

Con la spada della saggezza

Riflessioni sui diritti umani e il terrorismo

*Conquistate le cittadelle dei cuori umani con le
spade della saggezza e della parola . . .
La spada della saggezza è più rovente della
calura estiva e più affilata di una lama
d'acciaio . . .*

Bahá'u'lláh

Con la spada della saggezza

Riflessioni sui diritti umani e il terrorismo

Julio Savi

Casa Editrice Bahá'í

Roma - 2011

Tradotto dall'autore e pubblicato per concessione di George Ronald, Oxford

Titolo originale: *Unsheathing the Sword of Wisdom*

1^a edizione italiana 2011

© Copyright 2011 - Casa Editrice Bahá'í - Italia

1^a edizione 2011

CASA EDITRICE BAHÁ'Í

Sede legale: 00197 Roma - Via Stoppani, 10 - Tel. (06) 8079647

Deposito e amm.ne: 00040 Ariccia (Roma) - Via F. Turati, 9 - Tel. (06) 9334334

ISBN 978-88-7214-133-5

Indice

Nota introduttiva	xiii
1 L'escalation della violenza: il terrorismo	1
Definizioni	
Caratteristiche	1
<i>Il terrorismo come spettacolo</i>	3
<i>Escalation</i>	4
<i>Autolimitazioni</i>	5
<i>Obiettivi</i>	5
<i>Strategie</i>	6
Classificazioni e tipologie	7
<i>Eserciti e polizie segrete dei governi</i>	9
<i>Rivoluzionari anarchici</i>	10
<i>Organizzazioni politiche di sinistra e di destra</i>	11
<i>Gruppi nazionalistici ed etnici</i>	12
<i>Gruppi transnazionali, terrorismo globale o iperterrorismo globale</i>	13
<i>Gruppi religiosi</i>	14
Il fondamentalismo religioso e il terrorismo	15
<i>Definizioni</i>	15
<i>Principi ispiratori</i>	16
<i>Genesi</i>	17
<i>Caratteristiche</i>	17
<i>Scopi</i>	21
<i>Paradigmi esplicativi</i>	21
<i>Revival della religione o allontanamento da Dio?</i>	23
<i>Il fondamentalismo islamico</i>	24
Condizioni favorenti e teorie interpretative	28
Guerra o crimine?	30
Contromisure	33

2	La ragione nella storia: i diritti umani	37
	La nascita dei diritti umani	37
	Definizioni	41
	I principi fondamentali della Dichiarazione	43
	I pilastri fondamentali dei diritti	44
	Tre categorie di diritti	45
	Le tre generazioni di diritti	46
	<i>I diritti civili e politici</i>	46
	<i>I diritti economici e sociali</i>	47
	<i>I diritti culturali</i>	48
	<i>Un dibattito sui diritti sociali e culturali</i>	49
	Esiste una gerarchia dei diritti?	49
	Le giustificazioni dei diritti umani	51
	<i>Il consensus gentium</i>	51
	<i>Una Fonte trascendente</i>	53
	<i>La natura umana</i>	53
	<i>La cultura umana</i>	54
	I diritti dell'individuo	62
	<i>La posizione centrale dell'individuo</i>	62
	<i>La parità degli individui</i>	62
	<i>La valorizzazione dell'individuo</i>	63
	<i>La protezione dell'individuo</i>	63
	<i>Diritti umani e doveri</i>	64
	Aspetti politici	65
	<i>L'individuo e lo Stato: un nuovo tipo di relazione</i>	65
	<i>Diritti umani e democrazia</i>	65
	<i>Diritti umani e pace</i>	66
	<i>I diritti umani e la comunità internazionale</i>	66
	I diritti umani e le logiche normative dell'ordine mondiale	68
	I diritti umani come processo	70
	Ostacoli nel processo dei diritti umani	71
	Limiti del sistema dei diritti umani	72
	Una scala di valori internazionale	72
	I diritti umani come fattore di unificazione dei popoli	74
3	La religione bahá'í e i diritti umani: una sintesi	76
	La Bahá'í International Community e il sistema dei diritti umani	78
	Il dialogo morale fra le culture del mondo	81
	Una definizione bahá'í dei diritti umani	81
	Il principio dell'unità del genere umano e il sistema dei diritti umani	82

Una classificazione bahá'í	84
<i>L'individuo</i>	84
<i>La famiglia</i>	86
<i>La parità di genere</i>	87
<i>La razza</i>	89
<i>Il lavoro e il benessere</i>	90
<i>L'educazione</i>	92
<i>La religione</i>	93
<i>L'ordine sociale</i>	94
4 La Fede bahá'í e i diritti umani: la via verso la giustizia	96
I pilastri fondamentali dei diritti	99
<i>La «sacralità del corpo»</i>	99
<i>La «sacralità dello spirito umano»</i>	102
<i>L'«eguaglianza di fronte alla legge»</i>	103
Le tre generazioni dei diritti umani negli Scritti bahá'í	104
<i>I diritti civili e politici</i>	104
<i>I diritti economici e sociali</i>	105
<i>I diritti culturali</i>	107
Esiste una gerarchia dei diritti?	110
Le giustificazioni dei diritti umani	111
<i>Il consensus gentium</i>	111
<i>Una Fonte trascendente</i>	112
<i>La natura umana</i>	112
<i>La cultura umana</i>	116
I diritti dell'individuo	117
<i>La posizione centrale dell'individuo</i>	117
<i>La parità degli individui</i>	118
<i>La valorizzazione dell'individuo</i>	118
<i>La protezione dell'individuo</i>	120
<i>Diritti umani e doveri</i>	121
5 La Fede bahá'í e i diritti umani: la via verso l'unità	124
L'individuo e lo Stato: un nuovo tipo di relazione	124
Diritti umani e democrazia	126
Diritti umani e pace	128
I diritti umani e la comunità internazionale	129
I diritti umani e le logiche normative dell'ordine mondiale	130
<i>Le logiche statista, egemonica, sopranazionale e transnazionale</i>	130
<i>La logica naturalistica</i>	131

	<i>La logica populista</i>	131
	I diritti umani come processo	131
	Ostacoli nell'avanzamento dei diritti umani	133
	<i>Il «nodo della cittadinanza»</i>	134
	<i>Il «nodo dell'adeguamento delle forme statuali»</i>	134
	<i>Il «nodo delle Nazioni Unite»</i>	135
	<i>«L'uso dello stato come intermediario»</i>	136
	<i>Gli attuali pregiudizi a favore dei bisogni di sopravvivenza e di libertà in quanto opposti ai bisogni di benessere e identità</i>	137
	<i>I pregiudizi a favore dei valori di una civiltà, l'Occidente</i>	138
	Limiti del sistema dei diritti umani	142
	Una scala di valori internazionale	143
	I diritti umani come fattore di unificazione	144
6	La spada della saggezza: verso una cultura universale dei diritti umani	146
	Concetti generali nella lotta al terrorismo	146
	Diffondere una cultura universale dei diritti umani	150
	<i>L'educazione ai diritti umani, strumento fondamentale per la formazione della cultura universale dei diritti umani</i>	151
	<i>Promuovere l'educazione al concetto di unità organica del genere umano</i>	152
	<i>La promozione dei diritti umani è un dovere per tutti</i>	153
	<i>Altre caratteristiche dell'educazione ai diritti umani</i>	154
	<i>Il ruolo della religione nella formazione della cultura universale dei diritti umani</i>	156
	Proteggere meglio i diritti umani	161
7	La spada della saggezza: promuovere lo sviluppo	162
	Che cos'è lo sviluppo	164
	Condizioni per il successo dei programmi per lo sviluppo	167
	<i>Tener conto delle aspirazioni spirituali</i>	167
	<i>Tener conto dell'interdipendenza dei popoli</i>	170
	<i>Promuovere la partecipazione attiva dei popoli alla gestione della cosa pubblica</i>	170
	<i>Un approccio meno frammentario e più globale</i>	173
	La consultazione bahá'í, un ottimo modo per ottenere la partecipazione e il consenso al cambiamento	173
	L'educazione, il principale strumento per lo sviluppo	175
	<i>Che tipo di educazione?</i>	175

	<i>Un fattore indispensabile allo sviluppo: l'equilibrio fra scienza e religione</i>	178
	Le donne	179
	I bambini	180
	La famiglia	181
	Come valutare lo sviluppo	182
8	La spada della saggezza: eliminare le discriminazioni	185
	Le origini delle discriminazioni etniche, nazionali e religiose	185
	La consapevolezza dell'unità del genere umano: antidoto di ogni discriminazione	186
	Importanti requisiti per favorire l'eliminazione delle discriminazioni	187
	Una proposta bahá'í per l'eliminazione delle discriminazioni	189
	La necessità di risolvere i conflitti religiosi	191
	<i>Cause dei conflitti religiosi</i>	191
	<i>L'importanza del diritto all'esercizio della libertà di coscienza, religione e credo</i>	194
	<i>Recuperare i migliori valori delle religioni</i>	195
	<i>Il ruolo della religione nella creazione di un nuovo ordine mondiale</i>	196
	<i>Suggerimenti per promuovere l'armonia fra le religioni</i>	198
	Il ruolo dei media	200
9	La spada della saggezza: modificare il presente ordine mondiale	202
	Una migliore cooperazione internazionale	202
	La necessità di una radicale riforma del presente ordine mondiale	205
	<i>La promozione del concetto dell'unità del genere umano</i>	205
	<i>Il contenimento della conflittualità</i>	206
	<i>La promozione del sentimento della cittadinanza mondiale</i>	208
	<i>La promozione della democrazia nel senso della massima partecipazione all'insegna della massima moralità</i>	209
	<i>L'elaborazione, diffusione e applicazione di un nuovo concetto di giustizia</i>	210
	<i>Una revisione dell'attuale concetto di Stato nazionale</i>	212
	Considerazioni conclusive	215
	Appendici	217
I	La Carta internazionale dei diritti umani e altri strumenti universali	217
II	Dichiarazione bahá'í degli obblighi e dei diritti umani (1947)	221

III	I diritti umani sono dati da Dio: dichiarazione bahá'í sui diritti umani (1968)	229
-----	---	-----

	<i>Bibliografia</i>	231
--	---------------------	-----

Tavole

1.1	Classificazioni del terrorismo	8
1.2	Tipologia del terrorismo	10
1.3	Quattro principi essenziali del fondamentalismo	16
1.4	Cinque principi del fondamentalismo protestante o «le fondamenta della Fede»	16
1.5	Il fondamentalismo: paradigmi esplicativi	22
1.6	Condizioni che possono favorire l'insorgenza del terrorismo	28
2.1	I quattro pilastri del «tempio dei diritti umani», secondo Cassin	44
2.2	I tre pilastri dei diritti umani, secondo Galtung	44
2.3	Tre categorie dei diritti umani, secondo Vance	45
2.4	Le tre generazioni dei diritti umani, secondo Vasak	46
2.5	Le tre generazioni di diritti umani: altre considerazioni	49
2.6	Le giustificazioni dei diritti umani	51
2.7	Cinque valori morali universali, secondo Parekh	57
2.8	Cultura umana e diritti umani: una sintesi	59
2.9	Sei diversi tipi di logica normativa	69
3.1	Sei principi promossi dalla Bahá'í International Community	80
6.1	Cause favorenti della violenza politica	148
6.2	Prevenire il terrorismo: suggerimenti bahá'í	150
6.3	Il Piano d'azione per il Decennio delle Nazioni Unite per l'educazione ai diritti umani, 1995–2004: mete e obiettivi	151
6.4	Le quattro colonne dell'educazione	152
6.5	Requisiti dell'educazione ai diritti umani	154
7.1	Condizioni per il successo dei programmi per lo sviluppo	178
9.1	Suggerimenti bahá'í per la riforma del presente ordine	206

Ringraziamenti

L'autore ringrazia la Bahá'í International Community per gli ispiranti documenti pubblicati in oltre 60 anni di collaborazione con le Nazioni Unite e il suo sistema per i diritti umani per chiarire e promuovere i valori centrali di un nuovo ordine mondiale, l'Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í d'Italia e la casa editrice George Ronald per avergli permesso di pubblicare questo libro in italiano, la signora Maria Grazia Robiati Crespi per aver gentilmente corretto le bozze. Infine ringrazia particolarmente sua moglie Paola per il costante incoraggiamento.

Alle mie tre nipotine, Irene, Michela e Elena, che vedranno almeno alcune di queste idee pienamente realizzate

Nota introduttiva

Crollato il blocco comunista, caduto il muro di Berlino e finita la Guerra fredda da oltre vent'anni, il mondo non è più spaccato in due sistemi ideologici contendenti. Secondo alcuni osservatori, a questa situazione si è sostituito uno «scontro di civiltà», un tragico scenario preannunciato da una crescente ondata di attacchi terroristici, le cui espressioni più clamorose sono stati gli attentati dell'11 settembre 2001 contro le torri gemelle del World Trade Center di New York e contro il Pentagono. Ma molti, come Tommaso Padoa-Schioppa (1940-2010), economista della Banca centrale europea e uno dei «padri» dell'euro, sostengono che «il mondo non è più al punto zero». Padoa-Schioppa afferma che questo «scontro» non dipende tanto dalla diversità delle civiltà coesistenti nel mondo, quanto dal grande contrasto tra ciò in cui esse sono già unite e ciò in cui sono divise. Sono già unite non solo «nella produzione e negli scambi . . . nell'istantanea trasmissione delle notizie e delle immagini, nella rapidità dei trasporti», ma anche «nel rischio climatico, nel pericolo nucleare, nella minaccia che la vita scompaia dal pianeta . . . nell'organizzazione del crimine».¹ Sono divise «dai drammatici divari delle condizioni materiali di vita, dalla caotica frammentazione delle responsabilità e dei poteri, delle [sic] culture, dalla rivalità tra paesi, delle [sic] loro aspirazioni di dominio e d'indipendenza . . . dall'assenza di strumenti per impedire che tensioni e diversità degenerino in conflitti economici, politici e religiosi».² Secondo l'economista italiano, questo grande contrasto è la «malattia del nuovo secolo»,³ caratterizzata da sintomi allarmanti come «miseria, fame, terrorismo, integralismo politico e religioso, protesta violenta, insicurezza».⁴

Non si tratta dunque di un vero e proprio scontro di civiltà, ma di una crescente, contrapposizione fra un'agiata minoranza di persone che gode dei benefici conferiti dalla civiltà occidentale e le frammentate masse che non solo ne sono escluse, ma

¹ *Dodici settembre*, pp. 18-9.

² *Ivi*, p. 20.

³ *Ivi*, p. 18.

⁴ *Ivi*, p. 22.

subiscono il danno dei suoi effetti secondari, in un mondo nel quale il progresso tecnologico ha portato tutti i popoli a vivere a stretto contatto di gomito.

Fra i sintomi di questa malattia, noi ci proponiamo di esaminare specificamente il terrorismo, che già negli anni 1970 era considerato «la più dura e aperta sfida alla volontà e al coraggio delle democrazie liberali»⁵ e di dimostrare che è possibile contrastarlo favorendo la maturazione e l'applicazione di uno strumento legale internazionale, appositamente formulato per estendere a ogni essere umano che vive sulla terra il beneficio dei requisiti minimi che consentono di vivere una vita realmente umana: la Dichiarazione universale dei diritti umani.

Gli attentati dinamitardi di Nairobi nel 1998, gli attentati dell'11 settembre, l'attentato dinamitardo contro un nightclub di Bali (Indonesia) nel 2002, la serie di attacchi terroristici coordinati contro il sistema di treni locali a Madrid nel 2004, le esplosioni causate da attentatori suicidi che colpirono il sistema di trasporti pubblici della capitale britannica, tre treni della Metropolitana e un autobus, nel 2005, i dieci attacchi terroristici di Mumbai nel 2008, le ripetute minacce di al-Qa'ida contro la Germania nel 2009, il ritrovamento di pacchi bomba su aerei da carico partiti dallo Yemen e la scoperta di un pacco bomba nell'ufficio del cancelliere Angela Merkel in Germania nel 2010, sono solo alcuni esempi tratti dal lungo elenco di minacce terroristiche che riguardano il mondo intero e che fanno del terrorismo una questione di interesse primario per tutti.

La nostra trattazione non pretende certo di esaurire i tre temi principali che prende in esame, il terrorismo, il fondamentalismo e i diritti umani. Né presume di offrire soluzioni definitive. Vuole solo fare il punto sulla situazione dal punto di vista di un occidentale, che condivide principi e insegnamenti della Fede bahá'í, per la cui conoscenza rimanda il lettore che già non ne sia informato a testi appositamente concepiti, come per esempio William S. Hatcher e J. Douglas Martin, *The Bahá'í Faith: The Emerging Global Religion*, per gli aspetti generali, e Julio Savi, *Nell'universo sulle tracce di Dio*, per gli aspetti più specificamente teologico-filosofici.

Bologna, 21 dicembre 2010

⁵ Wilkinson, *Terrorism and the Liberal State*, p. 234.

L'escalation della violenza: il terrorismo

Solo quando il nostro senso di giustizia è offeso, reagiamo con rabbia . . .

Hannah Arendt

Il terrorismo è sempre stato presente nella storia, ma a partire dal XIX secolo è andato progressivamente sviluppandosi fino a raggiungere nel Novecento un'intensità e una diffusione senza precedenti nella storia. Il primo continente che ne ha visto il progressivo sviluppo è stato l'Europa. Poi il fenomeno si è gradualmente propagato dappertutto. Fra il 1880 e il 1930 il terrorismo si è diffuso nell'Europa balcanica e danubiana, in Irlanda e in India, fra il 1930 e il 1960 è proliferato in Medio Oriente, negli anni 1960 ha invaso il Sud America e il Giappone, negli anni 1970 si è esteso all'Europa occidentale (Italia, Germania, Spagna e Gran Bretagna) e dopo il 1980 il mondo intero è stato scosso dal terrorismo islamico (De Luca 2002).

Definizioni

Il terrorismo è un fenomeno in evoluzione, privo di confini geografici o ideologici e caratterizzato da una grande mutevolezza nel tempo e nello spazio. E inoltre, essendo un fenomeno politico, può essere visto sotto molti aspetti, tanto che si è detto che «i terroristi di una nazione possono essere i “partigiani” dell'altra».¹ Pertanto molti concludono che non è possibile parlare genericamente di terrorismo e che l'aggettivo «terrorista» ha significati diversi a seconda dei vari gruppi ai quali lo si attribuisce, gruppi che hanno obiettivi diversi e adottano strategie diverse. Queste sono alcune delle ragioni per cui, pur essendo state proposte molte definizioni di terrorismo, non ne esiste una sulla quale tutti siano d'accordo.

Da un punto di vista puramente linguistico, il primo dizionario che riporta il lemma «terrorismo» è un supplemento del 1798 del *Dictionnaire de l'Académie française*, che lo definisce «Système, régime de la terreur», alludendo al «régime de la Terreur qui avoit lieu par l'abus des mesures révolutionnaires». La parola è

¹ Jenkins, «International Terrorism», p. 21.

poi entrata nell'uso corrente e i dizionari e le enciclopedie ne danno oggi definizioni più o meno sovrapponibili fra loro. Citiamo come esempio l'*Oxford English Dictionary*, che ne dà due accezioni:

1. Governo intimidatorio come quello diretto ed espletato dal partito al potere in Francia durante la rivoluzione del 1789-94; sistema del «Terrore» (1793-94).
2. Politica intesa a spargere il terrore fra coloro contro i quali è adottata; impiego di metodi di intimidazione.²

Definizioni più complesse, e praticamente sovrapponibili, sono suggerite da enti politici statunitensi, come l'Ufficio federale di investigazione, o FBI (1980), il Ministero della giustizia (1984), il Ministero della difesa (1986) e altri. Come esempio riportiamo la seguente definizione del Ministero della difesa americano: «Uso o minaccia di uso illegale della forza o della violenza contro persone o proprietà per costringere e intimidire governi e società, spesso al fine di conseguire obiettivi politici, religiosi o ideologici».³

Altre definizioni, più complesse, sono suggerite da esperti internazionali. Per esempio, Paul Wilkinson, già presidente del Centro per lo studio del terrorismo e della violenza politica (CSTPV) dell'Università di St. Andrews, in Scozia, scrive:

Il terrorismo è l'uso sistematico di intimidazioni coercitive, abitualmente al servizio di scopi politici. È utilizzato per creare e sfruttare un clima di paura fra un gruppo di persone più ampio di quello che è direttamente vittima della violenza e per pubblicizzare una causa, nonché per costringere qualcuno a prestarsi agli scopi dei terroristi. Il terrorismo può essere usato isolatamente o come parte di una più vasta guerra non convenzionale. Può essere impiegato da minoranze deboli e disperate, da stati come strumento di politica interna ed estera, o da paesi belligeranti come sussidio in tutti i tipi e gli stadi di una guerra.⁴

E Alex Peter Schmid, funzionario del Centro Internazionale per la Prevenzione del Crimine (ICPC) delle Nazioni Unite, afferma:

Il terrorismo è il metodico espletamento ansiogeno di azioni violente ripetute, impiegato da persone, gruppi, agenti di stato (semi)clandestini per ragioni peculiari, criminali o politiche, per cui, a differenza degli omicidi, i bersagli diretti della violenza non sono i bersagli principali. Le dirette vittime umane della violenza sono in genere scelte a caso (bersagli opportunistici) o in modo selettivo (bersagli rappresentativi o simbolici) fra una popolazione bersaglio e servono come generatori di messaggi. I pro-

² *Oxford English Dictionary*, vol. 17, p. 820.

³ «Terrorism», *Military Periscope.com*.

⁴ Wilkinson, *Terrorism Versus Democracy*, pp. 12-3.

cessi di comunicazione basati sulla minaccia e sulla violenza fra i terroristi, le probabili vittime e i bersagli principali sono usati per manipolare il bersaglio principale (gli spettatori), facendo di quest'ultimo il bersaglio del terrore, il bersaglio delle richieste o il bersaglio dell'attenzione, a seconda se lo scopo è intimidire, costringere o fare propaganda.⁵

Kofi Annan, il settimo Segretario generale delle Nazioni Unite (1996-2006), suggerì nel 2005 la seguente definizione:

Ogni azione costituisce terrorismo se intende causare morte o danni fisici seri a civili o persone non combattenti allo scopo di intimidire una popolazione o costringere un governo o un'organizzazione internazionale a fare o astenersi dall'intraprendere un qualsiasi atto.⁶

Da tutte queste definizioni si possono ricavare le seguenti caratteristiche fondamentali del terrorismo.

1. È molto difficile riassumere tutti i possibili usi del termine terrorismo in un'unica definizione. (Schmid 1983)
2. Il terrorismo usa la violenza o, altrettanto importante, una minaccia di violenza.
3. Oltre alle ripercussioni sulle vittime dirette della violenza esercitata, si prefigge di ottenere importanti effetti psicologici generali.
4. Non colpisce bersagli militari o truppe pronte al combattimento, ma civili inermi.
5. È perpetrato da gruppi subnazionali o entità non statali, in genere organizzazioni segrete, i cui membri non indossano uniformi o altri segni di identificazione, oppure da agenti di stato clandestini.
6. Contrariamente a quanto molti pensano, non è un impulsivo atto di rabbia, ma un'azione accuratamente premeditata e calibrata per ottenere il massimo risultato con il minimo sforzo.
7. Ha sempre moventi e scopi politici e per questo si distingue da altri atti criminali, come quelli dei gruppi mafiosi, che non hanno fini politici o sociali, ma scopi egoistici, personali di profitto materiale.

Caratteristiche

Il terrorismo come spettacolo

I terroristi organizzano le loro imprese in modo spettacolare, per colpire l'immaginazione delle persone e così terrorizzarle. Nel mondo moderno la spet-

⁵ Schmid e Jongman, *Political terrorism*, p. 28.

