

Convivenza civile tra culture e religioni diverse

Luigi Berzano

Inizio questa mia comunicazione dal titolo del saggio recente di Baumann *L'enigma multiculturale*. Un enigma è un paradosso che può essere risolto solo ripensando i termini in cui è posto. Quando la Sfinge chiese a Edipo “Chi cammina a quattro gambe al mattino; “. Edipo risolse l'enigma ripensando al significato di “gamba” (gamba era il sostegno per camminare). Anche il multiculturalismo è un enigma perché propone una condizione di giustizia ed eguaglianza fra tre parti: 1) coloro che credono in una cultura nazionale unificata; 2) coloro che riconducono la loro cultura all'identità etnica; 3) coloro che considerano la propria religione come la propria cultura.

Per risolvere l'enigma bisogna ripensare il significato delle tre parti elencate: di nazionalità o stato-nazione, di identità e appartenenza etnica, di religione come base di cultura. Il multiculturalismo non è quindi il vecchio concetto di cultura moltiplicato per mille (moltiplicato, cioè, per tutti i gruppi esistenti), ma è una prassi culturale nuova e internamente plurale. Alcuni autori preferiscono parlare di interculturalità, quale condizione oggettiva in cui si trovano a vivere quanti sono in un contesto di pluralismo.

Il centro enigmatico, o l'enigma del triangolo multiculturale, sta nel fatto che la domanda di eguaglianza e di giustizia sociale può essere soddisfatta solo ripensando in termini nuovi la cultura di questi tre gruppi: coloro che credono in una cultura nazionale unitaria; coloro che riconducono la propria cultura alla identità etnica; coloro per i quali la cultura coincide con l'appartenenza religiosa.

Esemplifichiamo ricostruendo la visione che di questi problemi aveva Martin L. King: il suo sogno era di una società in cui tutti avessero eguali diritti civili, basati sulla premessa di una cittadinanza eguale e individuale. Dopo la sua morte il Movimento per i diritti civili cedette il posto al “Movimento per la coscienza dei neri”, per il quale la questione non era di diritti civili individuali, ma di diritti collettivi, cioè di diritti di gruppi reali o immaginari. Ciò ebbe due conseguenze: B. La prima che così i diritti civili dei cittadini, che erano indipendenti dalla razza, pelle, religione, ecc.) diventarono diritti etnici. Il caso più esplicito fu quello del Black Power, che era più interessato degli afro-americani in quanto comunità che ai diritti degli americani. C. La trasformazione successiva fu quella di tradurre i diritti etnici di comunità in diritti religiosi di comunità. Per fare ciò si attivò un processo simbolico per “creare”, “inventare”, una memoria, una tradizione fondatrice di un nuovo Islam afro-americano negli Stati Uniti.

Questo lento processo dai diritti civili, a quelli etnici e, infine, a quelli religiosi di comunità non rappresenta necessariamente tre periodi storici separati. Per esempio il Movimento per i diritti civili è stato presente ancora con le campagne politiche di Jesse Jackson e di altri democratici. E così pure dei diritti etnici.

E' da dire che, fino a non molto tempo fa, la convivenza fra culture e religioni diverse era interpretata con ottimismo; e la stessa “questione migratoria” era interpretata sia con la generosa immagine di un paese senza frontiere sia con l'illusione che l'ospitalità mediterranea avrebbe trovato soluzione a ogni tensione e conflitto. Era avvenuto, infatti, che sulla base di testi di etica sociale e di documenti laici e religiosi, ma trascurando del tutto l'analisi dei comportamenti effettivi, si era riprodotta la certezza che la civiltà occidentale, specie nella sua radice cristiana, fosse del tutto immune dal razzismo. In realtà i fatti sono molto più ben rappresentati dal termine *hospes* (ospite), nel quale è presente l'elemento inquietante dell'*hostis* (nemico).

