

La religione nelle società democratiche e multiculturali

Teresa Doni*

Religion in democratic and multicultural societies

► **SOMMARIO**

Le società democratiche contemporanee assicurano la libertà religiosa e riconoscono l'importanza dei valori che le religioni promuovono. Il contesto attuale, sotto la spinta della globalizzazione e della massiccia immigrazione, appare sempre più caratterizzato dalla presenza di una pluralità di culture e religioni diverse sullo stesso territorio e rappresenta una sfida sia per chi è chiamato a gestire la complessità, sia per le religioni storiche dei Paesi di accoglienza. Al di là della comprensibile incertezza sul futuro, questo nuovo scenario crea anche nuove opportunità di convivenza e solidarietà nel rispetto delle identità culturali. Anche l'evoluzione concettuale e terminologica del processo di integrazione (da pluralismo culturale a multiculturalismo a interculturalità) segna il progressivo passaggio dalla semplice compresenza al dialogo costruttivo e solidale. Un processo in cui le religioni, e in particolare la Chiesa cattolica, possono giocare un ruolo fondamentale di mediazione e promozione, nel pieno riconoscimento della dignità di ogni uomo.

► **PAROLE CHIAVE**

Antropologia, Cultura; Democrazia; Dialogo; Globalizzazione; Identità, Immigrazione; Interculturalità; Magistero; Multiculturalismo; Pluralismo; Religione; Valori.

* **Teresa Doni** è Docente Invitata per Comunicazione sociale (Facoltà di Scienze della Comunicazione Sociale) e per Teologia pastorale (Facoltà di Teologia) nell'Università Pontificia Salesiana e docente di Sociologia all'«Angelicum» di Roma.

Democrazia e religione non devono essere incompatibili, anzi il contrario, la democrazia ha dimostrato di essere la migliore struttura per libertà di coscienza, esercizio di fede e pluralismo religioso. Da parte sua la religione, attraverso i suoi impegni morali ed etici, i valori che sostiene, il suo approccio critico e la sua espressione culturale può essere un valido partner per la società democratica. Gli stati democratici, siano laici o connessi alla religione, devono permettere a tutte le religioni che rispondono alle condizioni espresse nella Convenzione Europea sui Diritti Umani di svilupparsi alle stesse condizioni e permettere loro di trovare un'adeguata posizione nella società.

(Consiglio d'Europa, *Raccomandazione 1396/99 su Religione e democrazia*, 5-6)

Questa Raccomandazione del Consiglio Europeo sancisce, di fatto, la necessità di un riconoscimento reciproco tra democrazia e religione, mettendo in evidenza i benefici che possono scaturire per entrambe da un rapporto pacifico e collaborativo. Se diamo uno sguardo alla storia ci accorgiamo facilmente che non sempre è stato così. Anzi, l'avvento della democrazia, agli inizi dello Stato liberale, sembrava avere come condizione il superamento della religione, considerata oscurantista e contraria allo sviluppo umano secondo il principio della libertà individuale. Dal canto suo la religione – che fino a quel momento aveva giocato un ruolo pressoché assoluto nello stabilire le regole del comportamento etico individuale e collettivo – considerava l'avvento della democrazia come una minaccia alla tradizione e un'usurpazione di autorità nel campo della morale.

Anche se non ancora e non ovunque i reciproci pregiudizi tra democrazia e religione sono stati superati in egual misura, non possiamo non riconoscere che, almeno negli stati democratici cosiddetti «post-secolari»,¹ si sta assistendo a un processo di ricomposizione e collaborazione. In particolare, sia la democrazia sia le religioni si trovano accomunate, oggi specialmente, dalla necessità di far fronte alle molteplici nuove sfide della società contemporanea globalizzata, tra cui emerge, spesso in maniera tragica, il fenomeno dell'emigrazione dal sud del mondo e la conseguente «perdita» di omogeneità culturale che per secoli ha caratterizzato le società occidentali.

La multiculturalità è probabilmente la *cifra* delle società democratiche odierne, la loro caratteristica più significativa e anche la scommessa su cui si gioca il futuro dell'umanità. Cercare di capire quale sia il ruolo della religione (o meglio: delle religioni) in questo scenario rappresenta un compito prioritario sia per le istituzioni, civili e religiose, che per ogni cittadino.

Ovviamente, in questa breve riflessione non potrò affrontare un tema così impegnativo e vasto. Soprattutto non mi soffermerò oltre sul rapporto tra democrazia e religioni, che richiederebbe una disamina di carattere storico, filosofico e giuridico che va ben oltre le mie competenze.

¹ L'espressione «società post-secolare» è stata usata, tra i primi, dal filosofo Jürgen Habermas, in aperta polemica con le più consolidate teorie della secolarizzazione, secondo le quali le appartenenze religiose erano destinate a indebolirsi e disgregarsi di fronte all'avanzare della modernizzazione. (Cf J. HABERMAS, *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*, in A. FERRARA (Ed), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma 2009, 25). In modo particolare Habermas, pur affiancandosi ad altri sostenitori del «ritorno del sacro» nelle società in cui più forte è stato il processo di secolarizzazione sviluppatosi lungo tutto l'arco del '900, definisce «post-secolare» quella società che, pur rimanendo secolare e laica, va verso un rapporto tra religione e sfera pubblica sempre meno conflittuale e più dialogico, basato sull'impegno reciproco di un «apprendimento complementare» dei rispettivi linguaggi, quello laico e quello religioso (Cf. J. HABERMAS, *Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico*, in ID., *Tra scienza e fede*, Traduzione di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006, 5-18).