⁶ Nazioni Unite, *In Larger Freedom*, cap. 3, par. 91.

tacolarità degli atti terroristici è destinata ad avere ampia risonanza nei mass media, soprattutto nelle reti televisive, che portano le gesta dei terroristi nelle case di milioni di persone. Pertanto talvolta i terroristi riescono a scatenare il panico anche con gesta di poco conto. Il famoso sociologo e teorico della postmodernità francese Jean Baudrillard (1929-2007) fa notare che «il terrorismo non sarebbe nulla senza i *media*». ⁷ E di fatto nei regimi totalitari e nelle dittature, che oltre ad avere efficientissimi corpi di polizia esercitano un rigoroso controllo sui media, il terrorismo è pressoché assente.

Escalation

Il fatto che il terrorismo sia spettacolo comporta che esso rechi «in sé una spinta congenita all'*escalation* per quanto riguarda, se non lo spargimento di sangue, almeno l'audacia, la spettacolarità o l'ampiezza della minaccia». ⁸ I presupposti per un'*escalation* alla violenza sono fondamentalmente due. Primo, lo spettacolo del terrorismo si scontra con la tendenza ad annoiarsi da parte del pubblico, che si abitua facilmente allo stesso tipo di violenza. Pertanto, se i terroristi vogliono mantenere alto il livello di tensione nella popolazione e nei governi devono aumentare progressivamente la violenza delle loro azioni. Secondo, se i terroristi giungono alla conclusione di non aver più nulla da perdere, possono anche perdere qualsiasi senso della misura in ciò che fanno.

Autolimitazioni

Negli anni 1970 l'esperto di terrorismo e criminalità internazionale Brian Michael Jenkins scriveva: «il terrorismo è teatro» e pertanto «i terroristi non vogliono molti morti, ma molti spettatori e ascoltatori». ⁹ L'idea era che, se volevano attirare l'attenzione del pubblico sulla loro causa, i terroristi non dovevano compiere azioni efferate che avrebbero scatenato contro di loro solo risentimento e disapprovazione. Pertanto molti autori affermavano che i terroristi avevano una tendenza ad autolimitarsi, in misura diversa a seconda delle caratteristiche particolari delle nazioni di provenienza, delle convinzioni politiche e delle caratteristiche specifiche dei vari gruppi. Ma già negli anni 1980 Robert H. Kupperman (1935-2006), consulente del Centro di studi strategici e internazionali di Washington, affermava che non si potesse «confidare in una persistenza indefinita delle restrizioni che hanno finora limitato l'ordine di grandezza della violenza terroristica». ¹⁰ E in effetti i recenti sviluppi sembrano confermare questi timori. Bruce

⁷ Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, p. 40.

⁸ Jenkins, «International Terrorism», p. 29.

⁹ Ivi, pp. 16, 15.

¹⁰ Kupperman, «Terrorismo», p. 626.

Hoffman, uno dei massimi esperti statunitensi di terrorismo e contro-terrorismo, scrive nel 1998:

stringenti nuovi motivi, principalmente quelli associati al terrorismo religioso, nonché l'aumentato accesso a informazioni critiche e componenti fondamentali, soprattutto nel campo delle armi di distruzione di massa, che comportano un aumento delle capacità dei terroristi, potrebbero annunciare un'imminente era di violenza più sanguinosa e distruttiva di quanto abbiamo già visto.¹¹

Obiettivi

Gli obiettivi dei terroristi sono di due tipi: obiettivi immediati ed evidenti e obiettivi veri e meno evidenti. Quanto agli obiettivi immediati, i terroristi distruggono e uccidono, ma le loro vittime immediate sono scelte in modo del tutto casuale e le loro sofferenze servono solo a terrorizzare gli spettatori. In altre parole, i terroristi vogliono spaventare il pubblico per pubblicizzare la propria esistenza e i propri scopi e ostentare la propria forza, e perciò «l'impatto emotivo dell'azione terroristica e gli effetti sociali sono più importanti dell'azione stessa».¹²

Quanto ai loro obiettivi veri e meno evidenti, essi sono diversi nelle diverse forme di terrorismo. In linea generale i terroristi si propongono di abbattere il sistema politico esistente e di impadronirsi del potere, per imporre le proprie convinzioni. Alcuni studiosi affermano che i terroristi contemporanei sono spinti da un «desiderio di onnipotenza, di affermare il proprio dominio su altri esseri umani con qualsiasi mezzo».¹³ Jenkins elenca fra gli obiettivi del terrorismo anche quello di punire «coloro che essi considerano colpevoli»¹⁴ a loro insindacabile giudizio. Egli osserva che «molti terroristi politici hanno un forte senso di indignazione morale e un'assoluta convinzione della legittimità della propria causa».¹⁵ Chiunque, consapevolmente o inconsapevolmente, si opponga ai loro progetti è colpevole e merita una punizione. Molti autori riconoscono inoltre che i terroristi si prefiggono un assurdo obiettivo «educativo», nel senso che intendono diffondere i loro sedicenti ideali fra persone da loro considerate passivamente acquiescenti all'ordine costituito. Per esempio negli anni 1970 i terroristi italiani delle Brigate Rosse (BR) rilanciarono, per giustificare i loro delitti politici, il famoso slogan abitualmente attribuito a Mao Tse-tung, in realtà un antico prover-

¹¹ Hoffman, *Inside Terrorism*, p. 205.

¹² Stohl, «Demystifying Terrorism», p. 4.

¹³ De Luca, *Il terrore in casa nostra*, p. 14.

¹⁴ Jenkins, «International Terrorism», p. 19.

¹⁵ *Ibidem*.

bio cinese adottato dalle Guardie Rosse all'inizio della Rivoluzione culturale, «colpirne uno per educarne cento».¹⁶

Infine molti psicologi hanno suggerito una plausibile spiegazione della diffusione del terrorismo, il cosiddetto «effetto contagio». Secondo questa teoria potenziali terroristi possono essere indotti a imitare atti terroristici dallo stimolo dei racconti dei mass media. Pertanto, è verosimile che i terroristi si propongano anche di ispirare «emulazione fra i loro seguaci reali e potenziali».¹⁷

Strategie

I terroristi perseguono i loro obiettivi con molteplici strategie che sono variamente descritte e classificate dai vari autori. Ci limiteremo ad alcune considerazioni generali. Una strategia che accomuna tutti i terroristi è quella di cercare di utilizzare un punto di forza dell'avversario a suo danno. Una delle forze del mondo moderno è la democrazia. I terroristi cercano di metterla in crisi in diversi modi. Un primo modo è quello di chiedere il rilascio di prigionieri o il pagamento di riscatti, cioè azioni disapprovate dai sistemi giuridici democratici. Un secondo modo è di sottoporre i governi a una tale tensione, da indurli a prendere misure repressive drastiche. In entrambi i casi, se hanno successo, i terroristi indeboliscono i governi mettendoli in cattiva luce davanti ai cittadini, che sostengono il sistema giuridico, ma non accettano con favore alcuna restrizione dei diritti e delle libertà civili. In questo modo, talvolta i terroristi riescono perfino a convincere una parte del pubblico che essi sono rappresentanti di un legittimo movimento di autodifesa.

Un altro punto forte del mondo moderno è la tendenza alla collaborazione internazionale e all'uniformazione delle reazioni, tipica della società contemporanea. Grazie a questa caratteristica sempre più accentuata del mondo contemporaneo, i terroristi internazionali possono prevedere la reazione dei loro bersagli e quindi strumentalizzarla. Nel caso specifico del terrorismo islamico, per esempio, molti pensano che i recenti terroristi intendano provocare un'iperreazione dell'intero mondo occidentale nei confronti del mondo islamico, per indebolirlo, da un lato, con costosi interventi, dall'altro, con le inevitabili divisioni sulle strategie da adottare contro di loro. Anche in questo caso, se avessero successo, i terroristi i-

¹⁶ Il proverbio (*sha yi jing bai*, talvolta citato anche come *cheng yi jing bai*), colpirne uno per educarne cento, appare nello *Han shu*, un documento storico cinese completato nel 111 d.C., che copre la storia della dinastia Han dal 206 a.C. al 25 d.C. nel capitolo 76, dedicato alla vita di Yin Wengui, un onesto funzionario dell'Impero cinese, morto nel 62 a.C. Vedi Stafutti e Ajani, *Colpirne uno per educarne cento*, pp. 3-4, 124; <http://www.cantonese.sheik.co.uk/dictionary/words/22197/>, consultato il 31 dicembre 2010).

¹⁷ Wilkinson, *Terrorism and the Liberal State*, p. 112. Vedi per esempio Midlarsky et al., «Why Violence Spreads», pp. 262-98.

slamici potrebbero screditare i governi democratici e riuscire ad apparire a molti come le vere vittime, ma soprattutto potrebbero creare uno scontro diretto fra il mondo occidentale e quello islamico.

Altri punti di forza del mondo moderno sono la frequenza e la rapidità degli scambi internazionali e la fiducia e l'apertura sulla quale essi si basano. In un mondo in cui la gente si sposta di continuo da una nazione all'altra, i commerci internazionali sono intensi e le comunicazioni sono rapidissime, i terroristi internazionali hanno massima libertà di movimento e una grande facilità di accesso ai punti nevralgici della società e le loro imprese possono ottenere ampia e immediata risonanza in tutto il mondo. In questo senso Baudrillard afferma che i moderni terroristi si sono «appropriati di tutte le armi della potenza dominante . . . della modernità e della mondialità hanno assimilato tutto, senza cambiare obiettivo, quello di distruggerle».¹⁸

Classificazioni e tipologie

Il terrorismo può essere classificato in vario modo. Una prima classificazione distingue il terrorismo contro lo Stato e il terrorismo di Stato o regime del terrore (vedi Tavola 1.1). Il terrorismo contro lo Stato comporta un'aperta sfida contro la legge, come fecero per esempio le Brigate Rosse negli anni 1970 in Italia. Il terrorismo di Stato o regime del terrore comporta l'uso di leggi estremamente dure da parte dello Stato, come fanno in genere tutte le dittature. Il terrorismo di Stato può anche essere terrorismo sponsorizzato dallo Stato, ossia una forma di terrorismo organizzato da uno stato per promuovere i propri interessi in ambito internazionale, una specie di guerra sleale.

Luigi Bonanate, esperto di relazioni internazionali, propone di classificare il terrorismo in interno e internazionale (Bonanate 2001). Il terrorismo interno può essere rivoluzionario, detto talvolta terrorismo sovversivo (Wilkinson 1974), se si propone di destabilizzare lo Stato, oppure terrorismo di Stato se si propone di rafforzarlo. Il terrorismo di Stato a sua volta si distingue in regno del terrore, quando lo Stato favorisce azioni terroristiche destabilizzanti allo scopo di rafforzare l'autorità centrale e terrorismo bellico, quando lo Stato ricorre in guerra a operazioni belliche di particolare efferatezza o destinate a scoraggiare il nemico. Questa definizione del terrorismo bellico è stata recentemente contestata, nel senso che si potrebbe parlare propriamente di terrorismo bellico solo quando si abbia un'aperta infrazione del diritto internazionale bellico.

Il diritto internazionale bellico, chiamato anche diritto internazionale umanitario, si occupa di regolamentare la condotta delle ostilità, a prescindere dal motivo per cui esse hanno avuto inizio, per limitarne gli effetti. I documenti fundamenta-

¹⁸ Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, p. 26.

li del diritto internazionale bellico sono le quattro Convenzioni di Ginevra del 1949 e i loro due protocolli aggiuntivi del 1977, nonché le Convenzioni dell'Aia del 1899 e del 1907. Grosso modo, i lavori svoltisi a Ginevra pongono l'accento sulla protezione delle vittime dei conflitti armati, mentre le convenzioni dell'Aia cercano in primo luogo di disciplinare i combattimenti in modo da limitare il numero di vittime. Della legittimità del ricorso all'uso della forza si occupa la Carta delle Nazioni Unite, che stabilisce che gli stati possono ricorrere alla forza solo in caso di «autotutela individuale o collettiva» o «per mantenere o ristabilire la pace e la sicurezza internazionale» (articolo 51), quando sussiste un'autorizzazione del Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite.

Tavola 1.1 Classificazioni del terrorismo

- 1. Terrorismo contro lo Stato
 - Terrorismo di Stato, o regime del terrore
- 2. Terrorismo interno
 - Terrorismo rivoluzionario o sovversivo
 - Terrorismo di Stato
 - Regno del terrore*
 - Terrorismo bellico*
- 3. Terrorismo internazionale
 - Indipendentista o separatista
 - Terrorismo colonialista
 - Terrorismo rivoluzionario
 - Terrorismo interstatale
- Terrorismo transnazionale
- 4. Terrorismo come forma di lotta per l'indipendenza
 - Terrorismo contro lo Stato
 - Terrorismo contro l'ordine internazionale
 - Terrorismo come tentativo di destabilizzare la società moderna

Il terrorismo internazionale può essere: indipendentista o separatista, se i terroristi mirano a liberarsi dall'oppressione coloniale, oppure a costituire uno stato indipendente, ovvero a unirsi a uno stato differente da quello cui appartengono; colonialista, quando sia gestito da Potenze che non vogliono cedere le colonie; rivoluzionario, se i terroristi mirano a destabilizzare l'ordine internazionale, a creare una crisi generale della società capitalistica; interstatale, o equilibrio del terrore, come nel caso della Guerra fredda, durante la quale la minaccia di scatenare il terrore nucleare era continuamente presente nell'equilibrio fra le due superpotenze. A queste quattro categorie suggerite da Bonanate va aggiunta una quinta, il terrorismo transnazionale, quando un incidente terroristico in un paese

coinvolge vittime, bersagli, istituzioni, governi o cittadini di un altro paese. Infine Bonanate distingue quattro filoni fondamentali del terrorismo: «il terrorismo come forma di lotta di indipendenza; il terrorismo contro lo Stato . . . il terrorismo contro l'ordine internazionale; il terrorismo come spinta alla destabilizzazione della società moderna».¹⁹

Sono state suggerite quattro principali classificazioni tipologiche del terrorismo (vedi Tavola 1.2). Alcuni autori hanno suddiviso i terroristi in base al gruppo (ideologico, politico, eccetera) cui appartengono. Altri li hanno suddivisi in base alle motivazioni che li spingono. Altri ancora li hanno classificati in base al *modus operandi*. Altri infine li hanno raggruppati in base alla loro origine. I principali gruppi terroristici elencati dai vari esperti in base alla loro base politica o ideologica sono: nazionalisti, o nazionalisti-separatisti; religiosi, fondamentalisti o neo-religiosi; socio-rivoluzionari, detti talvolta idealisti (Hudson 1999), che «lottano per una causa radicale, un credo religioso o un'ideologia politica, compreso l'anarchismo»;²⁰ di destra; di Stato; per temi specifici (per esempio «terroristi verdi» o «ecoterroristi»). Seguiremo ora un'analisi tipologica fondata sulle caratteristiche politiche degli attori del terrorismo sintetizzata nella Tavola 1.2.

Eserciti e polizie segrete dei governi

Il terrorismo di Stato è molto antico. Tutti ricordano la tattica del *divide et impera* degli antichi romani. Tutti i tiranni e i regimi tirannici sono ricorsi ad arresti, torture ed esecuzioni capitali, senza alcuna giustificazione legale, per creare un clima di terrore e in questo modo costringere la gente a sottostare all'ideologia e alla politica che essi volevano imporre. I più famosi tiranni sono Tiberio Claudio Nerone, imperatore di Roma fra il 14 e il 37 d.C.; il suo successore Caio Giulio Cesare Germanico, noto come Caligola, che regnò fra il 37 e il 41 d.C.; l'Inquisizione spagnola (1478-1834); Massimiliano Robespierre, dittatore della Repubblica francese nel 1793-1794; il regime nazista di Adolph Hitler, dittatore tedesco dal 1933 al 1945; il regime comunista di Joseph Stalin, dittatore russo dal 1928 al 1953; Idi Amin, dittatore dell'Uganda fra il 1971 e il 1979; Augusto Pinochet Ugarte, dittatore del Cile dal 1974 al 1990 e Saloth Sar (1925-1998), noto come Pol Pot, dittatore della Cambogia dal 1975 al 1979. Ma anche i regimi democratici sono ricorsi direttamente o indirettamente a forme di «terrore». Gli analisti citano a questo proposito certi bombardamenti indiscriminati, tanto nella seconda guerra mondiale (1939-1945), quanto durante la guerra del Vietnam (1961-1975). Il terrorismo ha fatto parte anche della Guerra fredda, durante la quale gli stati dell'Alleanza atlantica hanno più volte accusato quelli del Patto di Varsavia di

¹⁹ Bonanate, *Terrorismo internazionale*, p. 16, vedi anche pp. 17, 174.

²⁰ Hudson, «The sociology and psychology of terrorism».

ricorrere a misure di tipo terroristico per promuovere gli scopi del comunismo e viceversa quelli del Patto di Varsavia hanno accusato alcuni degli stati dell'Alleanza atlantica di favorire regimi così corrotti e autoritari da poterli considerare «regimi del terrore». Negli ultimi anni il terrorismo sponsorizzato dallo Stato è andato in declino, per la rinuncia dei paesi più deboli, più sensibili alla pressione internazionale. Ma mentre il terrorismo di Stato decresce, si ha un notevole aumento di altre forme di terrorismo.

Tavola 1.2 Tipologia del terrorismo

Gruppi ideologici

- Terrorismo nazionalista o nazionalista-separatista
- Terrorismo religioso, fondamentalista o neo-religioso
- Terrorismo socio-rivoluzionario o idealista
- Terrorismo di destra
- Terrorismo di Stato
- Terrorismo per tema specifico, per esempio «ecoterrorismo»

Origini politiche

- Eserciti e polizie segrete dei governi
- Rivoluzionari anarchici
- Organizzazioni politiche di sinistra e di destra
- Gruppi nazionalisti ed etnici
 - Lotta contro il colonialismo*
 - Dispute fra differenti gruppi nazionali per il possesso di un territorio conteso*
 - Gruppi terroristici separatisti o nazionalisti che non hanno una nazione*
- Gruppi transnazionali, terrorismo globale o iperterrorismo globale
- Gruppi religiosi

Rivoluzionari anarchici

Per rivoluzionari anarchici s'intendono i terroristi anarchici che furono numerosi fra il 1870 e il 1920 nell'Europa occidentale, in Russia e negli Stati Uniti. Tutti gli anarchici volevano distruggere definitivamente e totalmente lo Stato. Ma mentre alcuni di loro deprecavano qualunque tipo di violenza, altri l'accettabano con riluttanza, solo perché ritenevano che le rivoluzioni fossero uno stadio inevitabile nell'evoluzione della società. Costoro pensavano che, uccidendo alcuni illustri esponenti dei governi contemporanei, avrebbero potuto far cadere i regimi vigenti e far sorgere dalle ceneri dell'ordinamento esistente una società libera. Erano per lo più figure solitarie, romantiche, passionali e seguivano una specie di codice d'onore. Molti eminenti personaggi caddero sotto le bombe, le rivoltelle e

i coltelli degli anarchici. Famosi esempi ne sono lo zar Alessandro II di Russia, ucciso a San Pietroburgo il 1° marzo 1881, Elisabetta, imperatrice d'Austria, pugnalata a Ginevra il 10 settembre 1898, Umberto I, re d'Italia, ucciso a Monza il 29 luglio 1900, William McKinley, presidente degli Stati Uniti, morto in seguito alle gravi ferite riportate il 6 settembre 1901, Alessandro I Obrenovic, re di Serbia, ucciso con la moglie Draga a Belgrado il 10 giugno 1903, Francesco Ferdinando, arciduca d'Austria, ucciso con la moglie a Sarajevo il 28 giugno 1914, il re serbo Alessandro Karadjeordjevic ucciso a Marsiglia il 9 ottobre 1934 assieme al ministro degli esteri francese Louis Barthou.

Organizzazioni politiche di sinistra e di destra

Terroristi sono provenuti da gruppi estremisti ai margini tanto della destra quanto della sinistra. Negli anni 1920 ha prevalso il terrorismo di destra, negli anni 1970 quello di sinistra e oggi predominano il terrorismo di estrema destra e quello religioso-nazionalista. I terroristi politici non intendono impadronirsi del potere dello Stato con la violenza per eliminare definitivamente lo Stato, come gli anarchici, ma per riformarlo e dargli un assetto a loro avviso più giusto. Per questo motivo molti di loro si definiscono «combattenti per la libertà».

I terroristi di sinistra si propongono di distruggere il capitalismo e di sostituirlo con regimi socialisti o comunisti. I gruppi terroristici di ultrasinistra che fiorirono in Europa negli anni 1970 erano internazionalisti, si ergevano a difensori degli sfruttati e degli oppressi di tutto il mondo, appoggiavano le lotte del Terzo Mondo e mitizzavano figure come Che Guevara (1928-1967) e Fidel Castro, dittatore cubano dal 1959 al 2008. Essi si prefiggevano di distruggere le isole di benessere europee nei Caraibi, organizzando una lotta armata contro la democrazia industriale occidentale. Poiché pensavano che la gente fosse sfruttata dai regimi capitalisti, in genere essi hanno cercato di limitare l'uso della violenza per timore di colpire quella stessa gente che si proponevano di «salvare». Perciò hanno preferito compiere sequestri a danno di qualche magnate oppure attentati dinamitardi contro monumenti significativi.

I moderni terroristi di estrema destra hanno incominciato a essere attivi in Europa e nel Nord America dopo gli anni 1980. Molto meno organizzati di quelli di sinistra, spesso dominati dagli *skinhead*²¹ e associati ai disordini neo-nazisti, intendono eliminare i governi democratici e sostituirli con regimi fascisti. Essi pongono gli interessi nazionalistici o razziali al di sopra di ogni altra considerazione, sono razzisti e antisemiti e agiscono per lo più contro immigranti e rifugia-

²¹ Gli *skinhead* sono i membri di una sottocultura, nata in Gran Bretagna negli anni 1960, caratterizzati da un atteggiamento piuttosto rude e scontroso nei confronti della vita, nonché dalla testa rasata, da cui il loro nome.

ti. Si sono attivati per il timore che i governi costituiti non siano in grado di combattere il terrorismo di sinistra e che le sinistre prendano il potere.

Fra le organizzazioni terroristiche politiche elencate nei libri specializzati vi sono: il Ku Klux Klan, fondato negli Stati Uniti attorno al 1915 e ancora attivo sia pur indebolito e frammentato; i Tupamaros (dal nome dell'ultimo re Inca, Túpac Amaru II), membri del Movimiento de Liberación Nacional (Movimento di liberazione nazionale), fondato in Uruguay attorno al 1963; il Partito delle Pante-re Nere costituito in California nel 1966 per la difesa dei diritti dei negri contro lo sfruttamento dei bianchi; la Banda nichilista Baader-Meinhof, o Rote Armee Fraktion tedesca, di ispirazione sinistrorsa, fondata nella Germania occidentale nel 1968 da Andreas Baader (1943-1977) e Ulrike Meinhof (1934-1976); Sendero Luminoso (sentiero luminoso), peruviano, fondato nel 1970 sulle ceneri del vecchio partito comunista peruviano degli anni 1920, con un'ideologia ispirata al maoismo; le Brigate Rosse (BR) nate nel 1970 a Milano, a orientamento di tipo marxista-leninista, che volevano allontanare l'Italia dall'Alleanza atlantica per creare uno stato rivoluzionario mediante la lotta armata; il FALN portoricano, acronimo di Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (Forze armate di liberazione nazionale), organizzazione nazionalista militante fondata attorno al 1974 per ottenere l'indipendenza di Portorico dagli Stati Uniti; i neofascisti Nuclei armati rivoluzionari (NAR), fondati nel 1977 a Roma da Giuseppe Valerio Fioravanti.