In realtà, dietro questo scontato ottimismo delle società occidentali stava l'assunto che la base su cui esse si erano costruite nel XVIII secolo –cioè la tolleranza e il pluralismo- fosse un dato definitivo. Tale base era una forma di *universalismo procedurale*, in quanto cultura dell'inclusione di tutti nello stesso universo statale, a prescindere dalle differenze etniche, linguistiche, religiose. Era, del resto, il destino che, secondo Kant, la Natura aveva scelto per l'uomo: cioè “la perfetta unificazione civile nel genere umano”. Kant, nel 1784, considerando il banalissimo dato che il nostro pianeta è una sfera e che gli uomini si muovono sempre, concludeva che prima o poi non ci sarebbe stato più spazio vuoto: mantenere la distanza, e tanto più aumentarla, sarebbe stata nel lungo periodo un'opzione esclusa. La Natura –concludeva il filosofo- impone ai popoli la coabitazione: cosa che alla fine saranno costretti a fare.

1. Universalismo procedurale

Vorrei dedicare questo mio intervento ai problemi che l'attuale “questione migratoria” sta ponendo proprio all'*universalismo procedurale*, quale forma basilare su cui si sono costruiti la tolleranza ed il pluralismo occidentali moderni. Ciò significa che tale forma di universalismo non si è affermata che in un numero esiguo di paesi e sistemi socio-politici; e che anche in questi non è più, di per sé, un dato consolidato definitivamente, poiché la sua efficacia dipende da un insieme di fattori delicati e sofisticati.

Oggi poi, questo distratto universalismo procedurale delle democrazie occidentali pare vacillare a fronte delle inattese rivendicazioni dei particolarismi etnici e religiosi più radicali.

Non a caso l'universalismo procedurale si è formato dopo le guerre di religione come forma tipica della moderna etica occidentale, coinvolgendo prima gli strati colti e poi l'intera popolazione europea. Nell'*Enciclopedia* di Diderot e D'Alembert la voce "tolleranza" indicava una morale unica per tutto il genere umano, costituita non da valori propri di una cultura, ma da una sorta di regola *super partes* che nessuno potesse ricusare, proprio per la sua "indifferenza" etica nei confronti dei fondamenti valoriali diversificati. Si forma qui la natura procedurale dell'universalismo. E' questa, come ben si sa, la distinzione classica del sociologo Tonnies tra la *comunità* dalla integrazione perfetta in una unica unità e la *società*, caratterizzata non dalla integrazione perfetta, ma dalla indifferenza come tecnica per la regolazione delle parti.

Per rendere possibile il multiculturalismo del tempo, l'Illuminismo ha elaborato un universalismo basato sulla ragione: spetta ad essa di fornire sia i criteri fondativi di un'etica comune sia le regole razionali per risolvere i possibili conflitti tra i valori. "La creazione di condizioni minime di indifferenza tra i diversi valori in campo diviene la sfida difficile ed incerta cui gran parte della cultura occidentale si è di fatto impegnata sia sul terreno filosofico, che su quello antropologico e politico. Senza un certo grado di indifferenza rispetto ai valori sarebbe infatti difficile e forse impossibile immaginare la possibilità di affrontare i mercati sempre più aperti e mondializzati (...) Il mercante di un tempo o l'attuale manager che viaggiano nel mondo non possono soffermarsi su tutti i valori che incontrano e soprattutto non possono accettare che l'eventuale conflitto tra i valori stessi possa pregiudicare il delicato meccanismo di attese reciproche sottostante ogni forma di mercato. Di qui la necessità dell'indifferenza come garanzia di un'astensione dal conflitto, e come forma preliminare di ogni ordine sociale"¹.

L'universalismo dello Stato moderno, proprio per includere in uno stesso orientamento tutte le parti, poteva avere un universalismo solo di tipo procedurale. Ma con l'attribuire eguale dignità a ogni credenza e valore e con l'eliminare ogni discriminazione etnica, culturale e razziale, tutto diventa egualmente relativo. L'unico valore forte dell'universalismo è quello che ha carattere procedurale.