In queste poche pagine mi limiterò a fornire alcune chiavi di lettura di carattere sociologico, soffermandomi in primo luogo sul significato di cultura e dei suoi derivati: monoculturalismo, multiculturalismo, multietnia, ecc.; sulla definizione sociologica di religione e il suo rapporto con la cultura; e infine sul percorso attuato dalla Chiesa cattolica nella direzione dell'integrazione culturale e del dialogo interreligioso dal Concilio Vaticano II ad oggi.

1. Significato di cultura

Non è possibile fornire una definizione unica e sintetica del concetto di cultura: Kroeber e Kluckhohn, in uno studio del 1952, ne individuano 164,² mentre in una pubblicazione successiva del 2006, Baldwin e collaboratori arrivano a presentarne più di 300.³ Una così grande varietà di definizioni sta a dimostrare la complessità del significato di cultura e l'utilizzo che ne viene fatto in molteplici ambiti e discipline di studio.

Generalmente però il termine cultura viene usato con due significati principali: in senso umanistico e in senso antropologico.

Possiamo far risalire il primo significato all'idea rinascimentale di *Humanitas*, mutuata da Cicerone e Orazio, i quali avevano già operato un trasferimento figurato del concetto antico di «coltivazione dei campi» all'ambito più specificamente simbolico dell'animo umano. Tale senso si estende fino all'Illuminismo e riceve da questo, oltre alla caratteristica dell'umanesimo anche quella dell'universalismo. Il termine cultura è ancora declinato al singolare ed è associato all'idea di progresso e all'affrancamento dai pregiudizi e dalle superstizioni nella ricerca della verità.

Le scoperte geografiche iniziate qualche secolo prima danno origine alla stagione dei grandi viaggi (imprese coloniali, spedizioni missionarie, commerci) che aprono scenari di popoli diversi e cominciano a smentire l'unitarietà e l'universalità del concetto di cultura. È da qui che parte la riflessione sul *relativismo culturale*, ovvero "il riconoscimento che ogni cultura ha una sua propria validità e coerenza, e che ciascuna non può essere giudicata a partire dai criteri prevalenti in quella che ci è più familiare".⁴ Si comincia quindi a parlare di culture (al plurale), applicando il concetto non più al solo individuo, ma a una collettività.

Con l'avvento del positivismo si accentua l'esigenza di osservare la realtà con sguardo più neutro e oggettivo, così che il significato di cultura diventa più descrittivo.

La prima definizione di cultura in senso antropologico, viene data dall'etnologo americano Edward Tylor il quale, nella sua opera del 1871, *Primitive Culture*, definisce "la cultura o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, come quell'insieme complesso che include la conoscenza, la credenza, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società".⁵

Tylor mira a sottolineare gli elementi comuni di ciascuna cultura e a superare la dimensione propriamente intellettuale delle concezioni precedenti. La sua definizione, infatti, comprende prodotti umani sia immateriali che materiali: ciò che i soggetti pensano (norme, valori e

² Cf. A. L. KROEBER-C. KLUCKHOHN, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, Museum, Cambridge 1952.

³ Cf. J. BALDWIN et al., *Redefining culture: perspectives across disciplines*, Taylor&Francis, New Jersey 2006.

⁴ F. CRESPI, *Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Roma-Bari 2002, 7.

⁵ E. B. TYLOR, *Il concetto di cultura*, in P. ROSSI (Ed.), *Il concetto di cultura: i fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Torino 1970, 7.

credenze esplicite); ciò che fanno (costumi e abitudini acquisite da un determinato contesto sociale); i materiali che producono (artefatti, prodotti del lavoro umano comprensivi non solo delle opere d'arte ma anche degli oggetti di uso quotidiano).⁶

L'accento sull'acquisizione di costumi e abitudini da parte dell'individuo fa emergere la prima caratteristica della cultura, e cioè che essa è *appresa* attraverso il processo di socializzazione. A questa caratteristica se ne affiancano altre due: la *totalità* e la *condivisione*.

Pur avendo influenzato per oltre mezzo secolo il pensiero antropologico e sociologico e rimanendo il primo punto di riferimento del concetto antropologico di cultura, appare chiaro che questa definizione descrittiva di Tylor non solo non è più sufficiente a spiegare le società complesse contemporanee, ma rischia altresì di alimentare chiusure ostili e pericolosi rimpianti. A questo proposito così si esprime Callari Galli: "La coincidenza di territorio, cultura, popolo, che [il modello di Tylor] presupponeva, è stato una delle più forti e diffuse motivazioni ideali e politiche per la nascita e la costruzione dello stato nazionale: essa ha costituito l'ispirazione per opere letterarie e imprese belliche, per ribellioni e conflitti, è stata la base di analisi politologiche, economiche, sociologiche e antropologiche; ha animato rimpianti e nostalgie tenaci sino a superare lo spazio di una vita".⁷

Proseguendo questo veloce excursus del concetto di cultura attraverso le sue principali definizioni che la vanno via via arricchendo di sfumature e accenti diversi, incontriamo autori come Durkheim, il quale, pur non avendo mai usato il termine «cultura», ne esprime il concetto in espressioni quali fatti sociali, rappresentazioni collettive, coscienza collettiva,⁸ in tutto ciò che è frutto di produzione collettiva e che ha il compito di "fondare la coesione e il consenso sociale, stabilendo un sistema di controllo, sostenuto da sanzioni e ricompense, che orienterà [...] l'agire degli individui, limitando i loro desideri e indicando le finalità concrete che essi devono perseguire".⁹ Da capostipite del funzionalismo, Durkheim evidenzia quindi la funzione della cultura, che è quella di orientare e guidare l'uomo nella società, integrandolo nell'assunzione delle norme e dei modelli comuni a tutti.