Gruppi nazionalistici ed etnici

Questi gruppi rientrano fondamentalmente sotto tre categorie: lotta contro il colonialismo (per esempio, l'India e l'Irlanda contro l'Impero britannico, l'Algeria contro la Francia, il Vietnam contro la Francia e gli Stati Uniti), dispute fra differenti gruppi nazionali per il possesso di un territorio conteso (per esempio palestinesi e israeliani), gruppi terroristici separatisti o nazionalisti, che riescono a farsi riconoscere nel mondo come rappresentanti etnici pur senza avere una nazione (per esempio, baschi e curdi).

I terroristi nazionalisti vogliono formare uno stato indipendente per il proprio gruppo. Per questo cercano di attrarre l'attenzione internazionale sulla loro causa ricorrendo ad attentati terroristici. Questo tipo di terrorismo è stato quello che ha riscosso le maggiori simpatie fra la gente e che ha riportato i maggiori successi. Avendo estremo bisogno della simpatia internazionale, i terroristi nazionalisti hanno fino a non molti anni fa cercato di autolimitare i propri interventi. È questo il campo in cui i termini «partigiano» e «terrorista» sono più facilmente interscambiabili, a seconda del contesto e dei punti di vista.

Fra le organizzazioni terroristiche di questo tipo elencate nei testi specializzati vi sono l'IRA, acronimo di Irish Republican Army, ovvero Esercito repubbli-

cano irlandese, che è nata per ottenere un proprio stato indipendente, ma si è poi prefissa lo scopo di unificare l'Irlanda in un'unica repubblica indipendente; l'OLP, acronimo di Organizzazione per la liberazione della Palestina, fondato alla fine degli anni 1950 da Yasir 'Arafat (1929-2004) allo scopo di liberare la Palestina dal controllo israeliano, che ha ottenuto riconoscimenti internazionali che le consentono di confutare il proprio inserimento fra le organizzazioni terroristiche; l'ETA, acronimo di Euskadi Ta Askatasuna, ovvero Paese basco e libertà, fondato nel 1959, per ottenere l'indipendenza della regione basca settentrionale dalla Spagna e la fondazione di uno Stato che comprenda anche le province sud-occidentali francesi di Labourd, Basse-Navarra e Soule; il Front de libération nationale (FLN), ovvero Fronte di liberazione nazionale, l'unico partito costituzionalmente legale in Algeria dal 1962 al 1989; il Partiya Karkeran Kurdistan (PKK), ovvero Partito dei lavoratori curdi, guidato da Abdullah Öcalan, fondato nel 1978, allo scopo di creare uno Stato curdo indipendente; le Tigri Tamil, o Tigri per la liberazione del Tamil Eelam (LTTE), attive dal 1983, allo scopo di creare uno stato indipendente Tamil Eelam, nelle province settentrionale e orientale dello Sri Lanka, dove risiede la minoranza Tamil (20 per cento), che nel 2009 sono state duramente sconfitte dai militari dello Sri Lanka.

Gruppi transnazionali, terrorismo globale o iperterrorismo globale

Il terrorismo transnazionale è proliferato sin dagli anni 1970, malgrado la struttura giuridica internazionale sia basata sulla sovranità nazionale. I suoi obiettivi non sono chiaramente identificabili e le sue operazioni non si svolgono in regioni geografiche ben precise. Lo psicologo criminologo Ruben De Luca collega l'inizio di questa proliferazione alla «collaborazione piuttosto stretta fra piccoli gruppi terroristici di vari paesi»²² finanziati dall'estero. La saggista canadese Ann Boyles, membro della redazione del *Bahá'í World*, l'annuario internazionale del mondo bahá'í pubblicato dal Centro Mondiale Bahá'í, ne collega la diffusione «alla notevole crescita del terrorismo a motivazione religiosa».²³ Il saggista francese Alain de Benoist, fondatore della Nouvelle Droite, afferma che esso «è un prodotto della globalizzazione» e «accelererà il declino dello Stato nazionale, giacché obbliga a considerare le frontiere nazionali alla stregua di qualcosa di poco conto».²⁴ E Baudrillard scrive che il terrorismo globale è «la quarta [guerra mondiale], l'unica veramente mondiale, poiché a essere in gioco è la mondializzazione stessa».²⁵ Il più noto esempio di incidente terroristico transnazionale è il

²² De Luca, *Il terrore in casa nostra*, p. 22.

²³ Boyles, «World Watch», p. 205.

²⁴ de Benoist, «11 settembre 2001», p. 86.

²⁵ Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, pp. 16, 17.

duplice attentato dell'11 settembre 2001 contro il World Trade Centre di New York e il Pentagono di Washington.

Gruppi religiosi

Molti autori sostengono che la religione si è sempre accompagnata al terrorismo. «Dai massacri di Giosuè fino alle crociate», fa notare Alain de Benoist, le «fedi monoteiste, pur presentandosi come religioni di “amore” e di “pace”», non si sono peritate di «far appello alla violenza e di giustificarla con parole tratte dai loro “libri santi”». ²⁶

I terroristi religiosi ricorrono alla violenza per promuovere quelli che essi considerano obiettivi divini e spesso identificano molti nemici per ottenere cambiamenti straordinari. Questo tipo di terrorismo, che funesta tanto le religioni universali quanto i culti minori, sta rapidamente intensificandosi. Nel 1968 non esistevano gruppi terroristici religiosi. Agli inizi degli anni 1990 quasi un quarto dei gruppi terroristici attivi del mondo avevano motivazioni religiose. Oggi i terroristi religiosi sono quasi raddoppiati. Secondo lo storico Walter Laqueur, già presidente del Consiglio scientifico del Centro per gli studi strategici e internazionali di Washington, questa è «la vera innovazione della fine del ventesimo secolo» ²⁷ nell'ambito del terrorismo.

Esempi storici di gruppi terroristici religiosi sono gli Zeloti attivi nella Giudea del I secolo dopo Cristo, che si proponevano una resistenza ad oltranza all'occupazione romana della loro terra; gli «Assassini» (dall'arabo *hashshásh*, plurale *hashsháshín*, ossia consumatori di hashish), di Alamut, fortezza nei pressi di Qazvín, in Iran, nell'XI-XIII secolo, che uccidevano tutti i nemici della loro fede; i Thug (strangolatori) dell'India, attivi già nel XIV secolo, che ebbero una reviviscenza fra gli indù agli inizi del XIX secolo, seminando il terrore in tutto il subcontinente indiano; i Boxer, membri della «Società dei pugni giusti e armoniosi», che imperversarono alla fine del XIX secolo in Cina, intenzionati a distruggere la dinastia imperiale regnante e assieme ad essa tutti gli occidentali che avevano posizioni di privilegio nella loro terra. Esempi più recenti, elencati dai testi specializzati, sono l'*Ḥarakat al-Muqáwima al-Islámiyya*, noto con il suo acronimo HAMAS, che corrisponde alla parola araba *ḥamás*, alla lettera, zelo, ardore, entusiasmo, rapimento, ovvero Movimento di resistenza islamico, fondato come branca palestinese degli *Ikhwán al-Muslimín*, i Fratelli Musulmani, da Abú Jihad, detto *Khalil al-Wazír* (1935-1988), nel 1987 poco dopo lo scoppio in Terra Santa della prima Intifáda (1987-1991) e ora considerato, dopo che ha vinto le elezioni

²⁶ de Benoist, «11 settembre 2001», p. 89.

²⁷ Laqueur, *Il nuovo terrorismo*, p. 102.

nazionali in Palestina nel 2006, un partito politico militante;²⁸ Hezbollah (*Ḥizbu 'llāh*), ovvero Partito di Dio, un gruppo radicale fondato nel 1982 da un gruppo di preti libanesi per creare una repubblica islamica di stile iraniano in Libano e distruggere ogni influenza non islamica nella regione, che alcuni considerano tuttavia un partito politico militante; l'Aum Shinri-kyo, o suprema verità, fondato in Giappone nel 1987 da Asahara Shoko e divenuto famoso per l'attentato del 20 marzo 1995 contro la metropolitana di Tokyo con il gas *sarin*; al-Qaeda (*al-Qá'ida*)²⁹ fondata attorno al 1988 da Usáma bin Muḥammad bin 'Awad bin Ládín, noto come Osama bin Laden (1957-2011).

Il terrorismo religioso è strettamente associato al fenomeno del fondamentalismo, sul quale dunque, data l'importanza recentemente acquisita da questa forma di terrorismo, faremo una breve digressione.

Il fondamentalismo religioso e il terrorismo

Definizioni

La parola fondamentalismo è stata coniata agli inizi del XX secolo negli Stati Uniti, quando un gruppo di protestanti laici pubblicò, fra il 1910 e il 1915, un compendio di dodici opuscoli intitolato *The Fundamentals: A Testimony of the Truth* [I principi fondamentali: una testimonianza alla Verità]. Il gruppo seguiva una corrente teologica nata alla fine dell'Ottocento negli Stati Uniti d'America, nell'ambito del Protestantismo e in opposizione alle tendenze della teologia liberale, che sosteneva la necessità di attenersi a un'interpretazione letterale della Bibbia. A questo avvenimento si riferiscono le definizioni di fondamentalismo date dalle principali fonti occidentali. Per esempio il *Webster's International Dictionary* definisce il fondamentalismo:

Movimento militante conservatore del Protestantismo americano nato attorno all'inizio del XX secolo in opposizione alle tendenze moderniste, che sostiene che l'interpretazione letterale e l'assoluta inerranza delle Scritture, l'imminente ritorno fisico di Gesù Cristo, la sua concezione verginale, la resurrezione del suo corpo e la redenzione attraverso la sua morte e le sue sofferenze sono aspetti fondamentali del Cristianesimo . . .³⁰

Il termine fondamentalismo si è solo successivamente esteso anche all'Islam, per indicare alcuni gruppi musulmani che si formarono quando l'ayatollah Rúḥullah Musavi Khomeini (1902-1989) ritornò in Iran, dopo la deposizione dello scià Re-

²⁸ *Intifāda* significa «scuotimento; tremore; tremito; . . . intervento armato» (Istituto per l'Oriente, *Vocabolario*, p. 1546, s.v. «Nafāda»).

²⁹ *Qá'ida* significa «fondamento . . . principio, regola, norma, massima» (Istituto per l'Oriente, *Vocabolario*, p. 1192, s.v. «Qa'ada»).

³⁰ *Webster's*, p. 921.

za Pahlavi (1919-1980) al tempo della Rivoluzione iraniana del 1978-1979. Oggi per fondamentalisti si intendono i seguaci di una religione che sostengano che la propria fede svolge un ruolo fondamentale nelle questioni politiche, economiche e sociali. È inevitabile dunque che un fenomeno così diffuso sia anche polimorfo, che esistano fondamentalismi diversi nei diversi contesti culturali e religiosi e che ciascun fondamentalismo abbia caratteristiche e dinamiche specifiche.

Principi ispiratori

Tavola 1.3 Quattro principi essenziali del fondamentalismo

L'inerranza delle Scritture
L'astoricità delle Scritture
La superiorità della Legge divina
Il primato del mito di fondazione

Tavola 1.4 Cinque principi del fondamentalismo protestante
o le «fondamenta della fede»

L'assoluta inerranza delle Scritture
la divinità di Cristo
La nascita di Cristo da una vergine
La redenzione attraverso la morte e la resurrezione di Cristo
La resurrezione fisica di Cristo e il suo futuro ritorno fisico sulla terra

Fonte: conferenza di Niagara Falls, 1895

La letteratura specializzata identifica alcuni principi essenziali che si riscontrano invariabilmente in tutti i fondamentalismi (Tavola 1.3): l'inerranza delle Scritture, cioè le Scritture sono infallibili e nessuno ha il diritto di interpretarle liberamente; l'astoricità delle Scritture, cioè le Scritture non appartengono alla storia e pertanto non possono né essere interpretate facendo riferimento al contesto storico nel quale hanno avuto origine, né essere adattate alle mutate condizioni della società; la superiorità della Legge divina, cioè la Legge divina viene prima di qualsiasi legge umana; il primato del mito di fondazione, cioè il legame con la religione e i correligionari è la base dello Stato e contrappone il credente all'infedele. In particolare i principi dei fondamentalisti protestanti (Tavola 1.4), definiti durante una conferenza tenuta a Niagara Falls nel 1895 «le fondamenta della fede» o i «cinque punti», sono: l'assoluta inerranza del testo sacro, la divinità di

Cristo, la nascita di Cristo da una vergine, la redenzione attraverso la morte e la resurrezione di Cristo, la resurrezione della carne e la seconda venuta fisica di Cristo.

Genesi

Gli atteggiamenti fondamentalisti che si sono affermati negli ultimi decenni hanno origini diverse nelle diverse parti del mondo. Quanto all'Occidente cristiano, alcuni osservatori sono d'accordo con il cardinale Cormac Murphy-O'Connor, arcivescovo di Westminster, che «il cristianesimo, inteso come una sorta di fondale alla vita e alle decisioni morali della gente, nonché al governo e alla società, è stato pressoché sconfitto».³¹ Nel 2004 papa Benedetto XVI, in quel tempo cardinale Joseph Ratzinger, ha espresso la sua convinzione che l'Europa è passata «da una cultura cristiana ad un secolarismo aggressivo e a tratti persino intollerante» e che i cristiani europei sono destinati a diventare una minoranza assediata da un «secolarismo aggressivo . . . che si presenta come fosse l'unica voce della razionalità».³² Questo fallimento ha amareggiato molti credenti, i quali per difesa si sono rifugiati in atteggiamenti fondamentalisti ed estremisti.

In alcuni paesi, come Israele e l'India, il fondamentalismo è strettamente collegato ad aspirazioni nazionalistiche. Il fondamentalismo islamico, recentemente balzato sulle scene internazionali, è nato come reazione contro il modernismo occidentale in ambienti islamici che, malgrado alcuni osservatori occidentali considerino l'Islam «una religione dinamica, certamente l'unica che oggi guadagna terreno»,³³ si sentono minacciati nella loro identità religiosa dalla preponderanza economica e militare dell'Occidente e dalla diffusione del laicismo.

Caratteristiche

Il fondamentalismo è stato descritto come fenomeno religioso, come movimento politico e come stato di coscienza.

Il fondamentalismo come fenomeno religioso

Sebbene i fondamentalisti si ispirino alle varie tradizioni religiose, tuttavia la religione e il fondamentalismo sono due cose diverse. Infatti la religione è mossa dal desiderio di ordinare le cose umane a Dio per mezzo della legge dell'amore, i fondamentalisti sono animati dal desiderio di ordinare le cose umane secondo la propria tradizione religiosa, per mezzo del potere che intendono conquistare anche a costo di usare la forza. Questo atteggiamento dei fondamentalisti poggia su alcune premesse e comporta alcune conseguenze. Secondo Bob Altemeyer e Bru-

³¹ Murphy-O'Connor, citato in «Christianity Almost Defeated », *Zenit.org*, 6 settembre 2001.

³² Citato in Politi, «Il laicismo nuova ideologia».

³³ de Benoist, «11 settembre 2001», p. 89.

ce Hunsberger (1946-2002), psicologo il primo ed esperto di psicologia della religione il secondo, le premesse sono (1992):

1. esiste un unico corpo di insegnamenti religiosi che trasmette chiaramente e infallibilmente la verità fondamentale sull'uomo e sulla divinità,
2. a questa verità si oppongono alcune forze che devono essere energicamente combattute,
3. questa verità deve essere seguita uniformandosi a immutabili tradizioni,
4. tutti coloro che abbracciano questa ideologia hanno un rapporto speciale con la divinità.

Una prima conseguenza di queste premesse è l'intolleranza. Questa parola, entrata nell'uso alla fine del XVIII secolo, significa:

Atteggiamento teorico e pratico di totale ripulsa intellettuale e morale nei confronti in particolare delle confessioni e convinzioni religiose, delle ideologie politiche (e, anche, delle persone che le professano) diverse dalle proprie, in omaggio al dovere (considerato esclusivo o comunque preminente) di difendere la verità e di combattere l'errore (e respingendo, di conseguenza, il principio politico di libertà e di pluralismo; rifiutando il dialogo e il civile confronto; auspicando, o mettendo in atto, una disciplina giuridica e un'attività di repressione e discriminazione).³⁴

I fondamentalisti pensano che la verità religiosa sia una sola e che coloro che la seguono abbiano un rapporto privilegiato con la Divinità: Pertanto chiunque se ne tenga fuori è fra i «dannati». Si può solo convertirli o combatterli. Essi pensano inoltre che la verità religiosa vada seguita secondo immutabili tradizioni. Pertanto chiunque all'interno della loro stessa comunità se ne discosti è fra gli «eretici». Anche costoro devono essere o convertiti o combattuti.

Una seconda conseguenza è il fanatismo. La parola fanatismo deriva dal latino *fanaticus*, che a sua volta deriva da *fanum*, «luogo consacrato, dedicato alla divinità». *Fanaticus* significa «ispirato da una divinità, invasato da estro divino, rapito in estasi, entusiastico, fanatico, furioso».³⁵ Solo nel XVII secolo il termine ha assunto il significato moderno di:

Esasperazione del sentimento religioso che può portare a forme di suggestione individuale e collettiva e di irrigidimento totalitario ed estremista dei propri principi, della propria fede fino all'assoluta intolleranza, al rifiuto incondizionato della fede e delle convinzioni altrui, attuato spesso con mezzi di repressione violenta e feroce (e viene

³⁴ Battaglia, *Grande dizionario*, vol. 8, p. 307.

³⁵ Calonghi, *Dizionario della lingua latina*, p. 1092, s.v. «Fānum», «Fānāticus».

anche riferito a qualsiasi atteggiamento dello spirito di cieca adesione a una dottrina, a un'ideologia, a una fede politica, filosofica ecc.).³⁶

Fra le molte osservazioni compiute sul fanatismo ci sembra illuminante l'accostamento del fanatismo al «narcisismo di gruppo» fatto dallo psicoanalista tedesco Erich Fromm (1900-1980):

Per coloro che economicamente e culturalmente sono poveri, l'orgoglio narcisistico di appartenere al gruppo è la sola fonte – e spesso molto efficace – di soddisfazione. Proprio perché la vita non è «interessante» per loro, e non offre occasione per alimentare i loro interessi, essi possono sviluppare una forma estrema di narcisismo . . . Il membro di un tale gruppo . . . sente così: «Benché io sia povero e incolto, sono una persona importante perché appartengo al gruppo più ammirevole del mondo».³⁷

Una terza conseguenza è il complesso di persecuzione. Convinti che le forze del male combattano la verità della loro religione, alcuni fondamentalisti «vedono cospirazioni ovunque e talvolta sembrano posseduti da una rabbia che appare quasi demoniaca».³⁸

Un'ulteriore conseguenza è la militanza. Animati da una fede totale e agguerrita, i fondamentalisti sentono il dovere di correggere gli errori dei miscredenti e degli eretici. La loro azione sociale in questo senso può assumere varie forme: semplice opera informativa, partecipazione politica, resistenza sociale attiva o passiva e infine, quando le loro attività sono frustrate, lotta violenta, «violenza sacra». Il concetto di «violenza sacra», come mito di fondazione della maggior parte delle culture, è stato formulato dal noto filosofo e antropologo francese René Girard, nel suo libro *La violence et le sacré* (Parigi 1972) tradotto in italiano come *La violenza e il sacro* (Milano 1980).

Infine vi sono l'aggressività e talvolta la violenza. Nelle parole di Bassam Tibi, islamologo e politologo dell'Università di Gottinga, «i fondamentalisti non predicano l'amore divino, bensì la conquista del potere».³⁹ Alcuni di loro sono così convinti che questa conquista sia la loro missione divina che, di fronte alla resistenza di altri che non condividono le loro convinzioni, a volte diventano aggressivi. Karen Armstrong, la nota esperta di studi religiosi, osserva che in genere i fondamentalisti mettono da parte «gli insegnamenti più tolleranti, comprensivi e compassionevoli, coltivando teologie di rabbia, risentimento e vendetta».⁴⁰

³⁶ Battaglia, *Grande dizionario*, vol. 5, p. 630.

³⁷ Fromm, *Il cuore dell'uomo*, p. 89. Per narcisismo si intende «una sopravvalutazione degli attributi o delle realizzazioni proprie o di quelli del proprio gruppo» (*Webster's*, p. 1503).

³⁸ Armstrong, *In nome di Dio*, p. 438.

³⁹ Tibi, *Il fondamentalismo religioso*, p. 137.

⁴⁰ Armstrong, *In nome di Dio*, p. 436.

Solo pochi fra loro diventano terroristi, «tuttavia, anche gli elementi più pacifici e rispettosi delle leggi suscitano in noi qualche sospetto, per la loro opposizione così strenua ai valori riconosciuti della società moderna . . . la democrazia . . . il pluralismo . . . la tolleranza religiosa . . . il mantenimento della . . . la libertà d'opinione o . . . la separazione fra Stato e Chiesa».⁴¹

Alcuni autori descrivono anche conseguenze positive delle attività dei fondamentalisti: «Esse possono trasformare individui umiliati e delusi, in persone produttive e protese verso il futuro e dare loro uno scopo nella vita. Un revival fondamentalista può servire da freno contro tendenze negative nella società nel suo complesso e può catalizzare un benefico cambiamento sociale».⁴²

Il fondamentalismo come fenomeno politico

I fondamentalisti mirano a impadronirsi del potere per creare uno Stato regolato dalle leggi della loro religione e per realizzare la promessa delle loro infallibili Scritture. Pertanto molti autori concordano che, sebbene il fondamentalismo sia strettamente legato alla religione, in realtà esso è «un fenomeno politico», «una nuova ideologia», «risultante dalla politicizzazione della religione».⁴³ Come fenomeno politico il fondamentalismo è collegato al conservatorismo politico, all'autoritarismo e al pregiudizio ed è in genere sostenuto da persone orientate politicamente verso destra.

Il fondamentalismo come stato di coscienza

Alcuni affermano che il fondamentalismo è un modo di essere che può presentarsi in individui appartenenti a qualsiasi religione e ideologia e che, se vogliamo comprendere meglio questo importante fenomeno, dobbiamo «riconoscere il suo potenziale in ogni movimento e in ogni causa».⁴⁴ È stata dunque descritta una «tipica mentalità fondamentalista». Questa mentalità, scrive Moojan Momen, esperto in studi religiosi, «vede le cose in termini di bianco e nero, in termini di confini ben precisi che determinano ciò che è e ciò che non è una convinzione accettabile, chi è e chi non è all'interno della comunità . . . Le linee fra il bene e il male sono nettamente tracciate e non vi sono posizioni intermedie».⁴⁵ Per questo il fondamentalismo è un fenomeno sociale universale che si è ripetutamente presentato nella storia. In questo periodo esso sembra avanzare in tutte le religioni del mondo e non sembra risparmiare, nei paesi occidentali, neppure le dottrine

⁴¹ Armstrong, *In nome di Dio*, p. 9.

⁴² Beeman, «Fighting the Good Fight», p. 140.

⁴³ Tibi, *Il fondamentalismo religioso*, pp. 138, 10, 29.

⁴⁴ Caplan, «Introduction», pp. 1-24.