Divenuti egualmente validi, e con ciò egualmente "relativi", tutti i valori -conclude Francesco Pardi- tendono a perdere la funzione integrativa primaria: essi non sono più il fondamento delle relazioni sociali, ma divengono soltanto dispositivi, modi mediante i quali la comunicazione sociale può eventualmente non venire interrotta. In tal modo i valori vengono disinnescati come possibili cause di conflitto riguardo il fondamento ultimo del vivere insieme, e vengono, per così dire, "tecnicizzati", ridotti a dispositivi comunicativi².

La prima forma di universalismo procedurale praticamente applicato è stata per l'appunto tentata proprio dallo stato nazionale, il quale ha dovuto creare non solo, e non tanto, una legislazione giuridica, ma un apparato ideologico capace di unificare e/o impedire il conflitto. Le guerre di religione prima, e il conflitto di classe poi, sono stati il vero banco di prova dell'ideologia nazionale. In questo contesto di inclusione di tutti i cittadini sotto un'unica legge, il problema dell'alterità culturale, etnica, religiosa, venne trasformato in un problema tecnico, e quindi di ordine pubblico, e la diversità dei valori diversi venne trattata in modo procedurale. L'azione dello stato trasformò l'inclusione di tutti i cittadini in una tecnica di mantenimento delle distanze, di gestione dell'ordine pubblico, di organizzazione di apparati di sorveglianza capillari e diffusi. Sono ben note le ricerche di Michel Foucault su questo processo -ad opera dello stato- di invenzione del "diverso" nel senso di soggetto non omologato e quindi da sorvegliare, gestire ed eventualmente punire.

Nell'universalismo procedurale i valori diventano solo più dei dispositivi comunicativi, senza più la funzione di garantire il mantenimento di confini etnici, culturali, razziali: diventano sempre più simili agli interessi. Ciò evita il rischio che il giusto principio del riconoscimento dei diritti particolari si configuri come *conflitto di identità* anziché come *conflitto di interessi*: ciò porterebbe opposizioni che, di per sé, tendono a presentarsi come inconciliabili e non suscettibili di compromesso, impedendo di affrontare in modo pragmatico le contraddizioni³. Tra i vari tentativi di superare tale dilemma, trasformando i conflitti di identità in conflitti di interessi, vi è quello, fatto da Richard Rorty, di considerare come non importanti le differenze tradizionali (religiose, razziali, culturali) che fondano l'identità. In questo contesto i valori e le stesse identità

¹ Su questi temi si veda tra gli altri autori F. Pardi, *L'indifferenza dell'etica. Saggio di sociologia della morale*, FrancoAngeli, Milano, 1996.

² Ibidem, p. 25.

³ Cfr. P. Crespi, "Mutamento sociale, identità e crisi della solidarietà", in P. Crespi, R. Segatori, *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma, 1996, pp. 3 ss.

etniche particolaristiche si trasformano da “chiusure ontologiche” (*closedness*), in “chiusure organizzative” (*closure*), operazionali e compatibili con l’integrazione. Il problema dell’identità viene funzionalmente sostituito con quello dell’operazione comunicativa⁴.

La formazione di una morale procedurale viene spiegata da autori quali Parsons, Luhmann, Habermas, con la teoria dei codici simbolici di comunicazione. La funzione dei codici simbolici è di mettere a disposizione degli attori in ogni ambito del sistema delle specifiche procedure di comunicazione. L’esempio più comune è quello del codice del denaro il quale permette non solo al venditore o al compratore di operare lo scambio, ma anche di proteggere la comunicazione economica da ogni altro tipo di comunicazione, quale quella politica o etica.

2. Tre tipi di universalismo procedurale

Dopo alcuni secoli, è da riconoscere che nell’attuale contesto occidentale tutti quanti, proprio per la cultura illuministica della tolleranza formatasi a seguito delle guerre di religione, si riconoscono, *volens nolens*, in una qualche forma di *universalismo* minimo, procedurale. Di esso gli studiosi indicano tre forme principali: *l’universalismo razionalista*, *l’universalismo relativista*, *l’universalismo tecnocratico*.