Di impostazione completamente diversa, Max Weber non fa discendere la cultura dalla società, quasi fosse uno strumento di coercizione da parte della struttura sociale sull'individuo, bensì riconosce il rapporto di reciprocità tra cultura e organizzazione sociale.¹⁰ Egli sostiene infatti la centralità dell'attore sociale nella costruzione della società, e quindi il compito della sociologia non è studiare i fatti sociali, bensì interpretare l'agire sociale inteso come "un agire [...] riferito – secondo il suo senso, intenzionato dall'agente o dagli agenti – all'atteggiamento di altri individui".¹¹ Per Weber l'essere umano è essere culturale perché sa dare un significato al suo comportamento, cosicché la cultura conferisce significato all'azione umana. Essa mette ordine nella sua esistenza e dà senso alle sue azioni, costituendo una sorta di «bussola» del comportamento e risposta alla carenza di organizzazione istintuale dell'uomo.¹²

⁶ Cf. W. GRISWOLD, *Sociologia della cultura*, il Mulino, Bologna 2005.

⁷ M. CALLARI GALLI, *Cultura e contemporaneità*, in «Rassegna Italiana di Sociologia» 45 (2004) 1, 21-36: 22.

⁸ Cf. U. FABIETTI, *Il destino della "cultura" nel "traffico delle culture"*, in «Rassegna Italiana di Sociologia» 45 (2004) 1, 37-48.

⁹ E. DURKHEIM, *Della divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1971, 231.

¹⁰ Cf. GRISWOLD, *Sociologia della cultura*.

¹¹ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, Vol I, Edizioni di Comunità, Milano 2002, 19-187: 23.

¹² Cf. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*.

Andando avanti nel tempo, incontriamo una definizione che dimostra come la cultura non sia più considerata una struttura originaria e immutabile, bensì un sistema di processi dinamici e cangianti. Si tratta della famosa definizione dell'antropologo culturale Clifford Geertz, secondo il quale la cultura è “una struttura di significati trasmessa storicamente, incarnati in simboli, un sistema di concezioni ereditate espresse in forme simboliche per mezzo di cui gli uomini comunicano, perpetuano e sviluppano la loro conoscenza e i loro atteggiamenti verso la vita”.¹³

La cultura, per Geertz, si esprime in forma simbolica e, attraverso i suoi significati, permette all'uomo di entrare in relazione con l'ambiente. Centrale in questa definizione è il ruolo del linguaggio, che permette la socializzazione, cioè la trasmissione di generazione in generazione della cultura e dei suoi simboli. E poiché il linguaggio caratterizza il contesto sociale di appartenenza, “ogni tipo di gruppo o di comunità sociale presenta caratteristiche proprie di linguaggio, a seconda delle regole particolari che lo reggono e degli usi che ne vengono fatti nella pratica della vita di tutti i giorni. L'analisi del linguaggio diventa, di conseguenza, uno strumento essenziale per la comprensione della realtà sociale e dei processi che la caratterizzano”.¹⁴

Anche la definizione di Kluckhohn attribuisce al linguaggio un ruolo fondamentale nella trasmissione della cultura. Così egli afferma: “La cultura umana senza linguaggio è inimmaginabile. [...] Ogni cultura è intesa a perpetuare il gruppo e la sua compattezza, a rispondere alle esigenze degli individui per un regolato sistema di vita e per la soddisfazione di necessità biologiche. [...] Solo quelle scoperte e invenzioni, siano esse di carattere materiale o ideologico, che si adattano completamente alla situazione immediata, venendo incontro alla necessità di conservazione del gruppo o regolando psicologicamente gli individui, diverranno parte della cultura”.¹⁵

Da questa definizione emerge come la cultura sia il prodotto di un processo di apprendimento continuo, un processo dinamico in cui gli individui agiscono per rispondere alle loro esigenze, creando gruppi omogenei che condividono gli stessi modelli di comportamento e lo stesso sistema di significati. Questa definizione aiuta anche a spiegare la formazione di sub-culture nelle società complesse, cioè di culture circoscritte a gruppi di persone, più o meno coerenti con le culture dominanti nel più ampio sistema sociale.

Le definizioni del concetto di cultura sarebbero ancora molte, ma ritengo che questa breve carrellata sia già sufficiente per capirne la complessità, resa ancora più articolata dalla situazione odierna di compresenza sullo stesso territorio di culture spesso profondamente diverse tra loro, frutto di secolari costruzioni e trasmissioni di significati. Tale complessità è all'origine di espressioni quali multiculturalità, intercultura, pluralismo e altre simili, entrate a fare parte del linguaggio comune ma che richiedono anch'esse una chiarificazione concettuale.

Prima di procedere in questo senso, ritengo sia importante soffermarmi brevemente sulla definizione sociologica di religione e sul suo rapporto con la cultura.