⁴⁵ Momen, «Fundamentalism and Liberalism», p. 19.

laiche, come il liberalismo e il marxismo, che «hanno dovuto affrontare l'eterna contraddizione tra la spinta verso l'universalismo e le rispettive tradizioni di tolleranza e di coesistenza pacifica».⁴⁶ Tre sono gli aspetti fondamentalisti del laicismo occidentale che sono stati descritti nella letteratura specializzata. Il primo è la pretesa superiorità dell'Occidente. Il secondo è l'idea che «il mondo libero-scambista globalizzato costituirebbe per tutte le culture del mondo l'unico possibile, e dunque auspicabile», un'idea che de Benoist dice essere altrettanto «“fondamentalista” di quella in base alla quale la *sharia* dovrebbe essere instaurata dappertutto».⁴⁷ E il terzo è «un secolarismo aggressivo che . . . [mostra] scarso rispetto per la religione e i suoi seguaci».⁴⁸

Scopi

Si è già accennato agli obiettivi politici dei fondamentalisti: ordinare le cose umane secondo la loro tradizione religiosa mediante l'uso del potere terreno. Essi vogliono riportare la religione al centro della scena politica, togliendola dalla posizione marginale alla quale i laici l'hanno relegata. Secondo loro solo sottomettendosi al controllo della legge religiosa, le persone possono cambiare e quindi potrà cambiare anche la società. L'antropologo William O. Beeman, esperto di studi medio-orientali, scrive che i fondamentalisti sono guidati da

un duplice mito. Questo mito lega un'ipotetica Età dell'oro con un'Utopia futura. La passata Età dell'oro è considerata un'epoca nella quale i membri del movimento . . . erano forti, vitali e avevano il controllo del mondo. La futura Utopia prevede un tempo in cui i membri del movimento ritorneranno a quel sentimento della forza e dell'integrità del gruppo.⁴⁹

Pertanto i fondamentalisti combattono tutti coloro che giudicano ostili alla loro religione e non considerano questa lotta «una lotta politica convenzionale, ma . . . una guerra cosmica tra le forze del bene e del male».⁵⁰

Paradigmi esplicativi

I sociologi Enzo Pace e Renzo Guolo elencano «sei grandi paradigmi esplicativi» che a loro avviso ci aiutano a comprendere la genesi del fondamentalismo.

Il fondamentalismo (Tavola 1.5) è stato spiegato come reazione alla modernità. La modernità, caratterizzata dall'egemonia del laicismo, nega Dio e vive come se Dio non ci fosse, proponendosi come alternativa agli antichi sistemi religiosi,

⁴⁶ Mamdani, «Buon musulmano, cattivo musulmano», p. 147.

⁴⁷ de Benoist, «11 settembre 2001», p. 94.

⁴⁸ Armstrong, *In nome di Dio*, p. 371.

⁴⁹ Beeman, «Fighting the Good Fight», p. 131.

⁵⁰ Armstrong, *In nome di Dio*, p. 11.

che relega a una posizione del tutto secondaria. I fondamentalisti si oppongono a questa tendenza e vogliono restituire alla religione un ruolo centrale nella vita personale e collettiva delle persone.

Table 1.5 Il fondamentalismo: paradigmi esplicativi

Reazione alla modernità
 Espressione della crisi della modernità
 Ripresa dell'utopia dello Stato etico
 Rivincita di Dio
 Un prodotto della globalizzazione
 Una manifestazione dello scontro delle civiltà (Huntington 1996).
 Un prodotto delle inique relazioni fra i paesi ricchi e poveri del mondo

Fonti: Pace e Guolo 2001; Kepel 1991; Huntington 1996.

Il fondamentalismo è stato inoltre interpretato come espressione della crisi della modernità. La modernità sta attraversando una crisi di senso e di struttura. Il moderno Stato laico non ha saputo realizzare la modernizzazione e lo sviluppo che aveva promesso. In altre parole, nel perseguire la modernizzazione, intesa come urbanizzazione, industrializzazione, diffusione dell'educazione e razionalizzazione, il moderno Stato laico non è riuscito a ottenere il radicale miglioramento dell'ambiente e delle condizioni di vita, che pure aveva promesso, e ha creato diversi nuovi problemi, che i fondamentalisti tendono a sopravvalutare. I fondamentalisti propongono un nuovo senso, il senso religioso, e nuove strutture, quelle ispirate alla loro tradizione religiosa. Come le passate ideologie totalitarie, anche loro predicano un nuovo ordine sociale e politico con appassionato impegno universalistico e missionario.

Altri hanno considerato il fondamentalismo come una ripresa dell'utopia dello Stato etico. I suoi fautori si propongono di attuare una vera e propria rivoluzione politica e sociale. La loro rivoluzione si basa su queste considerazioni: «la separazione religione-politica» è la «causa del disordine morale e sociale», «il disordine morale e sociale» è la «causa del dissolvimento dei legami sociali», «solo ripristinando la Legge di Dio si rifonda l'identità collettiva», solo allora lo Stato potrà «far tornare all'ordine divino la società».⁵¹

Altri lo hanno visto come una rivincita di Dio (Kepel 1991). La causa dei mali della società è l'ateismo, la pretesa della ragione umana di fare a meno di un Dio Che la trascenda. Il ritorno alla fede in Dio e all'obbedienza alla Sua legge e-

⁵¹ Pace e Guolo, *I fondamentalismi*, p. 120.

spresa nella religione serve a riportare la religione al centro della scena politica e quindi è «una rivincita contro i grandi miti della secolarizzazione presenti e passati».⁵²

Il fondamentalismo è stato anche considerato un prodotto della globalizzazione. Molti vivono il processo di globalizzazione ormai in atto come un processo di uniformazione delle culture e quindi come una perdita della propria identità. Il fondamentalismo è una ferma rivendicazione della propria identità religiosa «da parte di attori sociali che rifiutano l'idea di un "mondo unico"».⁵³

Infine alcuni lo hanno descritto come una manifestazione dello scontro delle civiltà (Huntington 1996).

A questi sei paradigmi si può aggiungere anche un'ipotesi psicologica secondo la quale i fondamentalisti «non sono altro che il "paziente identificato" in un ben più grande gioco di poteri che è di per sé patogenetico». Esiste cioè una relazione disfunzionale, iniqua e intollerabile, fra i paesi ricchi e quelli poveri e quindi «siamo noi nei paesi ricchi che trasciniamo la gente al fondamentalismo. Per risolvere il problema dobbiamo cambiare il nostro rapporto con loro ed esaminare il fondamentalista che abita in noi».⁵⁴ Molti altri autori però affermano che la causa psicologica più importante del fondamentalismo è la paura. Armstrong osserva che «il mondo moderno, che al liberale appare tanto entusiasmante, al fondamentalista sembra senza Dio, svuotato di significato e addirittura satanico».⁵⁵ Per questo si rifugia nel porto sicuro e conosciuto della tradizione.

Revival della religione o allontanamento da Dio?

Alcuni autori vedono nel fondamentalismo un revival della religione. La religione, che fino a non molti anni fa sembrava prossima alla sconfitta totale, ora grazie alle attività dei fondamentalisti sembra essere ridiventata un attore di primo piano sulla scena politica internazionale. Ma secondo altri, come si è detto, la religione e il fondamentalismo sono due cose completamente diverse e pertanto il fondamentalismo non «è espressione di una rinascita del religioso inteso come tentativo di superamento della crisi di senso», ma una «ideologia della contrapposizione entro il conflitto di civiltà».⁵⁶ Armstrong afferma che «gli ebrei, i cristiani e i musulmani che frequentano meticolosamente le cerimonie liturgiche, ma disprezzano coloro che appartengono a gruppi etnici e schieramenti ideologici

⁵² Pace e Guolo, *I fondamentalismi*, p. 121.

⁵³ Ivi, p. 123.

⁵⁴ Smith, «Fundamentalism», p. 10.

⁵⁵ Armstrong, *In nome di Dio*, p. 439.

⁵⁶ Tibi, *Il fondamentalismo religioso*, p. 141.

diversi respingono di fatto una verità fondamentale della propria religione»⁵⁷ e osserva che questo tipo di fede ha perso «la compassione, che per tutte le fedi è essenziale nella vita religiosa e in qualsiasi esperienza del *numen*»,⁵⁸ concludendo che «quel tipo di religiosità è in effetti un allontanamento da Dio» e predica «un'ideologia di esclusione, odio, perfino violenza».⁵⁹

Il fondamentalismo islamico

Il fondamentalismo islamico ha assunto una tale importanza negli ultimi anni da meritare qualche accenno separato.

Cenni storici

Innanzitutto il fondamentalismo islamico non è un fenomeno importato. Gli arabi chiamano il fondamentalismo *uṣūliyya*, un neologismo che deriva dalla parola *uṣūl*, «principi . . . regole; verità fondamentali»,⁶⁰ che trasmette un concetto islamico classico. Il primo gruppo fondamentalista islamico sarebbe stato l'*Ikhwān al-Muṣlimīn*, l'associazione dei Fratelli musulmani, fondata nel 1928 dall'egiziano Ḥasan al-Banna (1906-1949). Altri gruppi sono poi sorti dopo la sconfitta subita dagli arabi nella Guerra dei sei giorni del 5-10 giugno 1967. Secondo François Heisbourg, uno dei massimi specialisti di questioni internazionali e di difesa, tutti questi gruppi rientrano in due correnti. Da una parte ci sono i Fratelli musulmani, che vogliono «reislamizzare» la società musulmana e ricostruire la *umma*, cioè la grande comunità islamica, sotto un unico centro, dall'altra vi sono i salafisti, che si prefiggono «di tornare a una lettura ultrarigorosa e puritana dell'Islam e che . . . [tendono] a “superare” le differenze etno-politiche esistenti fra i paesi arabi».⁶¹ Il salafismo (da *salaf*, «predecessore; antenato; coll. predecessori, antenati, avi, progenitori»⁶²) è nato come corrente riformista dell'Islam, dagli insegnamenti dell'anticolonialista persiano Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1839-1897), con l'intento di conciliare modernità e Islam. Nel tempo il movimento si è suddiviso in una moltitudine di gruppi, alcuni dei quali hanno assunto caratteri ultrarigoristi, come per esempio al-Qaeda. Tutti questi gruppi sono accomunati da due obiettivi: difendere gli oppressi e i diseredati fra i musulmani e combattere la civiltà occidentale, giudicata decadente e materialista.

⁵⁷ Armstrong, *Storia di Dio*, p. 419.

⁵⁸ Armstrong, *In nome di Dio*, p. 441.

⁵⁹ Armstrong, *Storia di Dio*, p. 418.

⁶⁰ Istituto per l'Oriente, *Vocabolario arabo-italiano*, p. 23, s.v. «*Aṣūla*».

⁶¹ Heisbourg, *Iperterrorismo*, p. 32.

⁶² Istituto per l'Oriente, *Vocabolario arabo-italiano*, p. 596, s.v. «*salafa*».

Genesi

Le ragioni per cui il fondamentalismo si è sviluppato nel mondo islamico sono essenzialmente due. Da una parte, esso è stato favorito dalla politica adottata dagli occidentali nei confronti del Vicino e Medio Oriente sin dalla fine della prima guerra mondiale, con la spartizione dei territori di quella regione, nonché dall'ondata di modernità che ha incominciato ad attraversare l'Islam con la crescente influenza dell'Occidente nei suoi territori. Ciò ha comportato la formazione di nuovi stati spesso estranei alla storia (per esempio stati prima inesistenti) e alla cultura (stati laicizzati) dell'Islam. Tutto questo ha suscitato in alcuni ambienti, opportunamente pilotati da capi carismatici, il desiderio di prendersi la rivincita contro quello che essi percepiscono come uno strapotere occidentale. Dall'altra, i musulmani dividono il mondo in due: il *Dār al-Islām*, il territorio dell'Islam, la dimora della Pace, e il *Dār al-ḥarb*, il mondo non islamico, il territorio della guerra. E l'Islam ha sempre auspicato la riunione di tutta l'umanità nel *Dār al-Islām*, il territorio della pace.⁶³ Questo aspetto culturale ha sicuramente favorito l'aspetto politico del fondamentalismo islamico.

Secondo alcuni esperti, il fondamentalismo islamico ha assunto connotazioni particolarmente violente per una particolare propensione degli stati islamici all'uso della coercizione, dimostrata a loro avviso da almeno tre dati di fatto. Primo, la maggior parte degli stati che il mondo non considera «liberi» sono del tutto o in parte musulmani. Secondo, gli stati islamici sono coinvolti nella maggior parte dei conflitti armati che si combattono oggi nel mondo. Terzo, la maggior parte delle missioni di pace delle Nazioni Unite in atto oggi nel mondo hanno a che fare con paesi o interessi islamici. Questa propensione alla violenza nascerebbe da un'errata interpretazione del concetto islamico di *jihād*, letteralmente lotta, sforzo, abitualmente tradotto «guerra santa».

Nel mondo islamico si considerano due aspetti del *jihād*.⁶⁴ Il primo aspetto è il *jihād al-akbar* o *jihād* maggiore, detto anche *jihād an-naḥs* (talvolta tradotto *jihād* del cuore), che è la lotta dell'anima contro i più bassi istinti umani. Mahmood Mamdani, direttore dell'Istituto di Studi africani presso la Scuola di affari internazionali della Columbia University, spiega che il *jihād al-akbar* «è una lotta contro le proprie debolezze; riguarda come vivere e raggiungere la pietà in un mondo corrotto». Il secondo aspetto è il *jihād al-aṣḡar* o *jihād* minore, detto anche *jihād bi al-sayf* (guerra santa per mezzo della spada). Mamdani spiega che il *jihād al-aṣḡar* riguarda «l'autoconservazione e l'autodifesa, che se è diretta più

⁶³ *Dār* significa «casa; edificio; abitazione . . . territorio» (Istituto per l'Oriente, *Vocabolario*, p. 381, s.v. «Dawwara») e *ḥarb* significa «guerra» (ivi, p. 201, s.v. «Ḥaraba»).

⁶⁴ *Jihād* significa «combattimento; lotta» (Istituto per l'Oriente, *Vocabolario*, p. 176, s.v. «Jahada»).

verso l'esterno, è all'origine delle nozioni islamiche di quella che i cristiani chiamano "guerra giusta".⁶⁵ I fondamentalisti, inclini alle interpretazioni letterali, danno maggiore importanza al *jihād al-aṣghar*, da cui nasce il concetto di «guerra santa» islamica come è comunemente inteso in Occidente. E i terroristi islamici se ne servono per giustificare la loro violenza. Ma molti musulmani e non musulmani affermano che i terroristi hanno mistificato la dottrina del *jihād*, perché «secondo il Corano il *ḡihād* non è terrorismo». ⁶⁶ Fra i moderni documenti islamici da cui si deduce la totale estraneità del Corano al terrorismo è la Dichiarazione universale islamica dei diritti dell'uomo, elaborata da eminenti studiosi, giuristi, pensatori e rappresentanti dei movimenti islamici sotto l'egida del Consiglio islamico d'Europa – un'organizzazione non governativa con sede a Londra, fondata nel 1973 allo scopo di preservare e promuovere la vita religiosa e culturale dei musulmani in Europa e di favorire una migliore comprensione dell'Islam in Occidente – e pubblicata il 19 settembre 1981, all'inizio del XV secolo dell'Islam.

Aspetti politici

La visione che i fondamentalisti islamici hanno del mondo è teocentrica. Dio è il sovrano di tutte le cose e l'uomo non è un individuo libero, capace «di plasmare il proprio destino in maniera autonoma e di determinare il proprio ambiente sociale e naturale». ⁶⁷ Pertanto essi rifiutano la liberal-democrazia e i suoi valori fondamentali, come il laicismo, il pluralismo, la tolleranza liberale, la democrazia e la morale internazionale, i diritti individuali dell'uomo, nonché lo Stato nazionale democratico moderno, basato sulla sovranità popolare. Preferiscono lo Stato teocratico, governato da capi religiosi, o capi comunque sanciti dalle autorità religiose, in base a un preteso mandato divino. Si propongono di liberare tutti i popoli del mondo dall'egemonia dell'Occidente, che considerano decadente e agonizzante, e di estendere a tutti la loro teocrazia. In questo senso Hassan II re del Marocco (1929-1999) ha dichiarato in un'intervista a una rivista americana a Washington nel 1995 che i fondamentalisti islamici «si appellano all'Islam in quanto strumento per la presa del potere». ⁶⁸

Tutti i sistemi politici auspicati dai vari gruppi fondamentalisti islamici sono, pertanto, autoritari e totalitari. Sono autoritari, perché non accettano il concetto democratico della libertà individuale, impongono a tutti di seguire l'autorità di cui è investito il clero, che ha la capacità di interpretare le Scritture, e condannano ogni dissidente interno, disconoscendogli diritti e libertà. Sono totalitari, per-

⁶⁵ Mamdani, «Buon musulmano, cattivo musulmano», p. 146.

⁶⁶ Tibi, *Il fondamentalismo religioso*, p. 72.

⁶⁷ Ivi, p. 37.

⁶⁸ Hassan II, citato in *International Herald Tribune*, 14 marzo 1995.

ché obbligano tutti ad adottare la *shari'a*, cioè la legge religiosa, in ogni aspetto della propria vita e rifiutano qualunque esperienza provenga da altre comunità. Questi orientamenti fanno del fondamentalismo islamico un fiero oppositore della modernità e dell'Occidente. Secondo alcuni studiosi, esso è la sfida più grave e pericolosa che sia stata lanciata alla democrazia dopo la caduta del comunismo (Tibi 1997).

Contromisure

Secondo Hassan II del Marocco «lo scontro con il fondamentalismo è psicologico, non può essere condotto con un esercito, ma solo con le idee». ⁶⁹ Fra le molte idee suggerite per arginare il fondamentalismo le seguenti ci sono parse le più significative. Armstrong osserva che «le vecchie forme di fede non funzionano più» e pertanto si sperimentano «nuovi approcci religiosi». ⁷⁰ La studiosa afferma che nel XXI secolo «non possiamo essere religiosi nello stesso modo in cui lo erano i nostri antenati nel mondo conservatore premoderno, quando i miti e la fede aiutavano gli individui ad accettare i limiti che erano essenziali per le civiltà agricole». ⁷¹ Jim Wallis, capo redattore di *Sojourners Magazine*, pubblicazione di Sojourners, organo di promozione cristiana a scopi di rinnovamento spirituale e giustizia sociale, scrive che «l'antidoto al fondamentalismo» non è il laicismo, ma «una migliore religione», ossia «affermare quegli importantissimi impegni religiosi che i fondamentalisti spesso trascurano, ossia la compassione, la giustizia sociale, l'opera di pacificazione, il pluralismo religioso e aggiungerei anche la democrazia come impegno religioso». ⁷² Tibi concorda con altri autori che «la strada che porta alla pace fra le civiltà» è il dialogo, in quanto «sforzo di trovare norme e valori che abbraccino tutte le culture (*cross-cultural*), validi, cioè, per tutte le civiltà». ⁷³ Secondo Pace e Guolo la democrazia, con la sua protezione della libertà individuale, consente di «conciliare una eventuale scelta di fede con il rispetto di scelte contrarie». ⁷⁴ Per risolvere il conflitto tra i fondamentalisti e i globalisti essi suggeriscono «la globalizzazione delle istituzioni democratiche e il governo della globalizzazione, soli strumenti capaci di evitare che la società sia preda o del monismo culturale, costituito dal McMondo, o del fondamentalismo dello *jihad*». ⁷⁵

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Armstrong, *In nome di Dio*, p. 13.

⁷¹ Ivi, p. 435.

⁷² Wallis, «Fundamentalism and the Modern World».

⁷³ Tibi, *Il fondamentalismo religioso*, pp. 64, 140.

⁷⁴ Pace e Guolo, *I fondamentalismi*, p. 113.

⁷⁵ Ivi, pp. 125-6.

Condizioni favorenti e teorie interpretative

Tavola 1.6 Condizioni che possono favorire l'insorgenza del terrorismo

Fattori esterni

Le dimensioni della lotta politica
 La debolezza e l'inefficienza del governo o la sua destabilizzazione
 Condizioni socio-economiche di instabilità o di povertà
 La disponibilità di armi di distruzione di massa
 Le dimensioni e l'efficacia della diffusione mediatica

Fattori interni

Motivazioni ideologiche politiche
 Motivazioni ideologiche religiose
 Fattori psicologici
 Il legame fra frustrazione e aggressività
 La paura
 Una tendenza verso l'ossessività

Secondo Laqueur «il terrorismo è in gran parte una questione di percezione, di tradizioni storiche, sociali e culturali e di calcolo politico».⁷⁶ Alla luce di questa considerazione, del tutto condivisibile, sembra difficile fornire un quadro esauriente di tutte le condizioni che possono favorire l'insorgenza del terrorismo. Per comodità di esposizione, queste condizioni saranno suddivise in esterne e interne (Tavola 1.6). Le principali condizioni esterne sono:

- le «dimensioni della lotta politica», cioè «la quantità di persone che si occupano di politica»;⁷⁷
- la debolezza e l'inefficienza del governo o la sua destabilizzazione;
- condizioni socio-economiche di instabilità o di povertà: molti autori affermano che il terrorismo è «il sintomo di una fragilità della società contemporanea . . . non sufficientemente protesa verso l'eguaglianza sociale e l'armonico sviluppo delle sue diverse parti . . . il frutto della disperazione e della povertà, non soltanto materiale ma anche morale»,⁷⁸ «una risposta a uno stato di cose percepito come profondamente, inaccettabilmente ingiusto»;⁷⁹

⁷⁶ Laqueur, *Il nuovo terrorismo*, p. 50.

⁷⁷ Bonanate, *Terrorismo internazionale*, p. 11.

⁷⁸ Bonanate, *Terrorismo internazionale*, p. 185.

⁷⁹ Cardini, «Nowhere: now-here, no-where», p. XXVIII. Nel dicembre 1972, durante la sua ventisettesima riunione, l'Assemblea generale delle Nazioni Unite prese una prima delibera per lo «studio delle cause che stanno alla base delle forme di terrorismo e degli atti di violenza che hanno la loro ori-

- l'imponente sviluppo tecnologico che mette a disposizione dei terroristi armi di distruzione di massa, di enorme potenza;
- la maggiore velocità e ampiezza della diffusione mediatica delle imprese terroristiche.

Le principali condizioni interne sono:

- motivazioni ideologiche politiche: fra queste vi sono le ideologie legate al processo di costruzione degli stati nazionali, un processo che ha visto a poco a poco crescere il numero delle nazioni indipendenti da 23 nel 1816, alla fine del Congresso di Vienna, a 49 nel 1919, alla fine della prima guerra mondiale, a 66 nel 1946, alla fine della seconda guerra mondiale, da 90 a 122 nel periodo fra il 1958 e il 1964, e che oggi può dirsi pressoché concluso con la presenza alle Nazioni Unite dei rappresentanti di 193 stati, sui 195 generalmente riconosciuti sovrani a livello internazionale;
- motivazioni ideologiche religiose;
- fattori psicologici, i principali dei quali sono: primo, il legame fra frustrazione e aggressività, che giustificerebbe le matrici socioeconomiche del terrorismo, secondo, la paura, per esempio il diffuso timore della perdita della propria identità etnica, culturale o religiosa generato dal processo della globalizzazione e dalla diffusione delle ideologie materialistiche, terzo, una tendenza verso l'ossessività, «la logica della paranoia spinta agli estremi».⁸⁰

Attualmente la maggioranza degli autori ritiene che il terrorismo non possa essere spiegato in base a un'unica causa e propende invece per una teoria multicausale.

Le teorie interpretative proposte dai vari autori sono fondamentalmente cinque: economica, psicologica, dello squilibrio del sistema sociale, marxista, del blocco politico-sociale. Le prime quattro teorie sono indicate dalla politologa Barbara Ann Salert (1948-1993).⁸¹ L'ultima è suggerita da Giuliano Pontara (1979), noto studioso della nonviolenza a livello internazionale, uno dei fondatori dell'Università Internazionale delle Istituzioni dei Popoli per la Pace (UNIP), con sede a Rovereto (Trento).⁸² Secondo la teoria economica, il terrorismo si sviluppa

gine nella miseria, nelle frustrazioni, nelle ingiustizie e nella disperazione e che spingono alcune persone a sacrificare delle vite umane, inclusa la propria, per tentare di portare dei cambiamenti radicali» (Assemblea generale dell'ONU, risoluzione 3034 [XXVII] del 18 dicembre 1972, «Misure per la prevenzione del terrorismo internazionale», citato in Bonanate, *Terrorismo internazionale*, pp. 181, 183).