Si tratta di tre modelli astratti di atteggiamenti e di azione prevalenti in Occidente, a cui corrispondono particolari agenzie internazionali e nazionali. All’universalismo razionalista corrispondono i principi e i programmi delle Nazioni Unite che fanno dell’universalismo la loro premessa legittimante. All’universalismo relativista corrispondono formazioni, quali quelle assistenziali e missionarie, che si prefiggono di intervenire “dal basso” in contesti diversi, senza affrontare il problema della incomunicabilità tra culture e società diverse. All’universalismo tecnocratico corrisponde la gran parte delle organizzazioni di tipo economico e scientifico che si occupano delle dimensioni pragmatiche dei problemi.

a) *L’universalismo razionalista* degli scienziati non è un’etica dei valori, ma è un insieme di elementi formali per la costruzione di una regola *super partes*: una procedura che includa tutti e ciascuno nello stesso universo morale. Solo la ragione può fornire criteri scientifici, affinché culture diverse possano confrontarsi tra di loro. La regola fondamentale è quindi quella dell’astensione da ogni valutazione morale: ogni valore diviene così universalmente valido e con ciò socialmente indifferente. Per esempio: la promulgazione dei diritti umani è un primo effetto dell’opera della ragione, la quale bandisce da sé ogni pregiudizio e fanatismo.

Per questi razionalisti radicali, la tolleranza non è quindi solo un atteggiamento psicologico e nemmeno un valore (che le darebbe subito un significato particolaristico), ma è l’espressione procedurale di una regola *super partes*. Ma come è possibile indicare l’esistenza di questo presupposto normativo irrecusabile? Tra i vari studiosi è utile ricordare: Habermas e la sua “ragione comunicativa”, Rawls e la sua *original position*, Apel e la sua regola “trascendentale-universale di comunicazione”. In tutti questi autori citati la tolleranza è basata sull’assoluta formalità dei principi razionali che assicurano legittimità a tutte le parti. Non si tratta tanto di rendere possibile la reciproca comprensione, quanto di avere regole precise per un confronto che elimini ogni forma di pregiudizio. La tolleranza deve stare quanto più possibile lontana da ciò che vuole avvicinare.

b) *L’universalismo relativista* dei politici. si basa sul presupposto della radicale intraducibilità tra culture diverse. I sistemi culturali, etnici, religiosi, sono tra di loro incommensurabili. Ogni significato è interpretabile solo a partire da regole interne alla sua cultura e ha valore solo al suo interno. Citando Wittgenstein si potrebbe dire: “Il significato di un nome si definisce soltanto indicando il suo *portatore*”. L’unica strada è prendere atto del fondamentale relativismo di ogni cultura e accettarne i limiti e imperfezioni. Una sorta di *cosmopolitismo ermeneutico* sostituisce il primato della comprensione al primato universalistico della ragione. Proprio la debolezza della ragione favorisce gli scambi e le intese, seppur prive di ogni rigore generale. Per questo universalismo relativista, la tolleranza non nasce dalla ragione, ma da un comune sentimento di comprensione dei limiti di tutte le culture e dalla volontà di convivere “senza farsi del male”. Il dover convivere insieme dovrebbe favorire la comprensione di valori anche del tutto diversi.

Rimane però aperto anche per il relativista ermeneutico il problema di come comportarsi con chi, appartenendo ad una cultura diversa, non accetti la tolleranza, oppure non sia disposto ad accettare alcuna forma di reciprocità relativamente al rispetto di ordinamenti morali o costumi diversi. Inoltre diversi sistemi culturali possono implicare regole e usi ripugnanti. Come comportarsi di fronte alla pratica dell’infibulazione, della riduzione in schiavitù, della lapidazione per le donne adultere, delle persecuzioni religiose o etniche. Il relativista non ha risposte a queste domande, in quanto non ha regole irrecusabili cui riferirsi, per ottenere almeno una risposta formale-procedurale, nemmeno in questi casi estremi.