2. Una definizione di religione

Dai suoi esordi, la sociologia si è occupata dello studio della religione, considerata un elemento fondamentale e primordiale di ogni forma di società. Basti ricordare che i due Autori più

¹³ C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987, 141

¹⁴ CRESPI, *Manuale di sociologia della cultura*, 156.

¹⁵ C. KLUCKHOHN, *Specchiati uomo!*, Garzanti, Milano 1952, 24s.

importanti, ai quali si fa risalire la fondazione della sociologia come scienza, Emile Durkheim e Max Weber, hanno entrambi attribuito una grande importanza teoretica allo studio della religione, mettendola al centro della loro teoria della società. Per Durkheim infatti la religione è funzionale all'ordine sociale, il collante che tiene unite le società attorno a un sistema di norme, valori, credenze che permettono ai singoli individui di sentirsi appartenenti a un gruppo. È senza dubbio il fattore più importante di integrazione e identità di una società. Max Weber, dal canto suo, è interessato al cambiamento sociale, si chiede quali siano le forze che possono determinare il progredire di una società e individua nella religione uno dei fattori più importanti di cambio sociale, facendo derivare proprio dalla religione le categorie fondamentali per comprendere le trasformazioni sociali.

Sia Durkheim sia Weber hanno dato origine a due grandi filoni del pensiero sociologico: l'approccio funzionalista e il paradigma dell'azione sociale. Lungo la storia in entrambi i filoni si sono sviluppate riflessioni sulla religione che hanno prodotto molteplici definizioni, più o meno articolate, ma sempre comunque parziali e finalizzate a rispondere alle domande che via via si ponevano all'attenzione dei sociologi.¹⁶ Proprio a partire dalle domande di fondo, si possono suddividere queste definizioni in due grandi classi: le definizioni *sostantive* (quelle che tentano di rispondere a domande sull'essenza o sostanza della religione) e le definizioni *funzionaliste* (quelle che cercano di spiegare quali siano le funzioni sociali della religione).¹⁷

A titolo esemplificativo, riporto testualmente la definizione di Durkheim che, nonostante sia stata classificata per lungo tempo tra quelle funzionalistiche, in realtà rappresenta uno dei più riusciti tentativi di definire la sostanza della religione:

«Tutte le credenze religiose conosciute, siano esse semplici o complesse, presuppongono una classificazione delle cose reali o ideali che si rappresentano gli uomini, definite generalmente con due termini distinti: sacro e profano. Le cose sacre sono quelle protette e isolate dalle interdizioni, le cose profane sono invece quelle a cui si riferiscono queste interdizioni e che debbono restare distanti dalle prime.

» Le credenze religiose sono rappresentazioni che esprimono la natura delle cose sacre e i rapporti che esse hanno tra loro e le cose profane. I riti sono infine regole di condotta che prescrivono il modo in cui l'uomo deve comportarsi con le cose sacre. La religione è ciò che in un modo o in un altro introduce una distanza rispetto alle cose ordinarie e alla vita quotidiana ed è anche inseparabile dall'esperienza di comunità, o meglio: la religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate e interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata chiesa, tutti quelli che vi aderiscono».¹⁸

¹⁶ Tutti gli studiosi del fenomeno religioso dal punto di vista sociologico hanno tentato di dare una definizione di religione, senza però grandi risultati. Lo stesso G. Simmel riconosce questa inadeguatezza: «Finora nessuno è riuscito ad offrire una definizione, non vaga, ma allo stesso tempo sufficientemente generale, che dica una volta per tutte che cos'è la religione nella sua essenza, ciò che è comune alla religione dei cristiani come a quella degli abitanti delle Isole dei Mari del Sud, al Buddismo come all'idolatria messicana» Citato in C. SKALICKY, *Alle prese con il sacro. La religione nella ricerca scientifica moderna*, Herder, Roma 1982, 9.

¹⁷ È opportuno notare che le definizioni funzionalistiche sono molto più numerose di quelle cosiddette sostantive, in quanto non pretendono di cogliere gli aspetti specifici della religione rispetto ad altre forme di credenza umana, ma «si limitano a descrivere le molteplici dimensioni che la religione può assumere nella società [...]: dalla ritualità all'adesione a una dottrina, dalla partecipazione attiva alla vita di un'organizzazione religiosa alle diverse forme di esperienza del divino» (E. PACE, *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci, Roma 2014, 15).

¹⁸ E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, 39.

Come si può vedere, Durkheim definisce la religione un *sistema*, cioè un qualcosa che crea *relazione*, in questo caso tra un insieme di rappresentazioni simboliche e l'ambiente sociale in cui gli individui – che a queste rappresentazioni fanno riferimento per le proprie scelte e il proprio comportamento – vivono e agiscono. La religione, quindi crea *solidarietà* tra gli individui e propone loro un modello sociale di riferimento che sostiene le azioni quotidiane e rafforza il senso di appartenenza. Se torniamo alla definizione di cultura precedentemente fornita, possiamo notare delle forti somiglianze, soprattutto in relazione al carattere normativo e alla funzione socializzante dei due sistemi, quello culturale e quello religioso.