⁸⁰ Bouthoul, «Definitions of terrorism», p. 52.

⁸¹ Salert, *Revolutions and Revolutionaries*, pp. 50-74.

⁸² Vedi Pontara, «Violenza e terrorismo».

in condizioni politiche e sociali particolarmente svantaggiate. Secondo la teoria psicologica, il terrorismo è il frutto delle ripetute frustrazioni subite in circostanze politiche e sociali particolarmente difficili, «lo stato mentale di attori . . . paralizzati dalla minaccia di un attacco imprevedibile». ⁸³ La teoria dello squilibrio del sistema sociale è fondata sulla concezione omeostatica dei sistemi sociali, secondo la quale ogniqualevolta in un sistema sociale si determina uno squilibrio, in presenza di altre condizioni specifiche, può insorgere una rivoluzione per riportare il sistema in equilibrio. La teoria marxista si basa sulla concezione dialettico-materialistica della storia e della necessità della lotta armata per la liberazione delle masse dall'oppressione borghese. In base a questa teoria il terrorismo è talvolta il solo modo per modificare drasticamente le condizioni sociali e politiche. Secondo la teoria del blocco politico-sociale di Pontara, il terrorismo sarebbe il sintomo di un blocco politico sociale, ossia di un sistema politico che si è talmente consolidato da non consentire alcun cambiamento se non con la violenza.

Guerra o crimine?

Alcuni osservano che il terrorismo «corrisponde all'essenza della strategia militare classica: l'uso efficace della forza per ottenere un fine politico desiderato». ⁸⁴ Pertanto affermano che esso è un altro modo di fare la guerra, «l'arma di chi non è ancora Stato, di chi lo vuol diventare, o di chi vuol distruggere lo Stato o l'ordine internazionale». ⁸⁵

Fra coloro che sostengono che il terrorismo è una guerra, molti sottolineano il rapporto fra il terrorismo e la ribellione dei deboli. In questa vena il terrorismo è definito la strategia del debole, la guerra dei poveri, «la risorsa di chi, dovendo combattere una guerra, ha coscienza della propria schiacciante inferiorità militare nei confronti del nemico». ⁸⁶ Ma altri invece pensano che «come la maggior parte delle armi di morte, il terrorismo è soprattutto l'arma dei potenti; quando si sostiene il contrario, ciò avviene unicamente perché i potenti controllano anche gli apparati ideologici e culturali che consentono di far passare il terrore per qualcosa di diverso». ⁸⁷ E per confermarlo citano come esempio recenti azioni compiute da stati democratici, come le efferate azioni belliche contro i civili perpetrate nel corso della seconda guerra mondiale o durante la guerra del Vietnam.

⁸³ Gurr, «Some Characteristics», p. 32.

⁸⁴ Kupperman, «Terrorismo», p. 625.

⁸⁵ Bonanate, *Terrorismo internazionale*, p. 16.

⁸⁶ Cardini, «Nowhere: now-here, no-where», p. XXXVII.

⁸⁷ Chomsky, «Terrorismo, l'arma dei potenti», p. 115.

La valutazione di queste considerazioni diventa molto complessa quando si esamina la recente storia europea. I movimenti di resistenza sono stati accusati di essere movimenti terroristici tanto durante la seconda guerra mondiale quanto negli anni 1950 nelle guerre dell'era post-coloniale. Pertanto alcuni esperti hanno affermato che «è impossibile ignorare la rispettabilità accordata a organizzazioni terroristiche fino ad allora definite “criminali” in ambienti come le Nazioni Unite e il loro successo . . . nel costringere i governi ad occuparsi di questioni che, senza la violenza dei terroristi, sarebbero state ampiamente ignorate». ⁸⁸ Altri hanno sostenuto che affermare *tout-court* che i terroristi sono criminali significa anche «negare ai movimenti insurrezionali ogni possibile “legittimità” davanti alla popolazione che essi cercano di influenzare con le loro azioni . . . [e di] dare ad azioni che i terroristi ritengono dirette contro lo Stato per fini politici il significato di attività criminali a scopo puramente personale». ⁸⁹ Molti sono così giunti a dire che il terrorismo è giustificabile quando le rivendicazioni politiche e sociali non possono esprimersi in altro modo e che alcuni terroristi possono essere considerati «giovani idealisti e coraggiosi, patrioti e rivoluzionari, costretti a tanto da condizioni intollerabili». ⁹⁰

Ma la situazione è molto cambiata nel tempo. Già negli anni 1980 Kupperman affermava che «la maggior parte dei terroristi contemporanei mostra[va] il cinismo di individui disturbati, che giocano la loro ultima carta» ⁹¹ e prevedeva che i gruppi terroristici sarebbero divenuti «molto simili alle organizzazioni criminali tradizionali». ⁹² In quegli anni i rapporti fra crimine e terrorismo sembravano alquanto lassi. Si sapeva che molti gruppi terroristici si erano finanziati facendo ricorso ad attività criminali, come rapimenti, estorsioni, stampa di banconote false. Ma era ancora un periodo in cui l'«etica» del terrorismo suggeriva che un terrorista si astenesse dal compiere gesti che potessero coinvolgere persone innocenti. I moderni terroristi sono invece «convinti che non esistono innocenti e di conseguenza non hanno più scrupoli o restrizioni», sono animati da «un fanatismo sempre maggiore» e spinti da «pura aggressività» e compiono sempre più spesso «omicidi indiscriminati». ⁹³ Inoltre si è recentemente sviluppato il cosiddetto narcoterrorismo, ossia «l'uso del traffico della droga per promuovere gli obiettivi di certi governi e di certe organizzazioni terroristiche». ⁹⁴ Secondo l'agenzia federale

⁸⁸ Hoffman, *Inside Terrorism*, p. 65.

⁸⁹ Stohl, «Demystifying Terrorism», p. 12.

⁹⁰ Laqueur, *Il nuovo terrorismo*, p. 330.

⁹¹ Kupperman, «Terrorismo», p. 623.

⁹² Ivi, p. 628.

⁹³ Laqueur, *Il nuovo terrorismo*, pp. 9, 229.

⁹⁴ Ehrenfeld, *Narco-terrorism*, p. ix.

antidroga statunitense (DEA), l'organo preposto al controllo dell'applicazione delle leggi sulle sostanze controllate negli Stati Uniti, per narcoterrorismo si intende un insieme di «azioni terroristiche espletate da gruppi che sono direttamente o indirettamente coinvolti nella coltivazione, nella manifattura, nel trasposto o nella distribuzione della droga».⁹⁵ Il narcoterrorismo è un fenomeno moderno che conferma che i gruppi terroristici e la criminalità hanno oggi scoperto i vantaggi della collaborazione. I terroristi ne ricavano soldi per la realizzazione dei loro scopi, i trafficanti di droga ne ricavano immensi profitti personali. Laqueur osserva che la linea di demarcazione fra il terrorismo e il crimine «è divenuta incerta e in alcuni casi si è verificata una simbiosi mai esistita in precedenza fra terroristi e crimine organizzato».⁹⁶

Le ragioni di questo cambiamento sono molte. Primo, la commistione con la criminalità potrebbe far parte del terrorismo stesso. L'anarchico russo Michail Aleksandrovich Bakunin (1814-1876), pur vivendo in un periodo di relativo «idealismo» dei terroristi, prevede già allora un'alleanza tattica tra terrorismo e organizzazioni criminali. Secondo, i terroristi «affermano che loro, e solo loro, hanno la verità e perciò il diritto ordinario non si applica nei loro casi»,⁹⁷ manifestando così tutta la loro disponibilità a mettersi contro la legge, che anzi essi cercano di scardinare. Terzo, i terroristi sono così convinti della propria idea da considerare se stessi i «veri credenti» e tutti gli altri semplici bersagli da utilizzare per la sua promozione. Quarto, l'escalation propria del terrorismo può avere spinto i terroristi a superare le loro stesse autolimitazioni. Quinto, la moderna decadenza dei valori morali può farsi sentire a maggior ragione fra i terroristi, già inclini per se stessi all'illegalità, al fanatismo e alla violenza.

Sembra dunque di poter concludere che, essendo il terrorismo un fenomeno così complesso, possano essere esistiti nella storia alcuni episodi che, considerati terroristici dai loro oppositori, possano oggi essere considerati facenti parte della lotta compiuta dai popoli per la conquista della libertà. Ma nel mondo contemporaneo i fatti sembrano smentire coloro che, pur con molti distinguo, vogliono applicare questo giudizio ai movimenti terroristici contemporanei. Tutto sembra dimostrare che il terrorismo è un'attività criminale, o meglio come ha proposto l'esperto di terrorismo Alex P. Schmid, nel suo rapporto del 1992 all'Ufficio per il controllo della droga e la prevenzione del crimine delle Nazioni Unite, «l'equivalente in tempo di pace del crimine di guerra»,⁹⁸ perché i terroristi si rifiutano di rispettare le norme del diritto internazionale bellico.

⁹⁵ Council on Foreign Relations, «Narcoterrorism».

⁹⁶ Laqueur, *Il nuovo terrorismo*, p. 258.

⁹⁷ Ivi, p. 54.

⁹⁸ Schmid, citato in *Definitions of terrorism*.

Contromisure

La maggior parte degli autori è d'accordo con Laqueur che, ammesso e non concesso che «lo scopo dei terroristi fosse meritevole, è sempre più probabile che la quantità di sofferenza e il numero delle vittime causate sia assolutamente sproporzionato» ai risultati e che l'influenza esercitata dal terrorismo «sulla storia . . . [possa] considerarsi debole». ⁹⁹ Michael Stohl, esperto di scienze politiche e di terrorismo, è un'eccezione. Egli afferma: «è difficile che la strategia del terrore produca qualche cambiamento nelle società liberali, ma può riportare successi tattici». Sostiene inoltre che «le società che oggi nel mondo rispondono ai requisiti delle democrazie sono poche e preziose e pertanto le strategie del terrore hanno ampio spazio in cui operare, con una certa misura di successo, indipendentemente dall'orrore che possiamo provare davanti ad essa e alle sue conseguenze». ¹⁰⁰ In generale però il terrorismo è considerato una forma inaccettabile di lotta politica, da combattere con grande determinazione, pur nella consapevolezza delle incertezze e dei dolori che questa lotta potrà comportare.

Gli organismi internazionali hanno incominciato a occuparsi del terrorismo dopo l'attentato di Marsiglia del 1934 durante il quale fu ucciso il re serbo Alessandro Karadjordjevic. Solo tre anni dopo, nel 1937, la Società delle Nazioni giunse alla stipula di una Convenzione internazionale, firmata a Ginevra il 16 novembre da 25 stati (fra i quali non figurano né l'Italia né gli Stati Uniti). Successivamente le Nazioni Unite si sono occupate del terrorismo internazionale nel 1972 dopo l'attentato terroristico delle Olimpiadi di Monaco. Nel 2005, qualche anno dopo l'attacco dell'11 settembre, il Segretario generale ha istituito la Task Force per l'attuazione di misure contro il terrorismo per migliorare il coordinamento e la coerenza delle iniziative antiterroristiche del sistema delle Nazioni Unite. Ma, come si legge in un rapporto alla Commissione per i diritti umani del 2001, «la comunità internazionale non si è occupata di terrorismo in modo esauriente, ma a spizzichi e bocconi (cioè crimine per crimine/caso per caso)». ¹⁰¹ Sebbene si sia compresa l'importanza di combattere il terrorismo, la comunità internazionale ha appena incominciato a capire che la minaccia del terrorismo non riguarda i singoli stati caso per caso, ma li riguarda tutti assieme. Sebbene l'Assemblea generale delle Nazioni Unite abbia avviato nel 2000 i negoziati per una Convenzione globale contro il terrorismo internazionale, il testo della Convenzione è ancora ben lontano dall'essere definitivo. Questo ritardo ha comportato alcune conseguenze. Primo, la comunità internazionale non ha ancora «rag-

⁹⁹ Laqueur, *Il nuovo terrorismo*, p. 15, 62.

¹⁰⁰ Stohl, «Demystifying Terrorism», p. 22.

¹⁰¹ Koufa, «Terrorism and Human Rights».

giunto un accordo su che cosa sia esattamente il terrorismo»; secondo, «la legge internazionale ha preferito affrontare alcune forme specifiche del terrorismo come i sequestri di importanti personalità»; terzo, esistono «decine di convenzioni e di protocolli relativi ai sequestri e . . . ad altre manifestazioni del terrorismo», ma non esiste ancora un'unica legge internazionale complessiva e articolata che affronti il tema del terrorismo.¹⁰² E anche se una tale legge fosse stata formulata, molti oggi sono convinti che non esista un'autorità internazionale capace di farla valere. Fortunatamente sono sempre più numerose le voci di coloro che, vista l'attuale situazione del terrorismo che è diventato un'attività preminentemente transnazionale e internazionale, sostengono che «il successo nella lotta contro il terrorismo dipende in gran parte da una continua e continuamente rafforzata collaborazione internazionale»,¹⁰³ che davanti al terrorismo si debbano mettere «da parte, per una volta, le rivalità e gli egoismi nazionali»¹⁰⁴ e che si debba adottare universalmente «il principio che “chi è terrorista per una democrazia lo è anche per un'altra”».¹⁰⁵

Il primo punto che la comunità internazionale dovrebbe chiarire nella sua lotta congiunta contro il terrorismo è se gli attacchi terroristici debbano essere considerati veri e propri atti di guerra oppure attività criminali. Se si considerasse il terrorismo un atto di guerra, sembrerebbe logico combatterlo con atti di guerra e con la forza delle armi. Dichiarare la guerra al terrorismo significa dichiarare guerra «a entità politiche non statali, nemici senza volto e senza nome».¹⁰⁶ Questo tipo di guerra è stata definita «“pace calda”», che si sostituirebbe alla «“guerra fredda”»¹⁰⁷ appena finita. È stata anche definita «guerra delle reti» o *netwar* (Ronfeldt e Arquilla 1993), oppure guerra asimmetrica. Di questa asimmetria sono stati elencati almeno quattro aspetti: [1] l'asimmetria degli attori: «da una parte gli Stati dall'altra gruppi transnazionali»; [2] l'asimmetria degli obiettivi: «i terroristi sanno dove colpire, i loro avversari non sanno dove rispondere»; [3] l'asimmetria dei mezzi: «navi da guerra . . . bombe atomiche . . . F-16 . . . missili da crociera . . . coltelli e . . . temperini»; [4] l'asimmetria psicologica: «gli uni pensano al paradiso, gli altri pensano alla pensione».¹⁰⁸ Molti autori ne evidenziano le insidie: «[1] un'escalation del conflitto . . . [2] violenza civile . . . [3] [l'indebolimento delle] difese nazionali . . . per la diversione di personale militare

¹⁰² Mentan, *Dilemmas of Weak States*, p. 58.

¹⁰³ Hoffman, *Inside Terrorism*, p. 211.

¹⁰⁴ De Luca, *Il terrore in casa nostra*, p. 16.

¹⁰⁵ Wilkinson, «Security and Terrorism in the 21st Century», p. 12.

¹⁰⁶ de Benoist, «11 settembre 2001», p. 78.

¹⁰⁷ Ivi, p. 80.

¹⁰⁸ de Benoist, «11 settembre 2001», pp. 78-9 [numerazione aggiunta].

da altri ruoli . . . [4] un conflitto internazionale . . . [5] [l'impossibilità di] combattere una guerra tradizionale contro un avversario di questo tipo». ¹⁰⁹ Ma sembra che ormai quasi tutti concordino, come si è detto, che il terrorismo è l'equivalente in tempo di pace del crimine di guerra. Pertanto molti sostengono che sia opportuno rispondere con provvedimenti ben più ampi e complessi di un'operazione militare.

In secondo luogo, sarebbe opportuno che la comunità internazionale stringesse un accordo sui principi strategici da adottare nella comune lotta contro il terrorismo. La maggior parte degli autori suggerisce di ricordare che i terroristi usano due strategie fondamentali: indurre i governi a violare la legge per rispondere alle loro richieste oppure a prendere provvedimenti troppo drastici, limitando le libertà dei loro sudditi. Le autorità governative devono evitare accuratamente di reagire in questo mondo, perché «una simile risposta potrebbe solo alienare loro le simpatie del pubblico e alla fin fine distruggere la democrazia più rapidamente e completamente di quanto riuscirebbe a fare un qualsiasi gruppuscolo terrorista». ¹¹⁰ È invece opportuno rinsaldare il sistema democratico, evitando assolutamente qualunque decisione possa minimamente discostarsi dai suoi principi. Wilkinson evidenzia alcuni principi strategici fondamentali che si sono già dimostrati utili nella pratica:

- rifiutarsi di cedere ai terroristi e restare fermi nella decisione di usare la legge e il processo democratico per sconfiggere il terrorismo,
- rifiutarsi di intavolare trattative o di fare concessioni, anche davanti alle più gravi intimidazioni e ai peggiori ricatti,
- intensificare gli sforzi per portare i terroristi davanti alla giustizia, perseguendoli e processandoli in un tribunale legale,
- adottare severi provvedimenti per penalizzare gli stati che sponsorizzano i terroristi offrendo loro asilo, esplosivi, denaro e sostegno morale e diplomatico,
- rifiutarsi di permettere che le intimidazioni dei terroristi blocchino o dirottino gli sforzi diplomatici internazionali per risolvere i grandi conflitti politici. ¹¹¹

In terzo luogo, molti affermano che le misure strategiche non possono essere considerate una difesa a lungo termine contro il terrorismo. Per impedire che altre persone si diano al terrorismo è necessario eliminare le ragioni che potrebbero spingerle a farlo. Molti pertanto sostengono che la comunità internazionale deve

¹⁰⁹ Boyles, «World Watch», pp. 208-9 [numerazione aggiunta].

¹¹⁰ Wilkinson, «Security and Terrorism», p. 9.

¹¹¹ Wilkinson, «Security and Terrorism», pp.12-3.

combattere «le cause conclamate» del terrorismo, «eliminare i focolai di crisi», ridurre «l'abisso che divide i paesi ricchi dai paesi poveri», «ridistribuire le risorse» e aiutare i cosiddetti paesi del Terzo e Quarto Mondo a trovare «una loro via di sviluppo in collaborazione . . . con i paesi tecnologicamente più progrediti», facendo in modo che il processo di globalizzazione non sia per loro «solamente l'imposizione di un modello di vita e di società, estranea alle loro tradizioni e alle loro convinzioni più radicate». ¹¹² In questo modo si riuscirebbe a «disseccare il serbatoio di collera, risentimento, rivolta, umiliazione e disperazione al quale [i terroristi] attingono» ¹¹³ e a privarli «dell'«acqua nella quale possono nuotare»». ¹¹⁴

Infine, pur ammettendo che le misure diplomatiche, politiche, economiche e militari siano un aspetto importante della collaborazione internazionale nella lotta contro il terrorismo, altri autori ritengono che «non è solo la paura della punizione, ma il formarsi di una coscienza a impedire alla gente di lasciarsi andare ad atti di violenza» ¹¹⁵ e che pertanto «soltanto la civiltà, intesa come il progresso delle condizioni di vita di tutta l'umanità . . . può disarmare» ¹¹⁶ il terrorismo. In questa vena Boyles scrive che «affrontare un problema come il terrorismo separatamente dalle molte altre questioni che distruggono e destabilizzano la società si dimostrerà una sterile esercitazione» e che è invece necessario «orientarsi verso un ampio ordine internazionale fondato sulla giustizia sociale e sulla sicurezza collettiva, nella quale tutti possano vivere con dignità». ¹¹⁷ Secondo molti studiosi un importante passo verso questa straordinaria e auspicata meta è il riconoscimento del fatto che «le regole comuni, necessarie alla convivenza pacifica tra esseri umani, debbono per forza essere derivate da *alcuni* principi condivisi, formulabili in termini filosofici» e che questi elementi comuni «sono enunciati in modo sintetico e comprensibile a tutti proprio nella Dichiarazione universale dei diritti umani delle Nazioni Unite». ¹¹⁸ Su questo tema, straordinariamente complesso, esporremo alcune considerazioni nelle pagine che seguono.

¹¹² Centro internazionale di dialogo interculturale ed interreligioso Dia-Légein, «Postfazione», pp. 198-9.

¹¹³ de Benoist, «11 settembre 2001», pp. 86-7.

¹¹⁴ Bonanate, *Terrorismo internazionale*, p. 183.

¹¹⁵ Laqueur, *Il nuovo terrorismo*, p. 117.

¹¹⁶ Bonanate, *Terrorismo internazionale*, p. 185.

¹¹⁷ Boyles, «World Watch», p. 210.

¹¹⁸ Padoa-Schioppa, *Dodici settembre*, pp. 98, 99.

2

La ragione nella storia: i diritti umani

I diritti umani costituiscono il moderno tentativo di introdurre la ragione nella storia del mondo . . .

Antonio Cassese

La nascita dei diritti umani

L'idea dei diritti umani è per lo più considerata un prodotto della tradizione occidentale, che comprende l'Ebraismo, il Cristianesimo e, secondo alcuni, l'Islam, la civiltà ellenica e Roma, l'Europa e i suoi frutti filosofici e politici. Gli antichi filosofi dello stoicismo, fondato dal greco Zenone di Cizio (ca. 335-263 a.C.), già parlavano di «diritti naturali» e di una «legge naturale» da cui essi scaturivano. Il filosofo eclettico latino Marco Tullio Cicerone (105-43 a.C.) descriveva «una legge vera (*vera lex*), la retta ragione (*recta ratio*), conforme alla natura, universale, immutabile, eterna, che chiama l'uomo al dovere coi suoi ordini e lo distoglie con i suoi divieti dall'inganno» e affermava che essa, essendo «una e sempiterna e immutabile», «terrà a freno tutte le nazioni in tutti i tempi».¹ E l'imperatore romano Marco Aurelio Antonino (121-180 d.C.), che fu anche filosofo stoico, scriveva:

Se l'intelligenza è comune a noi uomini, è comune anche la ragione, in virtù della quale siamo esseri razionali; se così, è comune anche la ragione che ordina ciò che deve o non deve essere fatto; se così, è comune anche la legge; se così, siamo concittadini; se così, partecipiamo di un organismo politico; se così, il cosmo è come una città. Di quale altro organismo politico comune, infatti, si potrà dire partecipe l'intera umanità? E di qui, da questa città comune, ci viene la nostra stessa intelligenza, ragione, legge; da dove, altrimenti?²

¹ Cicerone, *De re publica*, vol. 3, par. 33

² Marco Aurelio, *A se stesso*, libro IV, par. 4.

I primi cristiani dettero una grande importanza al concetto romano del diritto delle genti (*jus gentium*), che secondo loro equivaleva alla legge di Dio ed era universale a differenza delle leggi scritte create dagli uomini (Carlyle 1903), facendo riferimento al seguente passo di san Paolo:

Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge . . . dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono. (Romani II, 14-5)

Nel Medio Evo Giovanni Senzattera, re d'Inghilterra dal 1199 al 1216, fu costretto dai suoi stessi sudditi a firmare la *Magna charta libertatum* (15 giugno 1215), spesso definita la grande Carta della libertà inglese, una vera e propria dichiarazione dei diritti e dei doveri feudali, che sancisce le libertà dei sudditi che il sovrano deve impegnarsi a non violare. Questo importante documento, composto da un preambolo e 63 capoversi, stabilisce, per la prima volta nella storia occidentale, che anche il sovrano è tenuto a obbedire alla legge e che i sudditi hanno diritto alle proprie libertà sancite dalla legge.

