del pluralismo e dall'altro educare i cristiani all'apertura. Così che la comunità cristiana, facendosi prossima a ciò che oggi ci appare – non senza presunzione – “lontano”, potrà comunicare credibilmente il Vangelo.

5. (rif. §2.2) A nostro avviso è compito della pastorale universitaria orientare ad uno stile dialogico e di rapporto fecondo con la pluralità a partire dallo studio universitario. Essa può assumere un ruolo guida nella pastorale per aprirla alla costante attenzione al dialogo interculturale, tenendo “desta” questa dimensione. Scommettere sulla preparazione dei laici nel tempo della formazione universitaria significa per la Chiesa la possibilità di essere ancora nei prossimi anni sulla frontiera culturale.

6. (rif. §2.6) Muovere nella direzione del riconoscimento e della valorizzazione delle diverse identità nella società e affermare la necessità di una cittadinanza plurale chiamano in causa il ruolo della politica. Ad essa spetta pensare come gestire le transizioni e adottare strumenti di garanzia che preservino le persone dalle conseguenze dei meccanismi spesso crudeli della storia.

7. (rif. §2.6) E' necessario che il ripensamento del welfare state parta da un progetto – con relative risorse – sulla formazione e la preparazione dei soggetti di qualsiasi sesso, cultura e religione in maniera tale che siano adeguatamente integrati nel mercato del lavoro. Ciò al fine di porre le condizioni per garantire un'appartenenza civica, economica e interpersonale a tutti gli individui e i gruppi che condividono un medesimo territorio, come via per salvaguardare l'integrazione sociale a fronte delle nuove e pervasive forme di esclusione.

8. (rif. §2.7) L'Unione Europea dovrebbe dare priorità nella propria agenda allo sforzo per una radicale riforma del Fondo Monetario Internazionale e della Banca Mondiale. Queste istituzioni non possono ergersi ad arbitri dello sviluppo dei popo-

li, tanto meno imponendo i dogmi di parte della cultura economica occidentale sul rigore monetario e fiscale ad economie non-occidentali.

9. (rif. §2.7) Libertà e democrazia – e quindi pace e sviluppo – dipendono soprattutto dalle dinamiche culturali e dalla formazione della classe dirigente. Queste due condizioni trovano storicamente nell'Università il luogo di naturale realizzazione. Nelle situazioni di difficoltà le migliori risorse umane sono spesso costrette a lasciare il proprio Paese, per dirigersi verso nazioni già ricche. Questo è un aspetto, spesso taciuto o sottovalutato, del debito che l'Occidente ha nei confronti dei paesi poveri. Una politica internazionale volta a restituire ciò che è stato tolto a questi popoli e a queste culture dovrebbe agire, in modo lungimirante, sul terreno delle risorse umane. Il debito estero dovrebbe essere congelato e in modo concomitante si dovrebbero incoraggiare ed eventualmente finanziare progetti per la formazione superiore dei paesi debitori, al fine di creare centri e circuiti che favoriscano la formazione e la permanenza di risorse umane. Per questa via sarà possibile “far girare” il motore dello sviluppo e quindi mettere quei popoli nella condizione di produrre le risorse necessarie a pagare i propri debiti finanziari. Il semplice annullamento del debito rischia altrimenti di non impedire che, magari tra un secolo, si ripresenti la stessa situazione di oggi.

10. (rif. §2.8) Al fine di sviluppare processi di apprendimento che riflettano la pluralità delle culture e delle identità il sistema della comunicazione mondiale dovrebbe essere libero da domini più o meno occulti. Ciò significa che nel tempo della comunicazione globale non può non esistere una qualche autorità pubblica mondiale in materia di informazione e comunicazione.

11. (rif. §2.5 e §2.10) Una conseguenza della nostra riflessione è l'istanza che l'insegnamento della religione nelle scuole non sia più confessionale. La cronaca di quest'anno ci porta il caso della prima classe di scuola media in Italia, a Genova, composta interamente da figli di immigrati non cristiani. Anzi-ché arrivare al punto in cui ciascun gruppo religioso avrà la possibilità di astenersi oppure di optare per la propria ora di religione confessionale sarebbe a nostro avviso necessario prevedere l'obbligatorietà di un insegnamento mirato ad allargare le conoscenze in ambito religioso, tenendo conto delle dinamiche della società ed equilibrando il valore delle conoscenze di tutte le religioni. L'attuale configurazione confessionale pone problemi alla realizzazione di tutto questo.