3. Rapporto tra religione e cultura

Dai pochi accenni precedenti possiamo già dedurre quanto sia stretto il rapporto tra la religione e la cultura, o meglio: tra le religioni e le culture. Gli studiosi delle scienze sociali, in particolare gli antropologi e gli etnologi sono d'accordo nell'individuare proprio nell'elemento religioso il fattore principale su cui si costruisce storicamente e socialmente l'identità culturale (o etnica) di un gruppo umano, il nucleo simbolico fondamentale da cui i componenti di un popolo attingono gli stessi valori e si riconoscono accomunati da una stessa storia e un medesimo destino. Gli studiosi riconoscono nella religione la funzione di sacralizzare i simboli propri di ogni etnia, la memoria collettiva e le sue origini, attraverso la mitizzazione e la loro celebrazione nei riti collettivi.

Nel chiedersi se sia possibile fare a meno della religione, André Comte-Sponville ammette che “non abbiamo notizia di una civiltà senza miti, senza riti, senza il sacro e le credenze in forze invisibili o soprannaturali; in breve senza religione nel senso ampio o etnologico della parola”.¹⁹

Da un punto di vista etnografico, quindi, e a prescindere da qualsiasi discorso teologico volto a comprovare l'esistenza o meno di Dio, la religione fin dalle origini della storia umana è chiamata a rispondere ai bisogni più profondi dell'uomo, sia individuali che collettivi. Per Malinowski, essa “fa parte del sistema culturale destinato al soddisfacimento dei bisogni fondamentali legati alla sopravvivenza”.²⁰ Radcliffe Brown, di impostazione più struttural-funzionalista, dal canto suo afferma che “ogni religione è una parte importante o addirittura essenziale del meccanismo sociale, [...] che consente agli esseri umani di vivere insieme in una organizzazione ordinata di rapporti sociali”.²¹ E più vicino a noi nel tempo, Clifford Geertz, allievo di Talcott Parsons, “probabilmente l'autore che studia con maggiore continuità, originalità e convincenti prove empiriche la religione come fenomeno socio-culturale”,²² definisce la religione come “un sistema di simboli che mira a stabilire negli uomini delle disposizioni e delle motivazioni potenti, pervasive

¹⁹ A. COMTE-SPONVILLE, *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Ponte delle Grazie, Milano 2007, 18.

²⁰ B. MALINOWSKI, *Culture*, in *Encyclopaedia of the Social Science*, New York 1931, in P. ROSSI (Ed), *Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino 1970, 183.

²¹ A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Struttura e funzione nella società primitiva*, Jaca Book, Milano 1968, 154.

²² R. CIPRIANI, *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*, Borla, Roma 2009, 192-193.

e durevoli, attraverso la formulazione di concezioni di un ordine generale di esistenza e racchiudendo queste concezioni in un'aureola di fattualità tale che i modi e le motivazione sembrano realistici in maniera unica".²³

La presenza e il ruolo della religione nelle società di tutti i tempi rimane quindi un assunto condiviso dagli studiosi delle scienze sociali e permane nonostante le diverse teorie che ne prefiguravano il superamento e quindi la fine.²⁴ È innegabile infatti, come accennato all'inizio, che proprio nelle nostre società avanzate dal punto di vista scientifico e tecnologico, e «mature» per quanto riguarda la conquista dei valori della democrazia, il tema della religione non sia affatto relegato in un angolo, ma anzi si riproponga (a volte anche in maniera estremamente drammatica) come la questione cruciale da affrontare per un futuro di convivenza pacifica non solo a livello planetario, ma anche dentro i propri confini nazionali.

4. Concetti-chiave dell'incontro tra culture e religioni

Termini come multiculturalità, intercultura, pluralismo, e simili sono ormai entrati nel vocabolario comune a indicare la complessità delle società contemporanee e il tentativo di spiegare i diversi modi (più o meno armonici e rispettosi delle differenze identitarie) in cui due o più culture possono entrare in relazione tra loro. Nonostante l'uso diffuso, non sempre sono chiare le distinzioni tra i diversi termini, può essere quindi utile una breve precisazione.

► Acculturazione

Il termine *acculturazione* si può far risalire a J. W. Powell, un antropologo americano che lo elaborò nel 1880 per definire i processi di trasformazione nei modi di vita vissuti dagli immigrati nel contatto con la società statunitense. Una vera e propria definizione si trova però solo nel 1936, quando sulla Rivista *American Anthropologist* venne pubblicato un *Memorandum per lo studio dell'acculturazione*: "L'acculturazione comprende quei fenomeni che si verificano quando gruppi di persone di culture diverse entrano in contatto diretto e continuo, con modificazioni conseguenti nei modelli culturali originari di uno o entrambi i gruppi".²⁵ L'acculturazione si attua in vari modi: attraverso l'incorporazione di elementi culturali estranei da parte di un popolo nei suoi rapporti con un popolo vicino; per mezzo dell'assimilazione forzata di una cultura da parte di un'altra, tramite la conquista violenta; tramite l'assimilazione per immigrazione.

► Inculturazione

Il termine *inculturazione* si riferisce alla trasmissione di un modello culturale da una generazione a quella successiva mediante la socializzazione. Il termine inculturazione, però, è carico di ambiguità, utilizzato alcune volte impropriamente come «inoculamento» di una cultura rispetto a un'altra. Spesso è usato come sinonimo di *acculturazione*.

²³ C. GEERTZ, *La religione come sistema culturale*, in D. ZADRA, *Sociologia della religione. Testi e documenti*, Hoepli, Milano 1969, 85-101: 86.