⁴Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

c) *L'universalismo tecnocratico*. Questo è l'universalismo dei *business men* e dei pragmatici, i quali sanno che il commercio mondiale, l'installazione di una fabbrica in un territorio lontano, l'attivazione di nuovi mercati, ecc. richiedono un minimo di ordine sociale, una reciproca tolleranza tra valori. Essi, però, da un lato non hanno alcuna fiducia che esista un ordine sociale basato su una ragione procedurale o un'etica inclusiva di tutte le possibili culture diverse; dall'altro ritengono rischioso di affidarsi solo al relativismo ermeneutico di tante culture che convivono insieme in forme del tutto indipendenti.

Per chi persegue obiettivi economici, solo un'impostazione tecnica o gestionale può fornire soluzioni al problema della convivenza tra sistemi culturali diversi. Gli strumenti più efficaci per ottenere tale ordine sociale globale sono il denaro, l'inclusione nel mercato di ampi settori di popolazione, il benessere economico, stili comuni di consumi, ecc. Ma questo tipo di universalismo non esclude l'utilizzo strumentale degli altri due modelli precedenti.

3. Crisi dell'universalismo procedurale

Oggi, contro l'ordinamento procedurale, contro la relativizzazione dei valori, e anche contro la forza unificante del mercato e dei consumi di massa, torna, inatteso, il conflitto sui valori di fondo. Si manifestano spinte e movimenti per difendere identità culturali, etniche, religiose, senza alcuna accettazione di regole procedurali di integrazione. Questa intransigenza sui valori -che oggi definiamo fondamentalismo- si presenta sia presso gruppi e collettività che ad essi si ispirano; ma si presenta pure sui video della società globale come ritorno a una moralità originaria, con l'effetto di trasformare l'universalismo procedurale in un esito borghese, freddo, responsabile di decadimento morale.

Il fatto è che il giusto principio del riconoscimento della nobiltà dei valori -e delle convinzioni- sta producendo in alcuni campi della vita pubblica e della politica, il primato della weberiana "etica della convinzione" e, all'opposto, l'immagine negativa dell'"etica della responsabilità", quasi che quest'ultima rappresentasse solo il rinnegamento del rigore e della moralità.

Si potrà affermare che l'universalismo procedurale sia stato, e sia tuttora, comunque meglio di nulla e sicuramente preferibile alle guerre di religione fanatiche e sanguinose, che nelle società premoderne erano considerate una *routine*.

Ma nonostante i meriti che l'universalismo procedurale ha trovato in passato nel controllare l'ordine sociale, esso manifesta oggi i limiti a fronte dei processi di globalizzazione che vanificano in più settori la sua capacità ordinatrice e di controllo sociale dello stato. Sono i processi *glocal* (planetari e locali insieme) che conducono -come scrive Willke- alla formazione di una società "policentrica", nella quale non è più chiaro quale soggetto istituzionale possa assumersi il compito di applicare l'etica procedurale. La complessità della società *glocale* pare trovare i suoi modi specifici di ordinamento mediante la tecnologia, le migrazioni, i reticoli acentrici, ecc.

Ci si chiede, dunque, se i tre tipi ideali indicati (degli scienziati, dei politici, dei *business men*) che condividono tutti un'idea procedurale, non prescrittiva e non valutativa dei valori altrui o diversi, e che per questo paiono spingerci sempre più verso l'indifferenza e la neutralità morale, siano ancora oggi sufficienti a garantire l'ordine sociale. Forse ciò non sarà più possibile sia per il graduale venir meno delle tradizionali agenzie produttrici di indifferenza, sia per le nuove prossimità simboliche, quali le nuove tecnologie e i nuovi tipi di immigrazione, che non rispettano più confini fisici e giuridici.

