GIUSEPPE DAL FERRO

CULTURE, RELIGIONI, GLOBALIZZAZIONE *

La globalizzazione del mercato è il fatto più significativo del nostro tempo [1]. A differenza di ieri, oggi c'è una facile circolazione delle informazioni e dei capitali. In tempo reale e a costi pressoché zero, si possono trasferire notizie e far circolare capitali in qualsiasi parte del mondo. Ciò rappresenta una rivoluzione nei vari settori della vita: l'economia tende a diventare finanziaria e a favorire la delocalizzazione delle imprese a seconda delle condizioni favorevoli; la rete informatica consente un collegamento con i vari saperi del mondo, collegando idealmente studiosi e biblioteche [2]; i popoli diversi per etnia, cultura e religione sono obbligati a confrontarsi e a collaborare; il crimine estende le sue propaggini in tutto il mondo e diventa incontrollabile. Per la prima volta si è informati sulle varie situazioni del pianeta in tempo reale, sulla povertà e sulla miseria dei popoli, sulla violazione dei diritti umani nei vari Paesi. Siamo costretti a vivere insieme, con le possibilità che tale convivenza offre, ma anche con le minacce che essa presenta.

In questo nuovo scenario le culture, che caratterizzano la vita e la cultura dei popoli, e le religioni, che offrono senso alla vita, sono costrette a ridefinirsi. La multiculturalità ha rotto gli equilibri delle nostre società occidentali, costruiti in passato con il principio della tolleranza. Ci si chiede: è possibile ed è opportuno essere tolleranti con gli intolleranti? Una serie di problemi nuovi sorgono e chiedono di essere risolti, dato che la multiculturalità comporta inevitabilmente un reciproco influsso tra le culture e determina una loro lenta ma continua modificazione. Il problema della multiculturalità dovrà quindi trovare vie di soluzione a livello giuridico e politico, per assicurare alcune regole fondamentali che consentono di equilibrare il riconoscimento delle differenze, con l'indicazione di alcuni valori, sufficientemente ampi, nei quali tutti possano ritrovarsi e convivere senza scontri socia-

* Comunicazione letta l'11 marzo 2002 nell'Odeo Olimpico.

[1] Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Bologna 2000.

[2] Cfr. F. Zaragoza Mayor, *Domani è troppo tardi. Sviluppo, istruzione, democrazia*, Roma 1991, pp. 242-44.

li[3]. Tali norme saranno tuttavia inefficaci se non si svilupperà una integrazione dal basso, di confronto, di stima e di collaborazione, così da tessere una convivenza sociale nuova ed allargata, arricchita dagli apporti di tutti.

1. Culture e globalizzazione

Quando parliamo di cultura ci riferiamo alla «somma totale dei modi di fare e di pensare, passati e recenti di un gruppo sociale»[4]. Con essa intendiamo l'incrocio vitale esistente fra le grandi dimensioni umane, quali la storia, l'ambiente e i suoi valori di riferimento, la società, vissute concretamente dall'uomo nella quotidianità[5]. Essa è quindi molto di più della informazione e dell'accumulo dei saperi. Un africano diceva: «I miei antenati non sapevano né leggere né scrivere, ma sapevano vivere e morire, perché sapevano cosa è la vita e la morte, l'amore e la sofferenza»[6].

L'attuale sviluppo delle tecnologie, le reti di comunicazioni mondiali e la mobilità umana, sembrano aver messo in crisi le culture o almeno averle indebolite, per cui l'uomo si trova di fronte a problemi esistenziali privo di criteri di riferimento: pensiamo ai temi dell'intangibilità della vita, ai problemi dello sviluppo, della difesa, dell'ambiente. E ciò che più è sconcertante, l'individuo è in balìa di fenomeni mondiali, senza risposte e senza protezione. Perter Berger in un suo recente lavoro scrive: «I nostri avi non sapevano nulla della fisica delle particelle, ma parlavano con gli angeli»[7].

Ci chiediamo: nel nuovo contesto sociale hanno ancora senso le culture dei popoli? Non sono esse ostacolo all'unificazione del mondo, causa di conflittualità, residuo di un passato che muore, difesa fobica, come afferma Pietro Prini, di fronte alle novità che turbano l'ordine consolidato[8]? Sono interrogativi che ripropongono orientamenti radicali: è ipotizzabile ed auspicabile un uomo planetario, dato il «nomadismo» transculturale della globalizzazione, oppure è inevita-

[3] Cfr. V. Bortolin, *Le religioni tra affermazione della particolarità e apertura all'universalità*, «Studia patavina», 48 (2001), n. 63-64, pp. 63-64.