²⁴ Per una panoramica completa degli Autori e delle teorie della secolarizzazione vedi il già citato CIPRIANI, *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*.

²⁵ L. REDFIELD-R. LINTON-M. HERSKOVITS, *Memorandum per lo studio dell'acculturazione*, in L. BONIN - A. MARAZZI, *Antropologia culturale*, Hoepli, Milano 1970, 175.

► *Monoculturalismo*

Questo concetto si fonda sull'idea che esista e sia necessaria una sola cultura che unifichi le varie etnie presenti su un territorio. L'affermazione di una sola cultura può avvenire attraverso una modalità *autoritaria*, imposizione di uno specifico principio, per esempio, la razza o la religione, o *illuminata*, come omologazione culturale, sulla base del progresso e della fiducia.²⁶

► *Multietnicità e multiculturalità*

Questi due concetti sono spesso usati come sinonimi, ma non coincidono perfettamente. Secondo Vincenzo Cesareo, infatti,

“La multietnicità – dal latino *multus*, molto e dal greco *ethnikós* derivato da *éthnos*, popolo – è definibile come una situazione di compresenza in un determinato spazio fisico o relazionale di differenti gruppi etnici portatori di diversi patrimoni culturali. Più precisamente tali gruppi, per riprendere la classica definizione weberiana, sono fondati sulla credenza soggettiva di condividere un'unica comunità di origine e si distinguono dai gruppi parentali in quanto per questi ultimi sussiste oggettivamente una comunanza di sangue. L'etnico assume quindi un significato autonomo rispetto al culturale nella misura in cui specifica il suo elemento caratterizzante nei rapporti di discendenza”.²⁷

► *Multiculturalismo*

Tale termine si distingue sia dalla *multiculturalità* che dal *pluralismo culturale*, in quanto si fonda sulla rivendicazione di un riconoscimento delle differenze culturali e si basa sulla pari dignità tra tutte le culture.²⁸ Il fenomeno del multiculturalismo, quindi, riguarda i Paesi di maggior sviluppo economico e democratico.

Come già accennato, la società multiculturale attuale è generata da due fenomeni: le migrazioni e la globalizzazione. È importante sottolineare, a proposito della globalizzazione, che essa paradossalmente è in simmetria con un forte risveglio identitario: infatti, quanto più la globalizzazione tende a produrre omologazione, tanto più aumenta la domanda di differenziazione; quanto più si estende il mercato degli scambi e si aprono gli spazi di comunicazione senza confini, tanto più cresce il bisogno di radicamento in un luogo e in una storia. Non è un caso che nelle attuali società complesse, destinate a diventare sempre più multiculturali, multietniche e multi-religiose per gli inarrestabili flussi migratori, i conflitti identitari finiscano per prevalere sui tradizionali conflitti di interesse e lo scontro per il riconoscimento pubblico delle differenze si ponga come una questione di estrema rilevanza.

“Le politiche del riconoscimento – infatti – sono l'essenza stessa del multiculturalismo: «multiculturalismo» significa che i particolarismi religiosi, linguistici, etnici, ecc., chiedono di essere considerati legittimi anche se non sono conformi a ciò che è considerato «nazionale», chiedendo altresì di essere rappresentati dentro lo spazio pubblico e non essere meramente relegati nella sfera privata”.²⁹

Non a caso, Charles Taylor sostiene che il tema del multiculturalismo nel contesto europeo si presenta particolarmente problematico perché, a differenza di paesi come gli Stati Uniti, il Canada o l'Argentina, abituati a una realtà multiculturale e multietnica, la sua tradizione è stata

²⁶ Cf. V. CESAREO, *Società multietniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 35.

²⁷ *Ibidem*, 9.

²⁸ Cf. A. FERRARA, *Multiculturalismo*, in N. BOBBIO–N. MATTEUCCI–G. PASQUINO (Edd), *Dizionario di politica*, Utet, Torino 2004, 671.

²⁹ E. CANIGLIA, *L'Europa e il multiculturalismo*, in «SocietàMutamentoPolitica», 1 (2010) 1, 127-142: 134.

caratterizzata da forti identità nazionali culturalmente omogenee. Questa difficoltà quasi “genetica” di elaborare l’incontro con gli *altri* non esclude comunque che esistano le condizioni per sviluppare un’armonica convivenza.³⁰

► Interculturalità

Nonostante abbia scoperto la categoria del riconoscimento, il multiculturalismo non è stato in grado di prospettare le modalità di questo processo. È necessario un passaggio dal multiculturalismo all’interculturalità, intesa “come una forma di convivenza che si basa sul dialogo e sul confronto aperto tra le culture diverse all’interno di una relazione condivisa e riconosciuta”.³¹ La prospettiva dell’interculturalità non si propone di confondere o abolire le differenze, né di ghettizzare o isolare le varie identità, ma di far nascere nuova identità attraverso il loro incontro “non «nonostante» ma proprio «mediante» l’alterità”.³²

Si tratta quindi di una vasta operazione di coscientizzazione, o meglio, di un cammino di educazione che vede coinvolte tutte le agenzie educative, in primis la scuola, quale luogo privilegiato di incontro e relazione condivisa tra giovani generazioni provenienti da culture diverse.

► Pluralismo religioso

Infine, un ultimo accenno al pluralismo religioso, strettamente connesso al pluralismo culturale. Si tratta, in questo caso, non solo di riferimento a religioni diverse, ma anche di modi differenti di vivere la religiosità all’interno della stessa fede religiosa.