L'*etica dell'indifferenza*, che fino ad oggi ha dato modo di gestire l'alterità, almeno sul piano valoriale e religioso, potrà ancora svolgere la sua funzione? Di fronte al rinascere dell'intolleranza e del settarismo l'*indifferenza programmata* sarà ancora capace di impedire i nuovi conflitti? Di qui le riflessioni su una nuova etica o politica del *riconoscimento*, quali quelle che compaiono in Charles Taylor⁵. I valori altri e diversi non possono essere messi solo in un circolo di reciproca indifferenza, ma in un circolo di reciproca assunzione di responsabilità. L'etica e la politica del *riconoscimento* indica l'altro come valore in sé, come persona, e quindi totalità non ascrivibile ad una categoria, superando i meccanismi di riconoscimento degli altri come titolari di caratteristiche sociali, culturali, giuridiche⁶.

⁵ Cfr. C. Taylor, *Multiculturalismo: la politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano, 1993; J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998.

⁶ Dietro l'etica del riconoscimento sta ciò che Luce Irigaray indica come "la trascendenza irriducibile del tu". "Le nostre abitudini etiche e politiche nei confronti dell'altro comportano piuttosto una riduzione dell'altro a noi... La trascendenza del *tu* in quanto altro non fa ancora realmente parte della nostra cultura. Al massimo l'altro viene rispettato in nome della tolleranza, viene amato perché Dio lo comanda. Ma ciò non equivale ancora al riconoscimento dell'irriducibilità dell'altro, della sua irriducibile differenza rispetto a me" (L. Irigaray, *Tra oriente e occidente. Dalla singolarità alla comunità*, manifesto libri, Roma, 1997, pp.117-118).

E' ciò che un tempo alcuni autori definivano il dialogo *de iure*. Questo tipo di dialogo non nasce da esigenze *de facto*, cioè dal non poter fare a meno per la pacifica convivenza di avere qualche rapporto con chi è diverso; ma da esigenze *de iure*, cioè dal riconoscimento della ricchezza dell'esperienza con gli altri. Nel dialogo *de iure* lo stesso pluralismo è accolto come un fattore positivo che favorisce la ricerca della *totalità*. Nel dialogo *de iure* l'universalismo procedurale è un elemento necessario, ma non sufficiente per la convivenza.

Il dialogo religioso attuale, per esempio, non può che essere un dialogo *de iure*, fondato sulla sovrabbondante ricchezza e varietà delle presenze del divino nell'umanità. E' il dialogo che il già citato Taylor definirebbe "il dialogo alla ricerca della totalità". La *totalità* è l'unità degli esseri diversi o delle religioni diverse; mentre l'*universalità* è l'unità degli esseri uguali o resi uguali. L'universalità senza totalità non è vera crescita: è colonizzazione e imperialismo.

La grande tentazione storica di tutte le culture e religioni è di ricercare solo l'universalità, dimenticando la totalità. In tal modo dimenticano la complementarietà e puntano direttamente all'identità, trasformando quanto più possibile gli altri in uguali a sé.

L'unità attraverso la differenza, contrapposta all'unità attraverso l'identità, sembra la sola via possibile per noi in questa fase storica, e non solo per la diversità costitutiva degli esseri umani (uomo e donna, giovani e vecchi, ecc), ma per il principio originario presente in tutti i sistemi religiosi della pluralità degli esseri divini.

Conclusioni

1. Il problema c'è, ma non è drammatico. E' un *social problem* -come direbbero i ricercatori della Scuola di Chicago- un problema, cioè, governabile e risolvibile. L'attuale allarme sociale dei conflitti etnici è speculare a quello dell'insicurezza urbana, cioè è in parte prodotto dai mass-media. I dati strutturali (cioè i dati reali) sono il numero maggiore di stranieri, l'esigenza di servizi adeguati, la presenza di strutture di mediazione culturale, ecc.