[4] P. Poupard, *Verso una nuova cultura: l'unità dei frammenti*, in AA.VV., *La società dell'informazione: ultima utopia?*, Vicenza 1994, p. 14.

[5] Cfr. B. Bernardi, *Uomo cultura e società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, Milano 1984[8], pp. 48-82.

[6] Cit. in Poupard, *Verso una nuova cultura...*, cit., p. 16.

[7] P.L. Berger, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna 1994, p. 19.

[8] Cfr. P. Prini, *Spazio e «nomadismo». Il Duemila sarà dei nomadi?*, «Religioni e società», VII (1992), n. 19 (gennaio-giugno), p. 13.

bile la permanenza delle diversità culturali e il loro relativo incontro o scontro?

Il progresso di questi ultimi decenni ci ha abituato al cambiamento e ad apprendere sempre nuove acquisizioni. Ci domindiamo se queste scoperte scientifiche e tecniche, che hanno unificato il mondo, sono in grado di dare anche all'uomo un quadro di significati capaci di orientare le sue scelte e di dargli una identità personale e collettiva, base della soggettività. Joseph Ratzinger, in un recente intervento, ha parlato della nascita di un «secondo illuminismo», che non solo rivendica il diritto di interpretare il mondo, senza riferimenti a una «natura divinamente plasmata» come il primo, ma ritiene di avere il diritto e il dovere di costruire un mondo nuovo su base razionale. Tra i due illuminismi ci sarebbe un passaggio dalla razionalità umana alla razionalità formale, desunta quest'ultima esclusivamente dalla produzione tecnica su base scientifica: «La razionalità è nella direzione della funzionalità, dell'efficacia, dell'accrescimento della qualità della vita»[9]. La cultura nuova, che caratterizza l'uomo planetario, di conseguenza non sarebbe altro che questa razionalità delle scienze e delle tecniche, per cui risulterebbe lecito all'uomo fare tutto ciò che è in grado di fare. «La questione decisiva – scrive Hans Küng – è se la tecnologia e l'industria sono ancora disposte ad adattarsi all'uomo, o se invece si creano un uomo (magari con la tecnologia genetica) che si adatta a loro»[10]. A tale prospettiva si aggiunge una cultura artificiale già in atto, rappresentata dal mondo televisivo[11] e dall'organizzazione del mercato[12].

Le conseguenze non possono che essere inquietanti: l'unico problema sarebbe il superamento di ogni remora nella ricerca scientifica, essendo lo sviluppo e non l'uomo lo scopo finale[13]; l'abbandono da parte dell'uomo di ogni soggettività e criticità di fronte ai fenomeni globali[14]; l'insignificanza dei problemi esistenziali quali il nascere, il morire, il soffrire, l'amare, il pregare[15]. La centralità resterebbe comunque del mercato. Nasce pertanto la costatazione: «scienza e tecnica possono dissolvere l'ethos tradizionale, ma non sono in grado di

[9] Cfr. J. Ratzinger, *Un secondo illuminismo*, «Regno-documenti», XLVI (2001), 1 novembre 2001, p. 652.

[10] H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, Milano 1991, p. 29.

[11] Cfr. P. Dal Toso, *La televisione e i nuovi cittadini*, in *I mass-media: nuovo soggetto politico?*, a cura di G. Dal Ferro, Vicenza 1996, pp. 273-92.

[12] Cfr. G. Ritzer, *Il mondo alla Mc Donald's*, Bologna 1997.

[13] Cfr. Ratzinger, *Un secondo illuminismo*..., cit., p. 652.

[14] Nell'enciclica *Centesimus annus* (1991), Giovanni Paolo II scrive: «È nel molteplice intersecarsi dei rapporti che vive la persona e cresce la "soggettività della società". L'individuo oggi è spesso soffocato tra i due poli dello Stato e del mercato» (n. 49) (cfr. *Enchiridion Vaticanum*, XIII, Bologna 1995, n. 234).

[15] Cfr. I. Mancini, *Tornino i volti*, Genova 1989, pp. 51-58.

produrre né di fondare una nuova etica»[16]. È questa la cultura che regolerà il modo di pensare e di vivere degli uomini in futuro? Possiamo parlare ed auspicare allora la globalizzazione delle culture?