Le prime moderne formulazioni scritte dei diritti umani, o diritti dell'uomo come si diceva a quei tempi, si trovano nelle opere di alcuni filosofi del XVII e XVIII secolo. I più importanti sono l'empirista inglese John Locke (1632-1704), che molti considerano il padre dei diritti umani, il giurista inglese William Blackstone (1723-1780), in particolare nei suoi *Commentari delle leggi d'Inghilterra* (1765-1769), e l'idealista tedesco Immanuel Kant (1724-1804), in particolare il suo *Fondamenti della metafisica dei costumi* (1785). La nozione dei diritti umani si trova anche in alcuni storici documenti come la Dichiarazione d'indipendenza delle tredici colonie americane (ratificata il 4 luglio 1776) e la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino della Rivoluzione francese (proclamata il 26 agosto 1789). Altri importanti documenti sono la Petizione dei diritti, dove si stabiliscono i diritti e le libertà dei sudditi e le prerogative della corona, che il Parlamento inglese presentò a Carlo I Stuart (1600-1649) il 17 marzo 1628, la Carta dei diritti inglese, un atto che dichiara i diritti e le libertà dei sudditi, presentata a Guglielmo III d'Orange-Nassau (1650-1702) il giorno della sua incoronazione, 11 aprile 1689, e la Dichiarazione dei diritti della Virginia (12 giugno 1776). Ma dovevano passare oltre 150 anni prima che, spinti dal timore che gli orrori della seconda guerra mondiale si potessero ripetere e animati dalla speranza di poter ricostruire un mondo più giusto e più pacifico dopo le immani devastazioni portate dalla guerra, i governi del mondo incominciassero a includere i diritti umani nelle loro agende politiche, internazionali e nazionali.

La locuzione «diritti umani» fu usata per la prima volta, assieme alla locuzione «nazioni unite» – coniata dal trentaduesimo presidente americano Franklin D. Roosevelt (1882-1945) per indicare le ventisei nazioni i cui governi si impegnavano a lottare congiuntamente contro le potenze totalitarie dell'Asse (Germania, Giappone e Italia) – nella dichiarazione che quelle ventisei nazioni sottoscrissero a Washington il 1° gennaio 1942. In precedenza si era parlato di «diritti naturali» oppure di «diritti dell'uomo». La prima locuzione fu abbandonata per il declino della fiducia nel «diritto naturale» e la seconda perché poteva dare adito all'equivoco che i diritti spettassero solo agli uomini e non alle donne. La locuzione «diritti umani» fu poi ripresa nel progetto di Dumbarton Oaks (Washington, DC), elaborato dai rappresentanti della Cina, del Regno Unito, degli Stati Uniti e dell'Unione Sovietica, nell'agosto-ottobre 1944, per stabilire le linee generali della futura Organizzazione delle Nazioni Unite. I redattori del progetto scrissero che la futura organizzazione internazionale doveva «promuovere il rispetto per i diritti umani e per le libertà fondamentali»³ e la locuzione «diritti umani» entrò a far parte dello Statuto della neonata organizzazione – ratificato dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 26 giugno 1945 a San Francisco – che prevede fra i suoi scopi primari di

conseguire la cooperazione internazionale . . . nel promuovere e incoraggiare il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti senza distinzioni di razza, di sesso, di lingua o di religione. (articolo 1, comma 3)

Infine, fu ampiamente esplicitata in una Dichiarazione universale dei diritti umani, ratificata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite, il 10 dicembre 1948, a Parigi nel nuovo Palais de Chaillot, dopo uno scrupoloso esame e circa 1400 votazioni praticamente su ogni sua parola e clausola. Quarantotto stati votarono a favore, otto si astennero (Bielorussia, Cecoslovacchia, Polonia, Arabia Saudita, Sud Africa, Unione Sovietica, Ucraina e Jugoslavia), due paesi (Yemen e Honduras) non erano presenti al momento della votazione.

La Dichiarazione era stata redatta da un apposito comitato, composto da rappresentanti di diciotto nazioni e repubbliche e presieduto da Anna Eleanor Roosevelt (1884-1962), vedova del presidente americano e fervida sostenitrice dei diritti umani. Con lei collaborarono personaggi come il giurista francese René Cassin (1887-1976), consulente legale del generale Charles De Gaulle (1890-1970) durante la seconda guerra mondiale, premio Nobel per la pace nel 1968, che aveva perso 29 parenti stretti nei campi di sterminio nazisti; Peng-chun Chang (1892-1957), drammaturgo, musicista, pedagogo, diplomatico e filosofo

³ *United Nations: Dumbarton Oaks*, cap. 9, sez. A, par. 1.

cinese; Charles Dukes, Lord Dukeston (1880-1948), un anziano sindacalista britannico; William Hodgson (1892-1958), militare australiano di carriera, veterano della battaglia di Gallipoli (1915) e diplomatico; il canadese John Peters Humphrey (1905-1995), professore della Facoltà di legge della McGill University di Montreal, il principale redattore della Dichiarazione nonché futuro primo direttore della Divisione per i diritti umani del Segretariato delle Nazioni Unite; l'egiziano Omar Loutfi (m. 1963), futuro rappresentante permanente dell'Egitto presso le Nazioni Unite, di cui fu anche vice segretario; Charles Habib Malik (1906-1987), filosofo esistenzialista libanese, statista ed educatore, pupillo del filosofo tedesco Martin Heidegger (1889-1976); l'indiana Hansa Mehta (1897-1995), assistente sociale, discepola del Mahatma Gandhi, nazionalista indiana, ex-detenuta politica degli inglesi, autrice di storie per bambini, l'unica donna fra i redattori oltre alla Roosevelt; il russo Alexei Pavlov, nipote del celebre scienziato, convinto stalinista; Carlos Peña Romulo (1899-1985), giornalista filippino che nel 1942 aveva vinto il premio Pulitzer per i suoi articoli dove prevedeva la fine del colonialismo; lo jugoslavo Vladislav Ribnikar (1871-1914), partigiano di guerra, editore di *Politica*, il più antico quotidiano dei Balcani, fondato nel 1904; Hernán Santa Cruz (1906-1999), politico social-democratico cileno, ambasciatore del suo paese presso le Nazioni Unite dal 1947 al 1952; il quacchero inglese Geoffrey Wilson (1910-2004), avvocato, impiegato statale e diplomatico in tempo di guerra.⁴ La varietà delle provenienze rappresentate in questo comitato di redazione indica che nella definizione dei diritti umani ci si sforzò sin dall'inizio di tener conto della ricchezza delle culture del mondo.

La Dichiarazione universale dei diritti umani – un elenco di diritti, suddivisi in trenta articoli, che si autodefinisce un «ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni» (Preambolo) – è stata successivamente elaborata e ampliata con la ratifica di due Patti internazionali: il Patto internazionale sui diritti civili e politici, con il relativo Protocollo facoltativo, adottato dall'Assemblea generale il 16 dicembre 1966 ed entrato in vigore il 23 marzo 1976, e il Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, adottato dall'Assemblea generale il 16 dicembre 1966 ed entrato in vigore il 3 gennaio 1976. Questi documenti fondamentali sono chiariti da oltre 75 convenzioni e dichiarazioni che identificano e promuovono i diritti delle donne e dei bambini, il diritto alla libertà di culto e il diritto allo sviluppo, per nominarne solo alcuni.

Questi documenti, collettivamente conosciuti come Carta internazionale dei diritti umani (*International Bill of Rights*), descrivono, da un lato, quali diritti e

⁴ Per i dettagli si veda Glendon, *A World Made New*. Vedi anche http://www.un.org/depts/dhl/udhr/members_eroos.shtml (consultato il 23 settembre 2011).

quali libertà fondamentali spettino in linea di principio a ogni essere umano e, dall'altro, quali limiti gli stati debbano imporre a se stessi, perché quei diritti e quelle libertà possano essere garantiti. Essendo stata elaborata con il contributo della maggior parte dei popoli del mondo, oggi la Carta internazionale dei diritti umani è considerata un distillato di «tradizioni ideologiche e filosofiche . . . precetti religiosi e . . . concezioni del mondo . . . tramutati dagli Stati . . . in codice internazionale di condotta», un «*punto d'incontro e di raccordo di concezioni diverse dell'uomo e della società*», un vero e proprio «*decalogo per cinque miliardi di individui*»,⁵ che pone «un fondamentale limite morale sul modo in cui noi esseri umani, individualmente e collettivamente, possiamo vivere la nostra vita, sulle scelte che possiamo fare».⁶ La Carta internazionale dei diritti umani ha ottenuto tali consensi che alcuni autori sono giunti ad affermare che «una cosa iniziata come una semplice aspirazione collettiva è ora . . . una riconosciuta legge consuetudinaria, alla quale si ascrivono gli attributi dello *jus cogens*».⁷

Definizioni

Molti autori concordano con il filosofo italiano Norberto Bobbio (1909-2004) sul fatto che «“diritti dell'uomo” è un'espressione molto vaga», che la «maggior parte delle definizioni sono tautologiche» e che «oltre che mal definibile . . . e variabile . . . la classe dei diritti dell'uomo è anche eterogenea».⁸ Bobbio enuncia la seguente definizione: «“Diritti dell'uomo sono quelli il cui riconoscimento è condizione necessaria per il perfezionamento della persona umana oppure per lo sviluppo della civiltà”».⁹ Il norvegese Johan Galtung, padre degli studi sulla pace, li definisce «una norma, riguardante l'essenza dell'esistenza umana e il cui compito è proteggerla».¹⁰ Il filosofo e politologo americano di Harvard John Rawls (1921-2002) scrive che i diritti umani «esprimono il livello minimo di istituzioni politiche ben organizzate per tutte le persone che appartengono, come membri in *good-standing*, a una società politica giusta . . . Fanno parte di una ragionevole legge dei popoli e specificano i limiti imposti alle istituzioni nazionali

⁵ Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, pp. 79, 47.

⁶ Perry, *The Idea of Human Rights*, p. 4.

⁷ Smith McDougal et al., *Human rights and world public order*, p. 274. La locuzione giuridica *jus cogens*, ossia diritto cogente o imperativo, indica «una norma accettata e riconosciuta dalla comunità internazionale degli Stati come una norma dalla quale non è permesso derogare» (vedi Rozakis, *The Concept of Jus Cogens in the Law of Treaties*).

⁸ Bobbio, *L'età dei diritti*, p. 8.

⁹ Bobbio, *L'età dei diritti*, p. 11.

¹⁰ Galtung, *I diritti umani in un'altra chiave*, p. 3.

da quella stessa legge». ¹¹ Infine nel 1967 l'Ufficio dell'informazione al pubblico delle Nazioni Unite ha dichiarato che i diritti umani sono

quelle condizioni di vita che ci permettono di sviluppare e di utilizzare pienamente le nostre qualità umane di intelligenza e di coscienza e di soddisfare i nostri bisogni spirituali. Essi sono fondamentali per la nostra natura. Senza di loro, non potremmo vivere come esseri umani . . . Negare agli esseri umani i loro diritti significa aprire le porte all'instabilità politica e sociale – guerre e ostilità fra le nazioni e fra i gruppi nelle nazioni – e a pressanti richieste di una vita migliore e di una maggiore libertà. ¹²

Vista la difficoltà di definizione dei diritti umani, Burns H. Weston, esperto di legislazione internazionale sui diritti umani, elenca cinque postulati che possono aiutare a comprenderne meglio il significato:

Primo . . . essi implicano alcune rivendicazioni nei confronti di persone e istituzioni che impediscono la realizzazione [dell'essere umano] e i criteri per giudicare la legittimità di leggi e tradizioni . . . **Secondo** . . . sono un segno tanto di ciò che «è» quanto di ciò che «dovrebbe essere» nelle cose umane . . . **Terzo** . . . riguardano, in teoria, tutte le persone del mondo senza discriminazioni . . . **Quarto**, molte affermazioni dei diritti umani . . . prevedono che i diritti di ogni individuo o gruppo siano in ogni caso limitati quel tanto che è necessario per assicurare il rispetto degli equivalenti diritti degli altri e l'interesse comune collettivo . . . **Quinto** e ultimo, si presuppone che si riferiscano, in un certo senso, a rivendicazioni o «beni» «fondamentali», distinti da altri «non essenziali». ¹³

Weston inoltre evidenzia alcuni punti sui quali non si è ancora raggiunto un accordo e che pertanto impediscono anche di formulare una definizione di diritti esauriente e ampiamente condivisibile:

se i diritti umani debbano essere considerati diritti divini, morali o legali; se debbano essere convalidati da istituzioni, dal costume, dalla teoria del contratto sociale, da principi di giustizia distributiva, o come requisiti per la felicità; se debbano essere considerati irrevocabili o solo parzialmente revocabili; se debbano essere ampi o limitati nel numero e nei contenuti. ¹⁴

¹¹ Rawls, «The Law of Peoples», p. 68.

¹² Nazioni Unite, *The United Nations and the Human Person*, p. 2.

¹³ Weston, «Human Rights», pp. 17-8 [grassetto aggiunto].

¹⁴ *Ibidem*.

Malgrado le difficoltà di definizione, sembra tuttavia che la maggior parte degli autori sia d'accordo con Bobbio che la cosa più importante di tutte è sapere «quale sia il modo più sicuro per garantirli».¹⁵

I principi fondamentali della Dichiarazione

Molti documenti internazionali del sistema dei diritti umani, come per esempio il preambolo del Patto internazionale sui diritti civili e politici, fanno riferimento ai «principi enunciati nello Statuto delle Nazioni Unite». Questi principi, chiamati anche ideali, valori, concetti, mete, fondamenti, norme, assiomi, ideali e strumenti, sono generalmente intesi come «criteri giuridici . . . che, stabilendone i valori e le scelte di fondo, informano, orientano o ispirano la concreta disciplina normativa» del sistema dei diritti umani.¹⁶ Fra i principi menzionati nella Carta internazionale dei diritti umani vi sono:

1. il principio della «dignità della persona umana» (Dichiarazione universale dei diritti umani, articolo 1);
2. i «principi dell'uguaglianza dei diritti» e del «rispetto universale ed effettivo dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti, senza distinzione di razza, di sesso, di lingua o di religione» (Dichiarazione sulla concessione dell'indipendenza ai paesi ed ai popoli coloniali, 14 dicembre 1960);
3. «i principi della dignità e dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani» (Dichiarazione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale, 20 novembre 1963);
4. il «principio della libertà di espressione» (Dichiarazione sulla razza e sui pregiudizi razziali adottata dalla Conferenza generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'educazione, la scienza e la cultura [UNESCO], il 27 novembre 1978);
5. «il «principio della non-discriminazione» (Convenzione contro la discriminazione nell'educazione, 14 dicembre 1960);
6. il «principio dell'uguaglianza degli uomini e delle donne» (Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna, 18 dicembre 1979):

¹⁵ Bobbio, *L'età dei diritti*, pp. 17-8.

¹⁶ Battaglia, *Grande dizionario*, vol. 14, p. 386.

7. «il principio della pari remunerazione per i lavoratori di ambo i sessi per un lavoro di pari valore» (Convenzione sull'equa remunerazione, 29 giugno 1951);
8. il «principio dell'istruzione primaria obbligatoria e gratuita per tutti» (Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali);
9. i «principi sociali e giuridici relativi alla protezione e al benessere dell'infanzia» (Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia, 20 novembre 1989);
10. il «principio dell'autodeterminazione di tutti i popoli» (Statuto delle Nazioni Unite, Convenzione internazionale sui diritti civili e politici e Convenzione sui diritti economici, sociali e culturali);
11. i «principi basilari sull'indipendenza del potere giudiziario» (Assemblea generale delle Nazioni Unite, 13 dicembre 1985).

I pilastri fondamentali dei diritti

TAVOLA 2.1 I QUATTRO PILASTRI DEL «TEMPIO DEI DIRITTI UMANI», SECONDO CASSIN

I diritti e le libertà d'ordine personale (articoli 3-11)
 I diritti che spettano all'individuo nei suoi rapporti con i gruppi sociali e le cose del mondo (articoli 12-17)
 Le facoltà spirituali, le libertà pubbliche e i diritti politici fondamentali (articoli 18-21)
 I diritti economici, sociali e culturali (articoli 22-27)

René Cassin, il giurista francese che fu uno dei principali artefici della Dichiarazione universale del 1948, descrisse (Agi 1988) la Dichiarazione dei diritti umani come un tempio greco basato su quattro pilastri (Tavola 2.1): i diritti e le libertà d'ordine personale (articoli 3-11), i diritti che spettano all'individuo nei suoi rapporti con i gruppi sociali di cui fa parte e le cose del mondo esterno (articoli 12-17), le facoltà spirituali, le libertà pubbliche e i diritti politici fondamentali (articoli 18-21), i diritti economici, sociali e culturali (articoli 22-27).

TAVOLA 2.2 I TRE PILASTRI DEI DIRITTI UMANI, SECONDO GALTUNG

La sacralità del corpo
 La sacralità dello spirito umano
 L'eguaglianza di fronte alla legge

Secondo Galtung invece la Dichiarazione si fonda su tre pilastri (Tavola 2.2), «tre idee principali che costituiscono un regalo dell'occidente all'umanità»: «la sacralità del corpo», «la sacralità dello spirito umano» e «l'eguaglianza di fronte alla legge». ¹⁷ Egli così specifica queste tre idee: «il corpo umano, il soma, è proprietà privata dell'individuo ed è sacro», «la mente è proprietà privata dell'individuo e non può essere manipolata», «ogni essere umano ha uguali diritti di fronte a un tribunale». ¹⁸

Tre categorie di diritti

TAVOLA 2.3 TRE CATEGORIE DI DIRITTI UMANI, SECONDO VANCE

Il diritto all'immunità da violazioni dell'integrità della persona

Torture

Trattamenti e punizioni crudeli, inumani, o degradanti

Arresti o detenzioni arbitrarie

La negazione di un equo pubblico giudizio

Violazioni del domicilio

Il diritto al soddisfacimento di bisogni fondamentali come

Cibo

Alloggio

Salute

Istruzione

Il diritto al godimento di libertà civili e politiche

Libertà di pensiero, di religione e di assemblea

Libertà di parola

Libertà di stampa

Libertà di movimento all'interno e all'esterno del proprio paese

Libertà di partecipare al governo

Una nota definizione formulata da Cyrus Vance (1917-2002), segretario di stato statunitense durante l'amministrazione James Earl Carter (1977-1980), suddivide i diritti umani in tre categorie (Tavola 2.3): primo, il diritto all'immunità da violazioni dell'integrità della persona, come torture, trattamenti e punizioni crudeli, inumani, o degradanti, arresti o detenzioni arbitrarie, la negazione di un equo pubblico giudizio e violazioni del domicilio; secondo, il diritto al soddisfacimento di bisogni fondamentali come cibo, alloggio, salute, istruzione; terzo, il diritto al godimento di libertà civili e politiche come libertà di pensiero, di religione e di

¹⁷ Galtung, «Lo Stato nazionale e la cittadinanza», p. 300.

¹⁸ Galtung, «I diritti umani, occidentali, universali», pp. 34, 36.

assemblea, libertà di parola, libertà di stampa, libertà di movimento all'interno e all'esterno del proprio paese e libertà di partecipare al governo (Vance 1977).

Le tre generazioni di diritti

Gli studiosi di diritto internazionale descrivono tre generazioni di diritti: diritti civili e politici, diritti economici e sociali e diritti culturali (Tavole 2.4 e 2.5). Questa suddivisione, suggerita nel 1979 dal giurista ceco-francese Karel Vasak, già direttore della Divisione per i diritti umani e per la pace dell'UNESCO, segue il famoso motto della Rivoluzione francese «libertà, uguaglianza, fraternità (*Liberté, Égalité, Fraternité*)».

TAVOLA 2.4 LE TRE GENERAZIONI DI DIRITTI UMANI, SECONDO VASAK

Diritti civili e politici	Libertà	Diritti alla libertà	Libertà <i>dallo</i> Stato Libertà <i>nello</i> Stato
Diritti sociali ed economici	Eguaglianza	Diritto al lavoro Diritto all'istruzione Diritto alla salute	Libertà <i>attraverso</i> lo Stato
Diritti culturali	Fraternità		

I diritti civili e politici

I diritti civili e politici, elencati negli articoli 2-21 della Dichiarazione universale e successivamente elaborati e specificati fino a una più completa formulazione nel Patto internazionale sui diritti civili e politici del 1966, prevedono che ogni essere umano ha «diritto alla vita, alla libertà ed alla sicurezza della propria persona» (articolo 3), alla proprietà (articolo 17), «all'immunità da interferenze del proprio governo al di là di quanto è imposto dall'esercizio del suo "potere di polizia" necessario a garantire equi requisiti di moralità, ordine e benessere pubblico in una società democratica», nonché il diritto di «contribuire a formare agli [sic] organi statali . . . [e di] partecipare alla loro attività».¹⁹ Questi diritti «presuppongono una capacità di scelta consapevole e ragionata . . . in questioni che riguardano la vita individuale della persona»,²⁰ nonché «la capacità e la fiducia in sé necessarie per assumersi la responsabilità della propria vita, sia individualmente che collettivamente».²¹

¹⁹ Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, p. 38.

²⁰ Beetham, «Diritti umani e democrazia», p. 31.

²¹ Ivi, p. 38.

I diritti civili e politici sono «diritti di libertà». I diritti civili definiscono le «libertà *dallo* stato», quelli politici, le «libertà *nello* stato».²² Essi sono diritti negativi, perché, indicano gli atti che lo Stato non deve compiere, ovvero nelle parole di Galtung, «civilizzano, reprimono lo stato» e «limitano la funzione dell'*état gendarme*».²³ Sono associati alla realizzazione della «libertà» fra gli uomini. Storicamente nascono dalle tre rivoluzioni occidentali, la rivoluzione inglese (1688), la rivoluzione americana (1774) e la rivoluzione francese (1789), e rispecchiano la filosofia politica dell'individualismo liberale.

I diritti economici e sociali

I diritti economici e sociali, elencati negli articoli 22-27 della Dichiarazione universale e successivamente elaborati e specificati fino a una più completa formulazione nel Patto internazionale sui diritti economici e sociali del 1966, comprendono i «tre diritti sociali fondamentali, al lavoro, all'istruzione e alla salute»,²⁴ cioè il diritto alla previdenza sociale (articolo 22), a lavorare per un equo compenso (articolo 23), al riposo e allo svago (articolo 24), a un equo tenore di vita per quanto riguarda il cibo, il vestiario, l'abitazione, l'assistenza sanitaria e i servizi sociali (articolo 25).

I diritti economici e sociali sono «*poteri*», cioè «possono essere realizzati solo se vengono imposti ad altri».²⁵ Sono diritti positivi, perché, a differenza dai diritti civili e politici che prescrivono ciò che lo stato non deve fare, la loro attuazione richiede un intervento dello stato, e quindi sono «libertà *attraverso* o *per mezzo* dello stato».²⁶ Nelle parole di Galtung, «definiscono l'*état providence*, ovvero lo stato come un fornitore, i cui individui muovono delle richieste allo stato».²⁷ Sono associati alla realizzazione dell'«uguaglianza» fra gli uomini. Storicamente nascono dalle lotte politiche socialiste, tese a frenare gli abusi del capitalismo e lo sfruttamento della classe operaia e dei popoli delle colonie, e rispecchiano il socialismo utopistico di Claude-Henri de Rouvroy, conte di Saint-Simon (1760-1825) e dei suoi seguaci (Weston 1989).

Purtroppo la maggior parte dei diritti sociali sono rimasti inevasi. Secondo David Beetham, esperto di democrazia e diritti umani, questo fallimento comporta almeno tre conseguenze negative: «mina lo *status* di cittadinanza di coloro i

²² Bobbio, *L'età dei diritti*, pp. 26-7.

²³ Galtung, *I diritti umani in un'altra chiave*, pp. 10, 8.

²⁴ Bobbio, *L'età dei diritti*, p. 71.

²⁵ Ivi, p. 13.

²⁶ Ivi, p. 27.