2. La prima condizione statale e culturale necessaria per la convivenza in situazioni di pluralismo quale quella presente è una forma di universalismo minimo procedurale, che aiuti a non trasformare i *conflitti di interessi* in *conflitti di valore* difficilmente negoziabili. Tre anni fa dopo il primo corteo di protesta a Torino di donne magrebine per rivendicare il "diritto del velo", alcune interviste effettuate tra le partecipanti fecero emergere che i problemi reali erano quelli della casa, del lavoro, dei servizi, ecc. Ecco un bell'esempio di conflitto di interessi trasformato in conflitto di valori. La responsabilità di non produrre tale genere di conflitti compete sia ai componenti delle minoranze che ai politici, agli operatori sociali e alle forze dell'ordine.

3. I limiti dell'universalismo procedurale per coloro che condividono, in tutto o anche solo in parte, le tesi dei comunitaristi come Taylor) consistono nel fatto che non esistono solo diritti giuridici, ma anche diritti culturali collettivi da far valere in sede politica. E' nel discutere su determinate scelte concrete che le procedure giuridiche possono risultare inadeguate. Si pensi alle scelte relative alle politiche sessuali e familiari (pari opportunità, conflitti tra "diritti di famiglia" diversi), scolastiche (educazione multiculturale), costituzionali (diritto alla secessione, convivenza delle culture, riconoscimento delle minoranze). Dico ciò pur riconoscendo che altre tradizioni non occidentali, quali quella islamica, non hanno ancora elaborato né praticato sia l'universalismo procedurale che l'etica del riconoscimento.

4. Quando Gandhi progettò il futuro dell'India indipendente e moderna, non immaginava di costruire né uno Stato confessionale né uno Stato dall'*universalismo procedurale*. La sua idea era più complessa: valorizzare il pluralismo delle culture e delle fedi per far crescere la società civile. La concezione gandhiana anticipava i limiti dell'*etica della tolleranza* e dell'*indifferenza*. La solidarietà tra estranei impone un nuovo modo di credere: credere nel relativo – credere che nessuno possiede intera la verità – ma che la verità possiede tutti.

5. La tradizione del dialogo nel cristianesimo è stata per prima cosa la forma del suo sorgere. Il cristianesimo è il frutto di molteplici tradizioni: quella ebraica, quella greca, quella del mondo politico romano. La stessa figura gigantesca di Paolo aveva un cuore giudeo, una cultura greca, stili di comportamenti romani. Il cristianesimo è nato da questi dialoghi e dalle loro tensioni. I Padri greci e i Padri latini erano in dialogo costante con l'ordine politico, le categorie elleniche, l'eredità ebraica. Non tutte le generazioni che sono seguite hanno dimenticato questo orientamento. Per citare un caso positivo si può ricordare l'anno 1453 nel quale Nicola Cusano pubblicò il suo trattato *De pace fidei*. Si tratta del racconto di un dialogo tra venti rappresentanti di differenti religioni i quali ricercavano insieme tutti i cammini di una vera pace religiosa. Questa forma di "dialogo senza paure" non finalizzato a vincere ma a conoscere, si ritrova lungo tutta la storia, anche se spesso in forma minoritaria. E' il dialogo esistenziale, nel quale nessuno

crede di possedere tutta intera la verità; ma nel quale tutti pensano, per citare Tommaso d'Aquino, che è "la verità che possiede tutti". E' un dialogo che implica mutua confidenza in una realtà superiore a tutti. E' in questo dialogo dialogante che si arriva all'essenziale⁷.

La politica o l'etica del riconoscimento (o del dialogo) rimane tuttora un ideale per tutti nelle moderne società pluraliste.

⁷ Nel IV e V secolo in Palestina e in Siria esistevano i monaci acemeti (*akoimétoi*, che non dormono mai, ossia dalla lode perpetua). Radunavano monaci di tre o quattro lingue e riti diversi -greco, siriano, latino armeno o copto- e celebravano l'ufficio divino separatamente nella propria lingua e rito per 5 o 6 ore; poi si riunivano per l'eucarestia. Se da qualche parte della ex Jugoslavia, vicino ad una moschea, cinque o sei monaci serbi ortodossi e altrettanti monaci croati cattolici riprendessero questa tradizione, non darebbero alcun insegnamento morale, ma non direbbero forse l'essenziale della vita monastica e cristiana?