2. Culture e uomo

La globalizzazione non deve farci dimenticare le diversità culturali esistenti fra i popoli, le quali sono sempre state fonti di ricchezza. Non è mai esistita una cultura universale dell'uomo, ma esiste un universo di culture che costituisce la cultura dell'umanità[17]. La civiltà umana, come l'uomo, è sempre cresciuta attraverso lo scambio, proprio perché la diversità stimola e nel confronto crea sviluppo ed accrescimento[18]. Le culture per i popoli rappresentano una energia, date le motivazioni che suscitano[19]: l'uomo attraverso esse va oltre la fattualità e l'immediatezza della situazione presente, si apre al mondo e diviene capace di proiettarsi in un orizzonte di possibilità. Egli si sottrae così alla pura materialità: «Non vive più in un universo soltanto fisico ma in un universo simbolico. Il linguaggio, il mito, l'arte e la religione fanno parte di questo universo, sono i fili che costituiscono il tessuto simbolico, l'aggrovigliata trama della umana esperienza»[20]. Sono le culture che permettono all'uomo di avere una identità, una soggettività, capace di giudicare le cose in chiave antropologica e di esprimersi in modo creativo e irrepetibile[21]. Si potrebbe dire che i diversi contesti culturali hanno consentito in passato agli uomini di vivere e di esprimersi in modo diverso, sviluppando molteplici aspetti della potenzialità umana, e l'incontro fra i popoli è risultato di grande valore, di crescita in umanità, di sviluppo per la civiltà. Se l'uomo oggi gode del progresso scientifico e dei suoi benefici, non può fare a meno perciò delle culture, che lo aiutano a riflettere sul senso della propria esistenza e gli offrono elementi di senso critico, spazi di libertà e di relazionalità. Le culture sono una risposta ai problemi esistenziali, in quanto «strutturano il rapporto con il mondo – scrive Paul Valadier –, sono tante invenzioni mediante le quali l'uomo coltiva se stesso, compie un lavoro di appropriazione e di senso attraverso l'habitat, l'organizzazione sociale

[16] Küng, *Progetto per un'etica mondiale...*, cit., p. 62.
[17] Cfr. U. Bernardi, *Popoli e culture: confronto possibile*, in AA.VV., *Un solo mondo, molti popoli*, Vicenza 1998, p. 90.
[18] Cfr. G. Dal Ferro, *Libertà e culture. Nuove sfide per le religioni*, Padova 1999, p. 83.
[19] Bernardi, *Uomo cultura e società...*, cit., p. 84.
[20] F. Donadio, *Filosofia e cultura. Riflessioni propedeutiche al concetto di inculturazione*, in *Inculturazione della fede. Saggi interdisciplinari*, a cura di B. Genero, Napoli 1981, p. 48.
[21] Cfr. Dal Ferro, *Libertà e culture...*, cit., pp. 85-6.

e politica, le filosofie etiche, le arti e le religioni»[22]. Sono in altre parole apprendimenti, espressione e socializzazione del mondo interiore dell'uomo, dei valori, dei giudizi e delle motivazioni di vita.

Le culture sono infine indispensabili socialmente per evitare pericolosi processi di omologazione, che finirebbero per schiavizzare l'uomo, sottomettendolo a processi anonimi collettivi[23]. È significativo che Giovanni Paolo II, in un discorso alla Pontificia accademia delle scienze sociali sulle prospettive etiche della società globalizzata, non si sia limitato a richiamare come principio etico il valore inalienabile della persona umana, ma abbia aggiunto anche quello del rispetto delle culture, affermando che «la globalizzazione non deve essere un nuovo tipo di colonialismo»[24].

3. Culture e culture

La diversità delle culture è anche motivo di conflittualità. Il primo impatto con ciò che è diverso è il rifiuto e la contrapposizione. Sono vive nella memoria le sanguinose lotte etniche dei Balcani e della regione africana dei grandi laghi. Ai genocidi di omologazione culturale della prima metà del Novecento[25], ha fatto seguito la ritribalizzazione delle differenze etniche, non meno sanguinosa dei primi[26].