12. (rif. §2.10) Dalla nostra riflessione deriva la convinzione che le religioni, in quanto elementi fondamentali delle culture, sono – e saranno in maniera crescente – elementi chiave per la convivenza. Lo studio delle religioni e, elemento di no-

TESI DEL 55° CONGRESSO NAZIONALE

vità in Italia, in particolare della teologia, non può perciò restare estraneo agli ambienti in cui si formano i professionisti e i cittadini, in primis l'Università. Infatti, al di là dell'appartenenza professionale, un bagaglio di conoscenze relative all'ambito religioso sarà sempre più indispensabile nella pratica professionale e nella vita quotidiana. In Italia siamo ancora fermi al decreto regio del 1873 che ha deliberato la soppressione della facoltà di teologia nelle Università di Stato. Nel momento in cui la riforma sull'autonomia didattica va a ridefinire i contenuti del sapere superiore le scienze religiose possono rientrare nel circuito delle discipline universitarie, costituendo una classe di laurea distinta, entro la quale ricomprendere in maniera particolare la teologia, anche nelle Università statali.

13. (rif. §2.5) L'idea della "cittadinanza universitaria" è stata a lungo considerata una sorta di palestra per l'esercizio delle proprie responsabilità. Nel momento in cui questa dimensione va in crisi ci troviamo a perdere uno spazio essenziale per preparare le trasformazioni della società in senso multiculturale. Sarebbe necessario che le realtà studentesche insistessero nell'impegno a rendere "abitabile" l'ambiente universitario, nonché luogo in cui si realizzano occasioni di incontro e conoscenza anche tra le realtà degli studenti internazionali ed extraeuropei.

14. (rif. §2.4) La cultura scolastica ci è poco utile alla comprensione del mondo musulmano, che ormai vive tra noi. Il laureato medio, non ha gli strumenti per cogliere la rilevanza nella sua vita professionale di elementi legati all'appartenenza culturale (etica, sessualità, alimentazione, costumi sociali ecc.). Su queste tematiche la scuola, come l'Università, hanno oggi ancora poco da insegnarci. I curricula dovrebbero perciò essere ricalibrati in senso interculturale.

15. (rif. §2.10) In un contesto multiculturale è compito dell'Università preparare cittadini in possesso, da una parte, del senso di responsabilità nei confronti della loro comunità locale e, dall'altra, della comprensione del più vasto contesto socioculturale del villaggio globale. Ciò può avvenire tramite l'aggiornamento dei curricula didattici, nei quali inserire l'apprendimento di metodi comparativi, la conoscenza delle lingue straniere, studi di area di culture diverse, in modo da educare alle sensibilità alle differenze e far acquisire allo studente maggiore capacità di relazione sociale.

16. (rif. §2.10) Per riacquistare credibilità l'Università deve partecipare alla ricerca di soluzioni ai problemi umani più urgenti, soluzioni non di carattere tecnologico, bensì etico. Per questo è importante investire nell'insegnamento e nella ricerca sui temi riguardanti la democrazia, i diritti umani, la pace, l'ambiente, la cooperazione e comprensione internazionale, la popolazione, la povertà, il dialogo interreligioso, e tutte le questioni connesse allo sviluppo sostenibile.

17. (rif. §2.10) E' necessaria l'internazionalizzazione dei dipartimenti e delle discipline. Come studenti italiani rischiamo altrimenti di restare intrappolati in un mortificante provincialismo, così come le Università italiane del resto che rischiano, in maniera speculare, di restare fuori dai circuiti internazionali della formazione a causa dell'incapacità di attrarre studenti dall'estero. Tutto ciò si dovrebbe tradurre in progetti di mobilità interna e verso l'estero, il che significa soprattutto predisporre strategicamente risorse finanziarie sia a livello nazionale che europeo.