²⁷ Galtung, *I diritti umani in un'altra chiave*, p. 8.

cui diritti non sono salvaguardati . . . incide negativamente sulla qualità della vita in senso lato . . . erode la legittimità delle istituzioni democratiche».²⁸

I diritti culturali

I diritti culturali, menzionati nell'articolo 28 della Dichiarazione universale, ne comprendono finora sei:

[1] il diritto all'autodeterminazione politica, economica, sociale e culturale . . . [2] il diritto allo sviluppo economico e sociale . . . [3] il diritto a partecipare al «comune re-taggio dell'umanità» (comuni risorse della terra e dello spazio, informazione e progresso scientifico, tecnico o d'altro genere, tradizioni, siti e monumenti culturali) e a trarne beneficio . . . [4] il diritto alla pace . . . [5] il diritto a un ambiente salubre ed equilibrato . . . [6] il diritto agli aiuti umanitari in caso di disastri.²⁹

Sebbene questi diritti comportino aspetti personali, come il diritto all'educazione, specificato nella Convenzione internazionale sui diritti economici, sociali e culturali (articoli 13 e 14), e il diritto ai benefici della conoscenza scientifica, specificato nella Convenzione internazionale sui diritti economici, sociali e culturali (articolo 15), da essi emerge soprattutto il diritto dei gruppi alla propria cultura specifica e a una propria identità distinta (Beetham 1999). Questo diritto, incluso nella Convenzione internazionale sui diritti civili e politici (articolo 27), successivamente specificato nella Dichiarazione dei diritti delle persone appartenenti a minoranze nazionali o etniche, religiose e linguistiche del 18 dicembre 1992, e noto come «principio di autodeterminazione dei popoli», è considerato da molti il «principio primo, o principio dei principî» del sistema dei diritti umani.³⁰

I diritti culturali sono associati alla realizzazione della «fraternità» fra gli uomini. Storicamente sono «un sottoprodotto, sia pure in fieri, della nascita e del declino degli Stati nazionali nella seconda metà del XX secolo»³¹ e «suggeriscono l'impotenza o l'inefficienza degli Stati nazionali in certi aspetti critici».³²

Anche i diritti culturali, come molti di quelli economici e sociali, sono rimasti perlopiù sulla carta. Molti popoli sono ancora privati dei benefici dello sviluppo socio-economico. Molti altri non hanno uno stato, quasi tutti gli stati sono abitati da più di un popolo, i confini degli stati non sono stati definiti in base a un accordo fra le popolazioni, ma in modo arbitrario (Archibugi 1998), in genere in base a «una combinazione di forza, provenienza dinastica o imperiale, casualità storica

²⁸ Beetham, «Diritti umani e democrazia», p. 44.

²⁹ Weston, «Human Rights», pp. 19-20 [numerazione aggiunta].

³⁰ Bobbio, *L'età dei diritti*, p. 31.

³¹ Weston, «Human Rights», p. 19.

³² Ivi, p. 20.

o geografica» (Beetham 1999). Queste violazioni dei diritti culturali comportano le ben note conseguenze dei movimenti secessionisti, del terrorismo urbano e della guerra civile totale (*ibidem*).

Un dibattito sui diritti sociali e culturali

Alcuni giuristi e filosofi hanno sostenuto, e sostengono, che solo i diritti civili e politici, che possono essere imposti dal procedimento giudiziario di un tribunale, sono veri e propri diritti umani. I diritti sociali ed economici e quelli culturali, che non possono essere imposti dal procedimento giudiziario di un tribunale, appartengono a una diversa categoria logica. Ma altri osservano che gli esseri umani non hanno solo bisogni relativi alla propria libertà personale. Hanno anche altri bisogni, relativi alla salute, alla sopravvivenza, alla cultura, all'educazione e al lavoro. Pertanto essi concludono che «i bisogni socio-economici sono tanto importanti quanto qualsiasi altro interesse» e pertanto «una teoria morale della dignità personale che non ne tenga conto è senz'altro insufficiente».³³

TAVOLA 2.5 LE TRE GENERAZIONI DEI DIRITTI UMANI: ALTRE CONSIDERAZIONI

Diritti civili e politici	Diritto alla libertà	Libertà <i>dallo</i> Stato Libertà <i>nello</i> Stato	Diritti negativi
Diritti economici e sociali	Diritto al lavoro Diritto all'istruzione Diritto alla salute	Libertà <i>attraverso</i> lo Stato	Diritti positivi
Diritti culturali	Diritto all'autodeterminazione politica, economica, sociale e culturale Diritto allo sviluppo socio-economico Diritto a partecipare a, e trarre beneficio da «comune retaggio dell'umanità» Comuni risorse della terra e dello spazio Informazione e progresso scientifico, tecnico o d'altro genere Tradizioni, siti e monumenti culturali Diritto alla pace Diritto a un ambiente salubre ed equilibrato Diritto agli aiuti umanitari in caso di disastri		
Fonti: sintesi dell'autore			

Esiste una gerarchia dei diritti?

Alcuni autori sostengono che i diritti non sono tutti ugualmente importanti, ma che alcuni di questi sono più importanti di altri. Questa posizione fu sostenuta da

³³ Waldron, *Liberal Rights*, p. 10.

Cyrus Vance in un discorso pronunciato nel 1977. Vance sosteneva che il primo nucleo fondamentale dei diritti umani è composto dal diritto alla vita e alla sicurezza: il diritto a non essere torturati, né uccisi illegalmente. Seguono i diritti legati ai bisogni fondamentali della persona umana: i diritti al lavoro, a un alloggio decente, all'alimentazione, alla protezione sanitaria. In terzo luogo, nell'ordine di importanza, verrebbero certi diritti civili e politici quali la libertà di manifestazione del pensiero e di associazione, il diritto di partecipare alla scelta (diretta o indiretta) delle autorità di governo, il diritto di accedere alle cariche pubbliche, eccetera (Vance 1977). Ma la maggior parte degli autori ritiene che i diritti umani siano interdipendenti e indivisibili, che ogni essere umano debba poter godere di tutti i diritti, che non esista una gerarchia dei diritti, perché «il “diritto alla vita” comporta il diritto ai mezzi per vivere . . . il “diritto alla libertà” comporta il diritto ai mezzi per esercitarla e . . . i nostri doveri verso gli altri non si esauriscono con il dovere negativo di astenersi dal danneggiarli o ostacolarli».³⁴ Pertanto, da un lato, i diritti civili e politici non devono essere posposti a quelli economici, sociali e culturali, come se fossero un lusso, dall'altro, i diritti economici, sociali e culturali hanno la stessa importanza dei diritti civili e politici. Questa posizione è stata inequivocabilmente sostenuta dalla Conferenza di Vienna del 1993, che ha messo a tacere coloro che sostenevano che «alcuni governi – in particolare quelli del Terzo Mondo – possono sopprimere, ritardare o sospendere i diritti civili e politici per costruire un equo ordine economico».³⁵ Secondo Galtung gli argomenti che negano l'esistenza di qualsiasi gerarchia di bisogni sono «basati su motivi empirici, teorici e assiologici».³⁶ Secondo altri questa convinzione non nasce «da un assioma matematico, ma dall'esperienza concreta di questi anni»³⁷ e dalla scelta etica «di porre la persona, con i suoi bisogni, le sue aspirazioni, al centro di una attività politica e sociale sia essa locale o mondiale».³⁸

Per completezza di esposizione, ricordiamo che altri autori suggeriscono la necessità di dare la priorità a qualche diritto rispetto agli altri. Per esempio secondo Galtung «deve essere data la priorità ai bisogni dei più indigenti e ai diritti che sono stati maggiormente violati».³⁹ Secondo Jean-François Lyotard (1924-1998), filosofo francese post-strutturalista, deve essere data la priorità al diritto di parlare e di essere ascoltati. Secondo Lyotard questo diritto nasce dal disagio «della prematurità nella quale nasciamo», bambini «tenuti ai margini dell'inter-

³⁴ Beetham, «Human Rights», p. 59.

³⁵ Tesón, «International Human Rights», p. 43.

³⁶ Galtung, «Lo Stato nazionale e la cittadinanza», p. 290.

³⁷ Verderio, «Diritti umani verso diritto allo sviluppo», p. 205.

³⁸ Ivi, p. 213.

³⁹ Galtung, *I diritti umani in un'altra chiave*, p. 150.

locuzione e condannati all'esilio», un disagio al quale dobbiamo non solo la nostra «capacità di porci domande su tutto ciò che ci circonda», ma anche il nostro «bisogno di essere accettati, [la nostra] richiesta di essere autorizzati a entrare nella comunità del linguaggio . . . in molti modi: amicizia, odio, amore e perfino indifferenza».⁴⁰

Le giustificazioni dei diritti umani

Molti esperti osservano che la Dichiarazione universale dei diritti umani, da un lato, «dà per scontata l'esistenza dei diritti e procede direttamente alla loro elaborazione», dall'altro, presuppone «che la capacità di comportarsi bene sia un attributo naturale».⁴¹ Pertanto la Dichiarazione salta a piè pari ogni dibattito filosofico e non indica alcun fondamento teorico. Solo successivamente, soprattutto quando l'universalità dei diritti umani è stata contestata durante la Guerra fredda (circa 1945-1990), e poi ancora nel corso della Conferenza mondiale sui diritti umani di Vienna nel 1993, gli studiosi hanno cercato di approfondire le diverse ipotesi sui loro fondamenti, senza peraltro riuscire a trovare un accordo. I filosofi hanno proposto essenzialmente quattro tipi di fondamenti dei diritti umani: il *consensus gentium* [consenso universale], una Fonte trascendente, la natura umana e la cultura (Tavola 2.6).

TAVOLA 2.6 LE GIUSTIFICAZIONI DEI DIRITTI UMANI

Consensus gentium [consenso universale]

Una Fonte trascendente

La natura umana

La cultura

Universalismo minimo o globalismo minimo (Barnes 2001),

Universalismo individualistico liberale (Ignatieff 2001)

Il consensus gentium

Alcuni sostengono che il fondamento dei diritti umani è il consenso generale sulla loro validità e che la Dichiarazione universale dei diritti umani «può essere accolta come la più grande prova storica, che mai sia stata data, del “consensus omnium gentium” circa un determinato sistema di valori».⁴² *Consensus gentium* o *consensus omnium gentium* è una locuzione latina usata da Cicerone⁴³ per indica-

⁴⁰ Jean-François Lyotard, «The other's rights», p. 147.

⁴¹ Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, pp. 78, 79.

⁴² Bobbio, *L'età dei diritti*, p. 18.

⁴³ Cicerone, *Tusculanae disputationes*, vol. I, cap. 16, par. 36.

re «la convergenza del giudizio di tutti gli uomini intorno alla validità di una proposizione».⁴⁴ Il concetto era però già presente negli scritti di Aristotele (384-322 a.C.), il quale scrive: «Affermiamo che ciò che pare vero a tutti, lo è, e chi distrugge questa fiducia non dirà affatto cose più degne di fede».⁴⁵ Secondo Bobbio, grazie a quella Dichiarazione possiamo essere certi che l'umanità «condivide alcuni valori comuni e possiamo finalmente credere all'universalità dei valori nel solo senso in cui tale credenza è storicamente legittima, cioè nel senso in cui universale significa . . . soggettivamente accolto dall'universo degli uomini».⁴⁶ Essa ci consente anche di essere certi che «gli esseri umani hanno una sostanziale capacità di comprensione e di progresso morale».⁴⁷

Questa giustificazione ha una fondamentale importanza pratica, perché la disponibilità al rispetto dei diritti umani dipende essenzialmente dal consenso delle parti interessate. Ma questo consenso universale, che agli inizi sembrava così forte, incominciò a vacillare già nel corso della Guerra fredda e ancora di più agli inizi degli anni 1990 sotto i colpi del relativismo culturale, di cui si parlerà poco oltre (vedi p. 55 e Tavola 2.8). In quegli anni alcuni studiosi, come per esempio Charles Taylor, filosofo e politologo canadese, risposero a coloro che negavano l'universalità dei diritti umani in nome del relativismo culturale, che le «fondamentali idee sulla teologia, sulla metafisica, sulla natura umana eccetera» dei «diversi gruppi, paesi, comunità religiose, civiltà» del mondo sono così diverse fra loro, che è impossibile trovare un accordo sulle ragioni per cui i diritti umani, in quanto «norme che devono governare il comportamento umano», sono universalmente validi. E tuttavia è possibile pervenire a «un genuino, libero consenso internazionale sui diritti umani», trovando «una convergenza sulla sostanza dei diritti umani a dispetto delle differenze nella forma» e «pur dissentendo sul motivo per cui essi sono giusti» e accontentandosi «di vivere in questo consenso, indisturbati dalle differenze fra le credenze profonde che le giustificano».⁴⁸

Questo concetto è stato espresso dagli esperti anche in altri termini: «La Dichiarazione universale dei diritti umani può essere considerata l'espressione di un'intuizione morale collettiva . . . alla metà del XX secolo, sulla scia dell'Olocausto e di Norimberga».⁴⁹ Quel primo consenso intuitivo, quasi imposto dalla

⁴⁴ *Dizionario di filosofia*, p. 91, s.v. «Consenso universale».

⁴⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, p. 407, vol. X, cap. 2, par. 1173 a 1-2.

⁴⁶ Bobbio, *L'età dei diritti*, pp. 20, 21.

⁴⁷ Nickel, *Making Sense of Human Rights*, p. 41.

⁴⁸ Taylor, «Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights», p. 124.

⁴⁹ Henkin et al., *Human Rights*, p. 80. Norimberga è la cittadina tedesca nella quale, fra il novembre 1945 e l'ottobre 1946, un Tribunale militare internazionale, nominato dagli alleati vincitori della seconda guerra mondiale (Stati Uniti, Francia, Gran Bretagna e Unione Sovietica), processarono

rivelazione delle atrocità perpetrate nel corso della seconda guerra mondiale a persone ancora strettamente legate a organismi politici o clericali che avevano fino al giorno prima in varia misura violato i diritti umani, ha dato origine a un articolato discorso transculturale, tuttora in atto, che sta lentamente e progressivamente allontanando i popoli del mondo dalle antiche posizioni escludiviste, nel senso di esclusione di altri esseri umani dal proprio ambito di piena applicazione della legge morale. L'intuizione si sta dunque a poco a poco trasformando in una giustificazione razionale, logica.

Una Fonte trascendente

Alcuni autori affermano che la ragione umana, che ha giustificato le atrocità del nazismo e del comunismo, non può essere l'autorità che garantisce la validità dei diritti umani. Solo un'etica che faccia appello a una Fonte trascendente può impedire alla ragione di fare altrettanto nel futuro. Altri, come Michael J. Perry, una delle più alte autorità negli Stati Uniti del rapporto fra legge e moralità, ritengono che il principio dell'intrinseca dignità di ogni essere umano, sul quale si fonda l'intero sistema dei diritti umani, è del tutto coerente con il concetto religioso che ogni essere umano è stato creato dallo stesso Dio ed è quindi suo figlio. Ma esso perde significato quando sia introdotto in una concezione della natura della realtà antireligiosa o agnostica, secondo la quale il mondo non ha alcun significato o ha un significato incomprensibile (Perry 1998). I laici però scartano questa ipotesi, perché a loro avviso l'esistenza di una Fonte trascendente non è né universalmente verificabile né passibile di dimostrazioni obiettive.

La natura umana

Alcuni autori affermano che i diritti umani sono universalmente validi per natura, perché esistono bisogni, capacità, obblighi minimi, interessi fondamentali e minacce che tutti gli esseri umani condividono e che giustificano la necessità di rispettare i diritti umani per la protezione o l'emancipazione di tutti. Il filosofo americano Richard Rorty (1931-2007), definito poeta e profeta del neo-pragmatismo, fa notare che molti di coloro che violano i diritti umani si giustificano ascrivendo a coloro i cui diritti essi calpestano una natura non completamente umana, ossia una posizione borderline che può rientrare sotto tre categorie: «la distinzione umano-animale . . . la distinzione fra adulti e bambini . . . essere altro

una ventina di funzionari tedeschi nazisti per tre fondamentali imputazioni: crimini contro la pace, cioè, aver progettato e scatenato una «guerra di aggressione», crimini contro l'umanità, cioè, aver compiuto stermini, deportazioni e genocidi, e crimini di guerra, cioè, aver violato le leggi del diritto bellico.

che un maschio».⁵⁰ Sostenere che i diritti umani sono universalmente validi per natura significa sostenere il monismo morale. Il monismo è una dottrina filosofica secondo la quale esiste «un'unica forza, sorgente o sistema da cui procede tutto il resto».⁵¹ In ambito morale ciò significa che la morale è giustificata da un'unica fonte, che offre un'unica risposta giusta. Per alcuni questa fonte è la ragione umana e per altri è la Divinità. Bhikhu Parekh, studioso anglo-asiatico della storia della teoria politica, evidenzia almeno quattro elementi positivi di questa concezione: primo, la moralità può essere oggetto di riflessione razionale, secondo, è possibile elaborare «un concetto di essere umano», terzo, esistono principi morali «universalmente validi», quarto, è possibile valutare razionalmente «i modi di vivere». Ma elenca poi tutta una serie di perplessità che secondo lui ne negano la validità. Fra le sue perplessità ricordiamo: primo, la moralità è troppo complessa, per poter essere elaborata solo in base a una riflessione razionale, secondo, non basta essere d'accordo su una concezione della natura umana per giustificare che sia necessario consentire lo sviluppo di tutte le capacità identificate dell'uomo o di selezionare definitivamente quali capacità debbano essere sviluppate e quali no, soprattutto alla luce della continua evoluzione della cultura umana, terzo, la rigida concezione della natura umana proposta dai sostenitori del monismo morale è in netto contrasto con la realtà vissuta, che dimostra che ogni cultura ha una propria visione della natura umana, quarto, il monismo morale non ammette la pluralità dei valori e quindi non è in grado di valutare adeguatamente la diversità morale delle varie culture del mondo (Parekh 1999).

La cultura umana

Altri autori osservano che l'intero sistema dei diritti umani non è concepito per rispecchiare la natura umana come la sperimentiamo nella vita quotidiana, ma per «contrastare alcune . . . tendenze» degli esseri umani, per esempio «la tendenza a formare cerchie di interesse e di coinvolgimento etico particolaristiche ed esclusive».⁵² I diritti umani non sono dunque giustificati dalla natura umana, ma sono un prodotto della cultura. In altre parole, «non abbiamo diritti umani perché siamo umani, ma perché vogliamo che la specie diventi umana».⁵³ In questa vena, Jack Donnelly, esperto in diritti umani, osserva che «l'universalità dei diritti umani è un'aspirazione morale a trovare un modo corretto di organizzare le relazioni sociali e politiche nel mondo contemporaneo» e che «l'elenco dei diritti umani autorevolmente riconosciuti può cambiare, se cambia la nostra idea di dignità

⁵⁰ Rorty, «Human rights, Rationality, and Sentimentality», pp. 113-4.

⁵¹ *Oxford English Dictionary*, vol. 9, p. 1001.

⁵² Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, pp. 80, 79.

⁵³ Booth, «Three Tyrannies», p. 52.

umana, se si presentano nuove minacce e se la società impara qualcosa riguardo le istituzioni, le prassi e i valori necessari per realizzare quella dignità». ⁵⁴ La storia confermerebbe questa concezione. Kiser Barnes, illustre dirigente della comunità bahá'í, cita come esempio «le discriminazioni religiose, razziali, sessuali ed etniche», che «ampiamente praticate» in passato, oggi sono considerate inaccettabili. ⁵⁵ Sono queste le posizioni del relativismo culturale, una teoria secondo la quale «le tradizioni culturali locali (consuetudini religiose, politiche e legali comprese) propriamente determinano l'esistenza e la qualità dei diritti civili e politici di cui i componenti di una data società possono godere» e «non esiste alcun criterio legale o morale transfrontaliero in base al quale si possa giudicare l'accettabilità o l'inaccettabilità delle consuetudini relative ai diritti umani». ⁵⁶ Il relativismo culturale si ispira al relativismo morale, «una dottrina secondo la quale non esistono criteri etici universali o obiettivi, ma ogni cultura sviluppa quelli che trova accettabili e quei criteri non possono essere giudicati in base ai criteri etici di un'altra cultura», ⁵⁷ perché «non esistono criteri obiettivi e universali adatti allo scopo e, anche se ci fossero, saremmo troppo condizionati dalla nostra società per scoprirli». ⁵⁸

Ci sono stati alcuni tentativi di strumentalizzare le posizioni del relativismo culturale per delegittimare il sistema dei diritti umani. Durante la Conferenza regionale sui diritti umani che si tenne a Bangkok dal 29 marzo al 2 aprile 1993, in preparazione alla Conferenza di Vienna del giugno successivo, fu prodotta la «Dichiarazione di Bangkok», dove si menzionano i cosiddetti «valori asiatici». La nozione di «valori asiatici» è soprattutto un'idea politica, ampiamente usata da Lee Kuan Yew, che fu presidente di Singapore dal 1965 al 1990, della quale è assai difficile formulare una definizione teorica. Essa è stata usata per descrivere i valori delle popolazioni dell'Estremo Oriente (Cina, Corea, Giappone, Hong Kong, Singapore e Taiwan e infine l'Indonesia e la Malesia), influenzate dal Confucianesimo, che dà la priorità alle funzioni svolte dall'individuo entro i diversi gruppi invece di esaltare la centralità dell'individuo stesso, in contrapposizione ai «valori occidentali», influenzati dal Cristianesimo e improntati all'individualismo. Durante la Conferenza di Vienna, Liu Huaqiu, il capo della delegazione cinese, ora sottosegretario agli esteri, ha sostenuto che se il concetto dei diritti umani è «un prodotto dello sviluppo storico», se esso «dipende da specifiche condizioni socio-politiche ed economiche», allora i diritti umani non sono uni-

⁵⁴ Donelly, «The social construction», pp. 81, 84.

⁵⁵ Barnes, «Human Rights and Multiculturalism», pp. 21-37.

⁵⁶ Tesón, «International Human Rights and Cultural Relativism», p. 43.

⁵⁷ *Oxford English Dictionary*, vol. 13, p. 552.

⁵⁸ Parekh, «Non-ethnocentric universalism», p. 128.

versali e imporli a tutti gli stati del mondo significa violare la loro sovranità.⁵⁹ Ma la maggior parte degli stati ha energicamente difeso l'universalità dei diritti umani definita nella Dichiarazione universale, perché se non si vuole rinunciare del tutto a una legge internazionale dei diritti umani, i diritti umani devono avere essenzialmente lo stesso significato indipendentemente dalle tradizioni locali (Tesón 1992).⁶⁰ Durante la Conferenza mondiale sui diritti umani che si tenne a Vienna dal 14 al 25 giugno 1993 la maggioranza dei circa settemila partecipanti, fra i quali c'erano i delegati di 171 stati e i rappresentanti di 840 Organizzazioni non governative, confermò l'universalità dei diritti umani contro le pretese dei sostenitori del relativismo culturale, «invocando lo spirito della nostra epoca e le realtà del nostro tempo che chiamano tutti i popoli del mondo e tutti gli Stati Membri delle Nazioni Unite ad impegnarsi nel compito globale di promozione e protezione di tutti i diritti umani e delle fondamentali libertà, così da assicurare il pieno ed universale godimento di questi diritti» e ribadendo che «la natura universale di tali diritti e libertà è al di là di ogni questione».⁶¹

L'universalismo minimo

Nel lodevole sforzo di riconoscere l'innegabile universalità dei diritti umani senza tuttavia negare l'importanza della diversità culturale, molti autori sono giunti alla convinzione che la natura umana sia condizionata anche dalla cultura e quindi l'universalità dei diritti umani sia giustificabile tanto in base alla natura quanto in base alla cultura. Secondo questi studiosi, l'uomo non è né «l'animale razionale» descritto da Platone né «l'animale crudele» descritto dagli anti-platonici, ma un «animale flessibile, proteiforme, capace di formarsi da solo»⁶² e la natura umana, è «tanto un progetto, quanto una scoperta personale e sociale», ossia essa dipende non solo da «certi limiti psicobiologici» intrinseci, che ne costituiscono il progetto, ma anche da elementi «in una certa misura culturalmente relativi», che ne costituiscono la scoperta.⁶³

Pertanto, accanto al relativismo culturale radicale, per cui la cultura è l'unica fonte convalidante dei diritti umani, sono nati un relativismo culturale forte, per cui la cultura è la principale fonte convalidante dei diritti o delle regole morali, e un relativismo culturale debole, per cui la cultura è una delle fonti che convalidano i diritti o le regole morali. Fra queste diverse forme di relativismo, merita una particolare attenzione l'universalismo minimo, detto anche globalismo minimo

⁵⁹ Liu Huaqiu, citato in Davis, «Human Rights in Asia», pp. 226-7.