A tale riguardo è indispensabile distinguere una concezione sacrale dell'etnia, in situazione di pericolo, che esaspera le difese[27], dalla convivenza interetnica, che è fonte di arricchimento. L'identità culturale di un popolo può scadere da valore indispensabile di riferimento a disvalore quando subentra la chiusura etnocentrica[28]. Il problema allora è quello di non stabilire subalternità e gerarchie nei rapporti interculturali. Sono sempre latenti al riguardo le distinzioni fra culture di maggioranza e di minoranza, fra culture native e immigrate. Se tali distinzioni sono evidenti, non possono diventare criterio per negare il diritto di sopravvivenza e di espressione delle culture svantaggiate, altrimenti si finisce nella pulizia etnica e nel razzismo[29]. Mentre negli Stati Uniti,

[22] P. Valadier, *Modernità, mondializzazione e culture*, «Aggiornamenti sociali», 2001, n. 4, p. 302.

[23] Cfr. U. Bernardi, *La babele possibile. Per costruire insieme una società multietnica*, Milano 1996, pp. 36-59.

[24] Discorso tenuto in Vaticano alla VII Assemblea della Pontificia accademia delle scienze sociali (25-28 aprile 2001), cit. in G.P. Salvini, *Etica e globalizzazione*, «La civiltà cattolica», q. 3629, 1 settembre 2001, p. 392.

[25] Cfr. Bernardi, *La babele possibile...*, cit., pp. 86-87.

[26] Cfr. AA.VV., *Situazioni conflittuali nel mondo*, Vicenza 1997.

[27] Cfr. M. Eliade, *Miti, riti e misteri*, Milano 1978, p. 190.

[28] Cfr. Bernardi, *La babele possibile...*, cit., p. 90.

[29] *Ibidem*, pp. 90-91.

sul finire dell'Ottocento, si è praticato il «nativismo», chiedendo cioè agli immigrati di accettare la cultura maggioritaria, in Canada nella seconda metà del Novecento si è tentato di realizzare una società multiculturale, fondata sul rispetto di alcuni riferimenti sovraetnici: lingua comune, democrazia parlamentare, libera espressione religiosa, libero mercato[30]. Ci si chiede allora come possa essere salvaguardata oggi, in un mercato sempre più aperto e globalizzato, la tendenza all'unità con il rispetto della diversità delle culture.

Michael Walzer parla di processi economici e politici globalizzati, mentre parla di politiche delle differenze per quanto concerne le culture[31]. Egli tuttavia indica due modelli in atto, il primo presente negli Stati Uniti, tendente a differenziare le espressioni culturali attraverso lo sviluppo dei corpi intermedi, ossia dei mondi vitali; il secondo più presente in Europa, orientato a creare luoghi comuni di scambio, fra i quali la scuola, in vista di una progressiva integrazione. L'Europa sembra più propensa a perseguire la strada difficile dell'integrazione fra le etnie e le culture, non secondo i vecchi modelli dell'assimilazione e dell'omologazione ma dell'interazione sociale, data la sua storia di integrazione passata[32]. Il modello europeo, più difficile, è però l'unico che può assicurare il superamento dei conflitti ed aprire le culture fra loro a una arricchente osmosi culturale.

La questione allora si apre all'interculturalità, traguardo inderogabile per il futuro dei popoli[33]. Senza dilungarci sull'argomento, possiamo affermare che l'incontro fra culture diverse richiede persone educate allo scopo. A tale riguardo richiamiamo gli elementi portanti di tale educazione. In primo luogo è indispensabile passare da una educazione dell'appredimento a una educazione della relazionalità, in quanto lo stesso apprendimento si sviluppa permanentemente nella misura in cui sappiamo stabilire rapporti autentici[34]. Non si vuole con questo sminuire i problemi relativi alla identità che va conosciuta, anche se tale processo avviene pure attraverso un'altra relazionalità, quella con il passato. In secondo luogo la relazione è possibile solo se si pone alla base il «diritto di essere uomo ed i diritti dell'uomo e delle culture»[35]. Quando si stabiliscono a priori gerarchie e non si consente la libera espressione delle varie culture, è impossibile il confronto. In terzo luogo risulta indispensabile la volontà di imparare a mettere in discussione la pro-

[30] *Ibidem*, pp. 91-92.
[31] Cfr. M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, Venezia 1992, pp. 8-9.
[32] *Ibidem*, p. 34.
[33] Cfr. A. Perotti, *La via obbligata dell'interculturalità*, Bologna 1994.
[34] *Ibidem*, p. 66.
[35] *Ibidem*, p. 68.