UNIVERSITA', SOCIETA', EUROPA

Roma, 10-11 maggio 2000

Sala Igea di Palazzo Mattei, Piazza della Enciclopedia Italiana, 4 - Roma

Mercoledì 10 maggio 2000 - ore 16.00
Riforma e Tradizione dell'università italiana

Presiede e introduce il prof. **Francesco Paolo Casavola**, Presidente della Enciclopedia Italiana
Relazione dell'on. prof. **Ortensio Zecchino**, Ministro della Ricerca Scientifica e dell'Università
Relazione del prof. **Enrico Berti**, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Padova
Relazione del prof. **Alessandro Finazzi Agrò**, Rettore dell'Università di Tor Vergata, Roma
Relazione del prof. **Adriano Bompiani**, Facoltà di Medicina, Università Cattolica del S.Cuore, Roma
Dibattito

Giovedì 11 maggio 2000 - ore 10.00
Università, Professioni, Cultura

Presiede e introduce il Prof. **Lorenzo Caselli**, Preside della Facoltà di Economia, Università di Genova
Relazione del prof. **Sergio Zaninelli**, Rettore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
Relazione del prof. **Giuseppe Dalla Torre**, Rettore della LUMSA, Roma
Relazione del prof. **Umberto Margiotta**, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Venezia
Dibattito

Giovedì 11 maggio 2000 - ore 16.30
L'Università Italiana, l'Europa, il Mondo

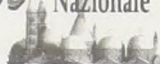
Presiede e introduce la sen. **Patrizia Toia**, Ministro delle Politiche Comunitarie
Relazione del prof. **Giovanni Conso**, Presidente emerito della Corte Costituzionale
Relazione del prof. **Gherardo Gnoli**, Presidente dell'IsIAO Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente
Relazione del prof. **Franco Salvatori**, Presidente della Società Geografica Italiana
Relazione di **Paola Raffaello**, Presidente della FUCI
Dibattito

Considerazioni conclusive del prof. **Vincenzo Cappelletti**, Presidente della fondazione fuci



Federazione Universitaria Cattolica Italiana

55° Congresso Nazionale



Il prossimo lontano



*narrare le differenze
per costruire il dialogo
nella società multiculturale*

Padova dal 28 Aprile al 1 Maggio 2000

Venerdì 28 Aprile

10,00 Tempio della Pace: inizio accoglienza
15,30 Università di Padova, Aula Magna del Bo:
Apertura del 55° Congresso Nazionale:
Introduzione della Presidenza nazionale
Saluto dell'Assistente nazionale
Saluto del Gruppo Fuci di Padova
Saluto del prof. **Vincenzo CAPPELLETTI**, Presidente della fondazione fuci
Prolusione della prof.ssa **Ina SIVIGLIA**, Facoltà teologica di Palermo

19,00 Liturgia della Parola
presieduta da S. Em. card. **Ersilio TONINI**

Sabato 29 Aprile

9,00 Chiesa di San Nicolò: Celebrazione delle Lodi
9,30 Teatro Antonianum

Le sfide della società multiculturale: chiavi di lettura

prof. **Massimo CACCIARI**, Università di Venezia
prof. **Gian Enrico RUSCONI**, Università di Torino
prof. **Giuseppe O. LONGO**, Università di Trieste
prof. **Enzo PACE**, Università di Padova
Intervento programmato:
sen. **Nicola MANCINO**, Presidente del Senato della Repubblica
Dibattito

15,30 Teatro Antonianum:

La Chiesa nel mondo: quando culture e religioni interrogano la fede

prof. **Giuseppe ALBERIGO**, Direttore dell'Istituto per le Scienze Religiose di Bologna
prof. padre **Jacques DUPUIS**, Università Gregoriana
prof. **Giuliano ZATTI**, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, sezione di Padova

Dibattito

21,00 Basilica del Santo: Incontro interreligioso

Domenica 30 Aprile

9,00 Celebrazione delle Lodi

9,30 Teatro Antonianum

I diritti nella società plurale: società, economia e politica

prof. **Emanuele ROSSI**, Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa
prof. **Roberto ARTONI**, Università Bocconi, Milano
prof.ssa **Flavia LATTANZI**, Università Luiss-Guido Carli, Roma

Intervento programmato:

on. **Luciano VIOLANTE**, Presidente della Camera dei Deputati
Dibattito

12,00 Cattedrale di Padova S. Messa presieduta da S. Ecc. mons. **Luigi BETTAZZI**, vescovo emerito di Ivrea

15,30 Fiera di Padova

Cambiare l'Università per una nuova idea di formazione

prof.ssa **Silvana MONTI**, Università di Trieste
prof. **Domenico JERVOLINO**, Università di Napoli
prof. **Andrea CAMMELLI**, Università di Bologna
Intervento programmato:
prof. **Luciano GUERZONI**, Sottosegretario Ministero per l'Università, la Ricerca Scientifica e Tecnologica
Dibattito

21,30 Concerto dei Singing Quire

Lunedì 1 Maggio

9,30 Visita guidata alla città di Padova

www.telpress.it/fuci