Il pluralismo, infatti, in quanto conquista delle società democratiche, è un dato trasversale, che riguarda tutte le sfere della vita umana, dalla politica alla morale, dagli stili di vita all’appartenenza religiosa, ed è connotato da una forte spinta all’autonomia individuale, da un allentamento del legame che le persone intrattenevano con le principali agenzie di socializzazione religiosa, dal venir meno dei modelli capaci di orientare gli individui nelle loro piccole o grandi scelte di tipo etico e religioso.

Da una parte, le religioni storiche continuano ancora a essere un referente etno-culturale; dall’altra, sembra logorato il legame fra gli universi simbolico-religiosi, riprodotti nel tempo dalle chiese e dalle comunità religiose, gli orientamenti di senso e i criteri delle scelte morali. Nonostante gli interrogativi sui possibili scenari futuri della religione, Peter Berger, in una delle sue ultime interviste, così si esprime:

“Il pluralismo viene spesso percepito come una minaccia alla fede perché associato al relativismo e a una perdita di substrato religioso. Io ho una posizione opposta. A me pare che il pluralismo sia positivo per la fede. Quando iniziai la mia carriera come sociologo della religione operavo, così come ciascuno in questo campo, dentro la teoria della cosiddetta secolarizzazione. Noi pensavamo che modernità significasse invariabilmente declino della religione. Mi ci sono voluti più di vent’anni per concludere che questa teoria non era empiricamente verificata. [...] Noi non viviamo in un’età secolare; noi viviamo in un’età pluralista, che ha implicazioni importanti per la religione, ma diverse da quelle dell’età secolare. [...] Molti cristiani sono entusiasti della crescita globale del cristianesimo nell’ultimo secolo. Ma sono inclini a deplorare la situazione del crescente pluralismo in quelle che erano società cristiane uniformi. [...] È una reazione errata, che sbaglia nel riconoscere i benefici religiosi del pluralismo. Primo beneficio: diventa più difficile dare per acquisita una tradizione

³⁰ Cf. J. HABERMAS–C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2008.

³¹ I. CRESPI, *Cultura/e nella società multiculturale: riflessioni sociologiche*, EUM, Macerata 2015, 135.

³² R. DE VITA, *Multiculturalismo e interculturalità nella scuola*, in F. BERTI, *L’immigrazione in Valdelsa: scuola, lavoro e salute nel processo di integrazione*, FrancoAngeli, Milano 2003, 248.

religiosa. Sono necessari atti di adesione. [...] Penso che sia meglio che le condizioni sociali ci incoraggino a decidere sulla fede piuttosto che vivere tra le circostanze che ci «danno» la fede. [...] Noi possiamo vedere come il pluralismo approfondisce questa fiducia, perché scalza le false rassicurazioni approntate da un consenso sociale uniforme. Secondo beneficio: la libertà è un grande dono e il pluralismo inaugura nuove aree di libertà. [...] La Dichiarazione sulla libertà religiosa del Concilio Vaticano II, la *Dignitatis humanae*, lo definisce molto bene: la libertà religiosa è un diritto fondamentale radicato nella dignità umana. Essa riguarda non solo il diritto dei cattolici a proclamare la loro fede, ma quello di tutte le persone a seguire la loro fede o a non avere alcun credo. [...]. Terzo beneficio: se il pluralismo viene unito alla libertà religiosa, tutte le istituzioni religiose diventano di fatto associazioni volontarie. Questo cambia la relazione tra clero e laici, la relazione tra le Chiese, e tra queste e lo Stato. Il laicato guadagna potere, anche all'interno delle Chiese gerarchiche, e questo agisce sulla vitalità religiosa".³³

5. Chiesa cattolica, multiculturalità e multireligiosità

Il dialogo tra religione e cultura e tra religioni e culture diverse, soprattutto per la chiesa cattolica, è un imperativo, divenuto esplicito a partire dal Concilio Vaticano II.

Nella *Gaudium et Spes* appare chiaramente che la Chiesa intende la sua missione come universale e soprannaturale ma, nello stesso tempo, come profondamente «immersa nell'umanità», giacché essa «ne fa parte, ne subisce le vicende storiche». Si tiene anche conto che il piano soprannaturale e quello temporale (apparentemente opposto), trovano il loro punto d'incontro nell'uomo, che poi è il medesimo «piano» di coincidenza, segnalato da Maritain, tra ragione e fede, tra vangelo e cultura.

A proposito del necessario legame tra vangelo e cultura, Paolo VI, nell'Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, pubblicata nel decimo anniversario della chiusura del Vaticano II, ricorda come il compito del Concilio doveva essere quello di annodare tale legame e di descrivere, nella loro «vastità e complessità», i problemi sollevati dalla modernità, tentando di risolverli al fine di rendere la Chiesa sempre più capace di parlare della fede al mondo moderno. Ad avviso di papa Montini, la «rottura tra Vangelo e cultura è il dramma della nostra epoca»;³⁴ una rottura che deve essere superata, anche se risulta difficile, fino a *incarnare* il messaggio evangelico nei valori, negli stili di vita e nel linguaggio della cultura laica.

Naturalmente, il Vangelo non si identifica con la cultura ma, continua Paolo VI, ciò che esso annuncia è «vissuto da uomini profondamente legati alla cultura»³⁵ e perciò la Chiesa non può fare a meno di confrontarsi con le varie «culture umane».