pria cultura di appartenenza[36]. Gli integralismi insorgenti, anche culturali, sono ostacolo al processo di integrazione delle culture. In quarto luogo è indispensabile, da parte di tutti, un riferimento alla razionalità umana e alla sua capacità di creare «ponti» fra realtà diverse esistenti. La difficoltà maggiore al riguardo è che oggi prevale la cosiddetta «intelligenza emotiva»[37], ossia l'intelligenza integrata con i sentimenti esistenziali, per cui nel rapporto sono indispensabili atteggiamenti di reciproca stima, di viva cordialità e di collaborazione.

Sono questi solo alcuni cenni relativi a un dialogo fra le culture in una società sempre più universale, protesa a sviluppare quell'interscambio e quel rapporto interumano, che può evitare al mondo un progressivo imbarbarimento.

4. Religioni fra particolarismo e universalità

Il problema della globalizzazione coinvolge anche le religioni che, per loro natura, pretendono di poter essere accolte e condivise da tutti gli uomini in forza della loro verità. Nell'attuale mondo interdipendente esse si trovano a convivere e ad essere in competizione fra loro. I filosofi dei Lumi avevano operato una radicale relativizzazione delle religioni, optando per una religione basata sui puri concetti della ragione valida per tutti, o comunque ponendo il principio razionale come unico criterio di giudizio[38]. La conseguenza non poteva essere che una valorizzazione delle religioni per l'aspetto etico, lasciando alla coscienza la religione come tale. È interessante notare come questa concezione continui ad essere presente, in forma laicizzata, nella moderna teoria dei «diritti umani», divenuti una sorta di religione non confessionale, una «religione civile»[39].

A parte il giudizio di fondo circa la riduzione della religione a filosofia e ad etica, l'ultimo secolo ha dimostrato la non percorribilità di tale proposta, sia per le incertezze relative alla ragione non più ritenuta come in passato base dell'universalità, sia per l'emergere della soggettività che ha recuperato le molte dimensioni dell'uomo. Quali possono essere allora i criteri per una convivenza ed insieme una valorizzazione delle religioni in una società multiculturale che è anche multireligiosa?

[36] Cfr. A. Nanni, *Educare alla convivialità. Un progetto formativo per l'uomo planetario*, Bologna 1994, pp. 213-14.

[37] Cfr. D. Goleman, *Intelligenza emotiva*, Milano 1999[6].

[38] Cfr. Bortolin, *Le religioni tra affermazione della particolarità e apertura all'universalità...*, cit., p. 67.

[39] *Ibidem*, pp. 68-69.

a) *Modelli sociologici di religione*. Le religioni fanno parte delle culture, essendo il nucleo forte che dà senso alla vita. Alcuni studiosi vedono pertanto il delinearsi nella globalizzazione di due modelli sociologici di religioni. C'è un modello di religione standardizzata di carattere planetario, frutto di omologazione delle religioni esistenti. Tale prospettiva esercita un immenso fascino per il capitalismo attuale, che potrebbe avere una maschera di umanità e di filantropia[40]. La dialettica fra particolare e universale si risolverebbe in favore del secondo, con lo sradicamento dalle fonti religiose in forza della modernità. Le correnti del New Age sono espressione di questo modello. Un secondo modello è rappresentato dal tribalismo religioso, che vede le religioni riaffermare la propria identità e non raramente sacralizzare varie forme di culture religiose nelle quali sono inserite. Si cancella di conseguenza ogni forma di criticità e, nel caso di minaccia, nascono gli atteggiamenti integralisti[41]. Sono di questo tipo i fondamentalismi e le intolleranze religiose. Fra i due modelli è possibile individuare un rispetto delle religioni e una convivenza pacifica, fonte di ricchezza? Le religioni non potrebbero essere la base della dinamica fondamentale della convivenza umana che si colloca fra particolare e universale?

b) *Ridefinizione di universalità*. Le religioni dovrebbero in questo caso ridefinire il loro concetto di universalità, in modo da potersi sempre considerare il tutto, rimanendo parte dell'universo religioso. Si tratta allora di acquistare una coscienza escatologica, capace di cogliere un cammino storico distinto dal quadro generale di riferimento, cogliendo nelle diverse religioni una ricerca sincera diversa dalla propria[42]. Si potrebbe avere così la fede nel Dio universale, che obbliga ad uscire costantemente dal proprio orizzonte particolare, senza abbandonare o rinnegare il proprio cammino religioso. È in questa prospettiva che si colloca il dialogo interreligioso, che non è ricerca di unità, ma stimolo reciproco per la ricerca religiosa propria di ogni religione[43]. In questo caso l'universalità diventa un andare oltre, un cammino mai completamente realizzato, una ricerca di una verità più ampia e comprensiva, capace di inverare i punti di vista particolari. «Non si nega dunque la verità della propria particolarità, ma la si comprende

[40] Cfr. F. Wilfred, *Le religioni di fronte alla globalizzazione*, «Concilium», XXXVII (2001), n. 5, pp. 837-39.

[41] *Ibidem*, pp. 839-40.

[42] Cfr. Bortolin, *Le religioni tra affermazione della particolarità e apertura all'universalità...*, pp. 70-72.

[43] Il Concilio Vaticano II definisce il dialogo con l'invito ai cristiani affinché «riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi (seguaci di altre religioni)» (*«Nostra aetate». Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa cattolica con le altre religioni non cristiane*, n. 2 - *Enchiridion Vaticanum*, I, Bologna 1981[12], n. 858).

più profondamente, cogliendone l'invito al proprio oltrepassamento in essa presente»[44]. È in fondo il recupero del senso del mistero, del quale le religioni particolari sono il «luogo simbolico». «In questo senso, più una religione va in profondità nella ricerca della propria verità, più è spinta ad andare oltre se stessa, riconoscendo così, anche se sempre dall'interno del proprio orizzonte, la verità delle altre religioni»[45]. Il Cristianesimo offre molti spunti in questa direzione e proprio per questo, primo fra tutti, si è aperto al dialogo interreligioso.

c) *Principi guida del dialogo.* Il dialogo fra le religioni non è per i cristiani una strategia tattica, ma un valore, essendo, come diceva Paolo VI, il modo scelto da Dio per stabilire un rapporto con l'umanità[46]. Dialogo, come abbiamo detto, non è ricerca di unità, non è strategia di proselitismo[47], è confronto reciproco, collaborazione per dare al mondo una vivibilità umana. Esso per i cristiani si fonda sui concetti di alleanza e di incarnazione e trova il suo modello nella Trinità. I principi guida potrebbero essere fondamentalmente tre. In primo luogo il dialogo richiede che si riconosca all'interlocutore uno «statuto teologico»[48], ossia una stima e un riconoscimento come ricercatore di Dio in buona fede, come riteniamo di essere noi. In secondo luogo è indispensabile evitare lo spirito di proselitismo[49], ritenendo che l'interlocutore ricerchi la verità e che questa si imponga da sé senza coercizioni. In terzo luogo i cristiani devono ricordare che lo Spirito Santo è presente in tutte le culture e in tutte le religioni[50]; si dovranno rispettare quindi i percorsi dello Spirito, che dà a tutti la possibilità di venire a contatto con Dio, nel modo che solo Dio conosce[51]. Le diverse religioni rimarranno allora diverse, ma potranno insieme ridare un'anima al mondo, diventeranno coscienza critica nei confronti della disumanizzazione, apriranno i popoli fra loro a una convivenza pacifica.

[44] Cfr. Bortolin, *Le religioni tra affermazione della particolarità e apertura all'universalità...*, cit., p. 73.

[45] *Ibid.*

[46] Cfr. Paolo VI, *Ecclesiam suam. Enciclica sul compito della Chiesa cattolica nel mondo presente*, 1964 (cfr. *Enchiridion Vaticanum*, II, Bologna 1979, n. 192).

[47] Cfr. Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio. Lettera enciclica circa la permanente validità del mandato missionario*, 1990, n. 56 (cfr. *Enchiridion Vaticanum*, XXII, Bologna 1992, n. 658).

[48] Cfr. P. Rossano, *Dialogo e annuncio. L'incontro con le grandi religioni*, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, p. 207.

[49] *Ibidem*, pp. 210-11.

[50] Cfr. Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio...*, n. 28 (cfr. *Enchiridion Vaticanum*, XXII, Bologna 1992, n. 605).

[51] Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, n. 22 (cfr. *Enchiridion Vaticanum*, I, Bologna 1981[12], n. 1389).