In un passaggio successivo esplicita maggiormente questa attenzione: «L'evangelizzazione perde molta della sua forza e della sua efficacia se non prende in considerazione il popolo concreto al quale si rivolge, se non usa la sua lingua, i suoi segni e simboli, se non risponde ai problemi da esso posti, se non si interessa della sua vita reale».³⁶

³³ P. L. BERGER, *Siamo pluralisti, grazie a Dio*, in «Avvenire.it», 14 settembre 2016, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/berger---3> (2/11/17)

³⁴ PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 20.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, 63.

A legittimazione di un'apertura alle differenti particolarità culturali, da parte del Magistero sociale, si può ancora aggiungere, come è stato evidenziato da Kaufmann e Metz, che la *Gaudium et spes* non dà più un'interpretazione della Chiesa come «altro rispetto all'umanità» – un atteggiamento questo applicato più dal Vaticano I e dalla prima formulazione della dottrina sociale – ma al contrario la rappresenta come “un'unità che si radica in tutti i popoli e società, che proprio attraverso le sue intenzioni con loro contribuisce, o deve contribuire, a favorire le loro abilità e consuetudini”.³⁷

Inoltre, la Chiesa – così come emerge dalla citata *Costituzione pastorale* – non solo è pienamente consapevole di dover entrare in contatto con la realtà sociale, anzi con le molteplici e diverse società, ma si dispone a farlo in un clima di «rinnovamento», e infatti, inverte in modo decisivo la sua modalità antimodernista di confronto con la storia, che aveva prevalso negli ultimi quattro secoli.

Atri due documenti significativi che rivelano una posizione oggettiva del Concilio Vaticano II nei confronti di opzioni religioso-culturali alternative all'universo cattolico, sono senz'altro le due dichiarazioni, *Nostra Aetate* (sulle religioni non cristiane) e *Dignitatis Humanae* (sulla libertà religiosa).

Il cammino di dialogo interculturale e interreligioso aperto con il Concilio prosegue e si approfondisce nei pontificati successivi a quello di Paolo VI.

Non potendo affrontare qui tutte le dichiarazioni, più o meno ufficiali, del Magistero in questo ambito, ricordo solo alcuni passaggi significativi.³⁸

Nell'enciclica *Redemptoris missio*, del 1990, Giovanni Paolo II così si esprimeva relativamente alle diverse religioni: “Dio chiama a sé tutte le genti in Cristo, volendo loro comunicare la pienezza della sua rivelazione e del suo amore; né manca di rendersi presente in tanti modi non solo ai singoli individui, ma anche ai popoli mediante le loro ricchezze spirituali, di cui le religioni sono precipua ed essenziale espressione, pur contenendo lacune, insufficienze ed errori”.³⁹ In un articolo precedente, riferendosi alle culture, aveva definito l'inculturazione come “l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione del cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture”.⁴⁰ Tale attenzione non era nuova in Giovanni Paolo II, egli infatti in un Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale del MEIC, il 16 gennaio 1982 già affermava: “La sintesi tra cultura e fede non è solo un'esigenza della cultura, ma anche della fede. [...] Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta”.

Il dialogo interculturale e interreligioso è quindi storicamente importante e teologicamente necessario.

Anche Ratzinger è profondamente convinto della necessità di un confronto con gli altri, di una apertura al dialogo e di non dover rimanere trincerati esclusivamente nella propria convinzione cattolica, o in quella della mentalità occidentale. Infatti, nell'ormai famoso dibattito pubblico con Habermas, promosso dall'Accademia cattolica di Monaco di Baviera nel 2004, egli

³⁷ F.X. KAUFMANN–J.B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1988, 128.

³⁸ Per quanto riguarda il magistero della chiesa sulla multiculturalità da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II segnalo il testo a cura di P. ARNOLDI–P. BRANCA–A. COLOMBO–M. SANTERINI, *Il magistero della chiesa sulla multiculturalità*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, 55.

⁴⁰ *Ibidem*, 52.

ha affermato che il tema emergente dell'interculturalità rappresenta attualmente “una dimensione inevitabile della discussione sulle questioni fondamentali dell'essenza dell'essere umano che non può essere condotta né del tutto all'interno del Cristianesimo né puramente all'interno della tradizione razionalistica occidentale”.⁴¹

Per quanto riguarda la posizione di papa Francesco nei confronti del dialogo interculturale e interreligioso, gli esempi di apertura nei suoi discorsi e nei gesti concreti sono così numerosi da rendere l'impresa più che ardua. Mi limito quindi a ricordare come, nell'esortazione *Evangelii Gaudium*, papa Francesco evidenzia come l'impegno dell'evangelizzazione si muova tra i limiti del linguaggio, delle culture e delle circostanze e come un cuore missionario sia consapevole di questi limiti. Esorta a prestare attenzione al linguaggio, a non temere le sfide della cultura globalizzata e a rinnovare le forme di espressione per trasmettere all'uomo di oggi il messaggio evangelico nel suo immutabile significato. Invita tutta la Chiesa a mettersi «in uscita» come Gesù, a “cercare i lontani e arrivare agli incroci delle strade per invitare gli esclusi”.⁴²

teresa.doni@gmail.com ■

⁴¹ J. HABERMAS–J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005, 76.

⁴² FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, 24.