⁶⁰ Tesón, «International Human Rights and Cultural Relativism», p. 44.

⁶¹ Nazioni Unite, Conferenza mondiale sui diritti umani, Vienna, 14-25 giugno 1993.

⁶² Rorty, «Human rights, rationality, and sentimentality», p. 115.

⁶³ Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, p. 111.

(Barnes 2001) o universalismo liberale individualistico (Ignatieff 2001), secondo il quale la vita morale può «essere vissuta in molti modi», ma può «essere giudicata in base a un sistema di valori valido universalmente . . . una specie di “base”, di “minimo irrinunciabile”, una soglia morale che nessun modo di vivere può varcare senza rinunciare alla sua pretesa di essere considerato buono o addirittura tollerabile».⁶⁴

In questa vena, Parekh afferma che «gli esseri umani non solo appartengono a un'unica specie, come gli animali e le piante, ma anche a una potenziale comunità universale».⁶⁵ Secondo lo studioso i principali elementi che caratterizzano la natura di questa unica specie umana sono i seguenti: tutti gli esseri umani

Primo . . . hanno la capacità di stringere relazioni significative con gli altri e nessuno è così estraneo da essere incapace di convivere con gli altri . . . **Secondo** . . . hanno diverse capacità che appartengono soltanto a loro e che li privilegiano rispetto al mondo non umano . . . **Terzo** . . . creano un mondo di significati e di valori, non solo arricchiscono il mondo, ma ne creano uno nuovo tutto loro . . . **Quarto**, dato che condividono capacità, desideri e bisogni, se vogliono sopravvivere e prosperare, gli esseri umani devono condividere anche alcune condizioni.⁶⁶

La riflessione su questi aspetti della natura umana ci conduce, secondo Parekh, a comprendere il carattere universale di «cinque valori morali universali . . . l'unità degli uomini . . . la dignità umana . . . il valore dell'uomo . . . la promozione del benessere dell'uomo o dei suoi interessi fondamentali . . . la parità»⁶⁷ (vedi Tavola 2.7). Questi valori sono «la base dei diritti umani universali» e i diritti umani, a loro volta, «sono una sottocategoria di questi valori e rappresentano un particolare modo di realizzarli». Secondo Parekh essi non sono universali per natura, ma perché sono stati razionalmente scelti e culturalmente difesi e condivisi.⁶⁸

TAVOLA 2.7 CINQUE VALORI MORALI UNIVERSALI, SECONDO PAREKH

L'unità degli uomini
La dignità umana
Il valore dell'uomo
La promozione del benessere dell'uomo e dei suoi interessi fondamentali
La parità

⁶⁴ Parekh, «Non-ethnocentric universalism», pp. 130-1.

⁶⁵ Parekh, «Non-ethnocentric universalism», p. 144.

⁶⁶ Ivi, p. 145 [grassetto aggiunto].

⁶⁷ Ivi, pp. 149-50.

⁶⁸ Ivi, p. 150.

Nel contesto teorico dell'universalismo minimo, sono state date alcune definizioni dei bisogni (Galtung 1994, Beetham 1998), delle capacità (Beetham 1998, Ignatieff 2001), degli obblighi minimi (Beetham 1998), degli interessi fondamentali (Freeman 2004) e delle minacce (Beetham 1998) che caratterizzano essenzialmente tutti gli esseri umani e che secondo la maggioranza degli autori giustificano l'universalità dei diritti umani (vedi Tavola 2.8).

I bisogni umani

Quanto ai bisogni umani, Beetham menziona «il bisogno di mezzi di sussistenza, di sicurezza e di rispetto». ⁶⁹ Galtung spiega che essi si possono identificare sulla base di «certe verità sulla sofferenza umana e sulla felicità». ⁷⁰ Egli sostiene che quando un essere umano non può soddisfare un proprio bisogno fondamentale soffre e in genere esprime la propria sofferenza in due modi: primo, «la passività, addirittura l'apatia», fino «alla morbosità e alla mortalità, forse anche all'alcolismo, all'abuso di droghe, ai disordini mentali, e al suicidio» ⁷¹ e, secondo, «l'attività, addirittura la rivolta», fino «all'attività sociale deviante indirizzata all'esterno, come gli atti criminali, forse l'omicidio e l'attività politica, inclusa la rivoluzione violenta o non violenta». ⁷² Egli identifica quattro tipi di bisogni ⁷³ da tenere presenti nell'ambito dei diritti umani, associando a ciascuno di essi il problema che si può evitare applicando i diritti che li soddisfano:

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| • bisogni di sopravvivenza | per evitare la violenza, |
| • bisogni di benessere | per evitare la miseria, |
| • bisogni di identità | per evitare l'alienazione, |
| • bisogni di libertà | per evitare la repressione. |

Secondo Galtung, il continuo discorso sui diritti umani dovrebbe servire a portare un equilibrio il più perfetto possibile fra i bisogni umani fondamentali identificati, tutti ugualmente importanti, e i diritti umani riconosciuti per consentire la soddisfazione di quei bisogni. Questo processo, descritto da Galtung come «un lungo viaggio, forse infinito», ⁷⁴ sembra seguire il percorso compiuto da una natura umana continuamente modificata dalle interazioni degli esseri umani fra loro e con l'ambiente che li circonda, ossia, è un percorso culturale.

⁶⁹ Beetham, «Human Rights as a Model», pp. 60-1.

⁷⁰ Galtung, «Lo Stato nazionale e la cittadinanza», p. 291.

⁷¹ Galtung, *I diritti umani in un'altra chiave*, p. 73.

⁷² Ivi, pp. 96-7.

⁷³ Ivi, p. 206.

⁷⁴ Ivi, p. 206.

TAVOLA 2.8

CULTURA UMANA E DIRITTI UMANI: UNA SINTESI

Cultura umana

«Non abbiamo i diritti umani perché siamo umani, ma perché vogliamo che la specie diventi umana» (Booth)

Relativismo culturale radicale: la cultura è l'unica fonte dei diritti umani

Relativismo culturale forte: la cultura è la fonte primaria dei diritti umani e dei valori morali

Relativismo culturale forte: la cultura umana può essere una fonte dei diritti umani e dei valori morali

Universalismo minimo o globalismo minimo, universalismo liberale individualistico: la natura umana è condizionata anche dalla cultura e perciò è possibile giustificare l'universalità dei diritti umani in base tanto alla natura quanto alla cultura.

Bisogni umani (Galtung)

Bisogni di sopravvivenza	per evitare la violenza
Bisogni di benessere	per evitare la miseria
Bisogni di identità	per evitare l'alienazione
Bisogni di libertà	per evitare la repressione

Capacità umane

Empatia: gli esseri umani «soffrono»

Consapevolezza: gli esseri umani «sanno riconoscere la sofferenza altrui»

Libero arbitrio: gli esseri umani sono liberi

«di fare il bene e di astenersi dal male» (Ignatieff)

«di inventare risposte al mondo invece di agire soltanto secondo l'istinto biologico» (Booth)
nella «capacità di scelta riflessiva personale e collettiva e di inventiva nel soddisfare i propri bisogni» (Beetham)

Obblighi minimi, solidarietà (Beetham)

evitare di «danneggiare gli strumenti necessari alla realizzazione delle . . . necessità e capacità essenziali» degli altri

«favorirne la realizzazione»

Interessi fondamentali (Beetham)

Il rispetto dei diritti umani è un comune interesse di tutti, perché siamo consapevoli di vivere molti vicini l'uno all'altro in un piccolo pianeta

Minacce condivise (Beetham)

«violenza fisica, malattie, malnutrizione», che «sono sempre esistite»,

«eccessivo potere dello Stato, forze del mercato incontrollate, l'inquinamento dell'aria e dell'acqua», che «sono tipicamente moderne»

Fonti: sintesi dell'autore

Le capacità umane

Quanto alle capacità degli esseri umani, sembra che la maggior parte degli autori concentri la propria attenzione sulla capacità di agire e affermi che i diritti umani sono le condizioni necessarie per poterla espletare (Gewirth 1982 e Plant 1991). Michael Ignatieff, storico e politico canadese di origine russa, sostenitore del cosiddetto universalismo individualistico liberale, scrive che tutti gli esseri umani condividono tre capacità fondamentali, «empatia, coscienza e libero arbitrio», ossia gli esseri umani «soffrono», «sanno riconoscere la sofferenza altrui» e «sono liberi di fare il bene e di astenersi dal male». ⁷⁵ Queste tre capacità condivise sono ciò che fa di ogni essere umano un soggetto capace di agire e «sono la ragione per cui crediamo che tutti gli esseri umani debbano essere protetti dalla crudeltà» e potenziati rispettando «un nucleo di diritti civili e politici», ⁷⁶ proprio perché ciascuno di loro possa espletare la propria irrinunciabile funzione di soggetto capace di agire.

Ken Booth, esperto britannico di politica internazionale, afferma che i diritti umani si fondano «sulle potenzialità della socialità umana», ossia la capacità umana di «inventare risposte al mondo invece di agire soltanto secondo l'istinto biologico». ⁷⁷ Secondo Booth questa capacità è «così fondamentale da essere naturale», ma è anche «inevitabilmente soggetta a cambiamenti». ⁷⁸ Ne consegue che se il discorso dei diritti umani deve servire a favorire l'espletamento della socialità umana nei suoi continui cambiamenti, esso deve fondarsi «su una politica di emancipazione e su una filosofia di universalità». Quanto all'emancipazione, essa significa «liberazione delle persone e dei gruppi dai limiti fisici e umani che impediscono loro di fare quello che liberamente sceglierebbero di fare». ⁷⁹ Booth scrive specificamente: «Il discorso dei diritti umani è potenzialmente cruciale per la storia umana perché fa parte del linguaggio dell'auto-emancipazione della specie umana dalle minacce della natura e della società». ⁸⁰ E questo è lo scopo preminente dell'intero sistema dei diritti umani. Quanto all'universalità, la vera universalità dei diritti umani risiede nella «universalità dei torti subiti dagli esseri umani», perché i torti sono «fatti sociali universali», che «derivano dalla nostra natura animale (il bisogno di cibo e di un'abitazione) e dal nostro carattere e dalle nostre potenzialità sociali. Il “ciò che è” dei torti esige “il ciò che dev'essere”

⁷⁵ Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, p. 89.

⁷⁶ Ivi, p. 89.

⁷⁷ Booth, «Three Tyrannies», pp. 32, 34.

⁷⁸ Ivi, p. 32.

⁷⁹ Ivi, p. 62.

⁸⁰ Ivi, p. 31.

dell'emancipazione». ⁸¹ A questo proposito Ignatieff osserva che «persone di culture diverse possono continuare a non essere d'accordo su ciò che è bene, ma sono senz'altro d'accordo su ciò che è insopportabilmente, indiscutibilmente sbagliato». ⁸² Pertanto è più facile definire e prescrivere ciò che è «negativo», ossia «quelle privazioni e ingiustizie che rendono la vita umana, comunque concepita, impossibile», che non prescrivere «tutte le vite "positive" che gli esseri umani possono vivere». ⁸³ Beetham menziona «la capacità di scelta riflessiva personale e collettiva e di inventiva nel soddisfare i propri bisogni». ⁸⁴

Obblighi minimi

Quanto agli obblighi minimi, Beetham afferma che essi comportano, da un lato, che si eviti di «danneggiare gli strumenti necessari alla realizzazione delle . . . necessità e delle capacità essenziali» degli altri esseri umani e, dall'altro, che ci si impegni «per favorirne la realizzazione». ⁸⁵ Questi obblighi possono riassumersi in un'unica parola, solidarietà.

Interessi fondamentali

Quanto agli interessi fondamentali (Freeman 2004), Beetham fa notare che «la crescente evidenza dell'interdipendenza globale . . . indica che i costi della negazione dei diritti umani sono sempre più esportati e non ricadono solo sulle vittime dirette. Queste interdipendenze si aggiungono al processo del rimpicciolimento del mondo e dell'internazionalizzazione dei media nell'ampliare il modo in cui definiamo lo straniero che merita il nostro interessamento». ⁸⁶ Alla fin fine dunque il rispetto dei diritti umani è un elemento di comune interesse per tutti gli uomini, oggi consapevoli di vivere a stretto contatto in un piccolo pianeta.

Minacce condivise

Quanto alle minacce condivise, Beetham menziona da un lato «la violenza fisica, le malattie, la malnutrizione», che «sono sempre esistite», e dall'altro «l'eccessivo potere dello Stato, le forze incontrollate del mercato, l'inquinamento dell'aria e dell'acqua», che «sono tipicamente moderne». ⁸⁷

⁸¹ Booth, «Three Tyrannies», pp. 40, 64, 62-3.

⁸² Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, p. 56.

⁸³ Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, p. 75.

⁸⁴ Beetham, «Human Rights as a Model», p. 60.

⁸⁵ Beetham, «Human Rights as a Model», p. 60.

⁸⁶ Beetham, «Human Rights as a Model», p. 61.

⁸⁷ Beetham, «Human Rights as a Model», p. 60.

I diritti dell'individuo

La posizione centrale dell'individuo

La Dichiarazione universale dei diritti umani dà grande rilevanza al principio della pari dignità innata di tutti gli esseri umani, affermandone la centralità nella vita sociale, politica ed economica. Secondo l'universalismo individualistico liberale «il cuore della Dichiarazione universale è l'individualismo morale»⁸⁸ e «i diritti hanno un senso solo se conferiscono agli individui prerogative e immunità. Merita averli solo se possono essere applicati contro istituzioni come la famiglia, lo Stato e la Chiesa».⁸⁹ Molti ritengono che questo principio sia la fruizione del «concetto dell'«uomo» elaborato dal cristianesimo e portato a maturazione dal Rinascimento», ossia un essere umano «in espansione, ricco di possibilità che necessitano di un ambiente circostante capace di farle fermentare e dischiudere».⁹⁰ Di questo principio non esiste ancora una definizione sulla quale tutti siano d'accordo. E tuttavia c'è un ampio consenso sul fatto che le libertà e i diritti civili, politici, economici, sociali e culturali «derivano tutti dalla dignità inerente alla persona umana e sono essenziali al suo libero e pieno sviluppo».⁹¹

La parità degli individui

La Carta internazionale dei diritti umani descrive gli individui «come individui uguali e autonomi», indipendentemente dai ruoli sociali che svolgono, e indica che essi hanno il diritto di «essere parimenti considerati e rispettati dallo Stato» e di acquisire la capacità «di fare scelte fondamentali su ciò che (per loro) è una buona vita, sulle persone che vogliono frequentare e sul modo di farlo».⁹² Sebbene la presente situazione degli esseri umani sia ancora ben lontana dalla realizzazione di una vera parità, che è ancora praticamente subordinata all'uguaglianza degli stati (Donnelly 1999), tuttavia il principio della parità degli individui ha ormai acquisito amplissimi consensi.

⁸⁸ Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, p. 66.

⁸⁹ Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, pp. 66-7.

⁹⁰ Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, p. 68.

⁹¹ Conferenza sulla Sicurezza e la Cooperazione in Europa, 1° agosto 1975, Atto finale. La Conferenza sulla Sicurezza e la Cooperazione in Europa (CSCE) è stata creata negli anni 1970 per affrontare le cause dell'instabilità in Europa attraverso la ricerca di una stretta cooperazione tra l'Est e l'Ovest. Nel 1994 il CSCE ha cambiato il suo nome in Organizzazione sulla Sicurezza e la Cooperazione in Europa (OSCE), per accentuare l'aspetto di organizzazione internazionale. L'incontro del CSCE nel 1975 a Helsinki ha ratificato gli atti noti come Accordi di Helsinki, che sono stati sottoscritti da tutte le nazioni europee (tranne l'Albania, che lo fece in seguito) nonché dagli Stati Uniti e dal Canada.

⁹² Donnelly, «The social construction of international human rights», p. 80.

La valorizzazione dell'individuo

La Carta internazionale dei diritti umani mira a «valorizzare le qualità proprie della persona umana» e a soddisfare le sue esigenze di essere dotato di razionalità e di affettività, adatto a vivere in società e «dotato di qualità che lo portano talvolta ad armonizzarsi, talaltra a scontrarsi con gli altri esseri simili». ⁹³ Essa protegge gli individui in quanto soggetti capaci di agire e intende accompagnare tutti gli esseri umani a «realizzare intenzioni razionali senza ostacoli o impedimenti», a «proteggersi dall'ingiustizia» e a «definire da soli le cose per cui vogliono vivere e morire». ⁹⁴ Essa intende valorizzare l'uomo mediante «una speciale mescolanza di parità e autonomia, riassunta nella nozione di autodeterminazione (personale e collettiva), che ha grande risonanza nel mondo contemporaneo». ⁹⁵

La protezione dell'individuo

Steven Lukes, esperto di sociologia, antropologia sociale, teoria politica e filosofia, osserva che i diritti umani si fondano sul riconoscimento della necessità di proteggere l'individuo. In primo luogo i diritti umani «sono un freno al, pur illuminato o benevolo, perseguimento di ciò che è ritenuto “socialmente vantaggioso”». In secondo luogo presuppongono «una certa misura di astrazione da pratiche “specifiche e socialmente locali”». In terzo luogo, come si è detto (vedi p. 54), implicano una difesa contro alcuni aspetti della natura umana. A suo giudizio, la Carta internazionale dei diritti umani ha dovuto essere formulata per contrastare

alcuni fatti esistenziali permanenti della condizione umana: gli esseri umani dovranno sempre confrontarsi con la malevolenza e la crudeltà altrui, ci sarà sempre una penuria di risorse, gli esseri umani daranno sempre la precedenza ai propri interessi e a quelli delle persone vicine, il perseguimento delle mete individuali e collettive sarà sempre caratterizzato da un'imperfetta razionalità, non ci sarà mai una spontanea convergenza sui modi di vita e sulle concezioni di ciò che li rende apprezzati. ⁹⁶

Queste affermazioni pessimistiche sembrano condivisibili, a condizione di superarle l'apparente ineluttabilità e di introdurle nel contesto di un processo caratterizzato da una lenta ma costante attenuazione degli aspetti negativi elencati, legati agli aspetti materiali della natura umana, senza peraltro prevederne la totale scomparsa.

⁹³ Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, p. 78.

⁹⁴ Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, p. 57.

⁹⁵ Donnelly, «The social construction of international human rights», pp. 87-8.

⁹⁶ Lukes, «Five fables about human rights», p. 30.

Diritti umani e doveri

Alcuni studiosi affermano che «la frase “diritti umani” è in realtà una definizione poco appropriata per la più completa, ma scomoda “diritti/doveri umani”»⁹⁷ e altri sentono la necessità di includere nella Dichiarazione universale anche una dichiarazione di doveri e responsabilità. Ma la maggior parte degli esperti sostiene che l'articolo 29, comma 1 e 2, è più che sufficiente a ricordare alle persone i loro doveri e responsabilità personali senza alcun bisogno di ulteriori specificazioni, adducendo molteplici argomenti a sostegno della loro tesi.

L'articolo 29 recita:

1. Ogni individuo ha dei doveri verso la comunità, nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità.
2. Nell'esercizio dei suoi diritti e delle sue libertà, ognuno deve essere sottoposto soltanto a quelle limitazioni che sono stabilite dalla legge per assicurare il riconoscimento e il rispetto dei diritti e della libertà degli altri e per soddisfare le giuste esigenze della morale, dell'ordine pubblico e del benessere generale in una società democratica.

Alcuni scrivono che «il primato del diritto non implica affatto l'eliminazione del dovere, perché diritto e dovere sono due termini correlativi, e non si può affermare un diritto senza affermare contemporaneamente il dovere dell'altro di rispettarlo».⁹⁸ Altri sostengono che la Dichiarazione universale si limita a suggerire «alcuni limiti fondamentali a ciò che la società può legittimamente chiedere o proibire ai suoi membri», senza suggerire «la licenza di agire come si vuole»⁹⁹ o indicare «che ognuno abbia nella vita lo scopo soltanto di pretendere e far valere i propri diritti».¹⁰⁰ Molti fanno notare che la Dichiarazione suggerisce invece il concetto di tolleranza, inteso non solo come «rispetto, accettazione e apprezzamento della ricchezza e della diversità delle culture del nostro mondo, delle nostre forme di espressione e dei nostri modi di esprimere la nostra qualità di esseri umani»,¹⁰¹ ma anche come «il rispetto e la disponibilità a far sì che tutti possano esercitare i propri diritti»,¹⁰² nel duplice intento di «dare spazio alle persone perché possano realizzarsi» e di formare «un'umanità complessivamente più inclusiva e amorevole».¹⁰³ Infine, obiettano che «ogniqualevolta sono stati ricordati i do-

⁹⁷ Galtung, *I diritti umani in un'altra chiave*, p. 11.

⁹⁸ Bobbio, *L'età dei diritti*, p. 257.

⁹⁹ Donnelly, «The social construction of international human rights», p. 97.

¹⁰⁰ Saulle, «Diritti umani, tolleranza e solidarietà», p. 131.

¹⁰¹ UNESCO, «Dichiarazione sui principi della tolleranza», art. 1, comma 1.

¹⁰² Saulle, «Diritti umani, tolleranza e solidarietà», p. 131.

¹⁰³ Booth, «Three Tyrannies», p. 43.

veri degli individui sembra che i governi se ne siano avvalsi per imporre limiti al godimento dei diritti personali».¹⁰⁴

Aspetti politici

L'individuo e lo Stato: un nuovo tipo di relazione

La Carta internazionale dei diritti umani enuncia alcune prerogative della persona umana che comportano conseguenze politiche assai importanti. Primo, essendo la persona umana il depositario della sovranità (Papisca 1998), lo Stato e ogni altra istituzione hanno un significato solo in funzione alle persone che li creano. Secondo, la persona umana ha il diritto di non essere oppressa, ossia di godere di alcune libertà fondamentali. Terzo, queste libertà non dipendono dal consenso dello Stato, ma sono inerenti all'essere umano. Quarto, a differenza dei «diritti soggettivi», i diritti umani non sono creati o concessi dallo Stato, ma solo riconosciuti.¹⁰⁵ Alcuni giungono ad affermare che essi sono esercitati contro lo Stato territoriale sovrano (Donelly 1999).

Queste premesse comportano un rovesciamento del rapporto fra lo Stato e i cittadini, «dalla priorità dei doveri dei sudditi alla priorità dei diritti del cittadino».¹⁰⁶ Le principali caratteristiche di questo nuovo ordinamento sono state riasunte da Antonio Papisca, professore di diritto internazionale, come segue:

[1] la sovranità degli Stati cessa di essere assoluta e gli Stati diventano titolari di obblighi di diritto internazionale nei confronti della comunità mondiale e dei propri cittadini . . . [2] il fine primario dello Stato è il benessere dei cittadini, che risulta dal soddisfacimento dei loro bisogni vitali-diritti fondamentali . . . [3] tutti gli Stati devono perseguire lo stesso obiettivo primario e sottostare alla medesima deontologia di «sistema derivato» ovvero di strumentalità.¹⁰⁷

Diritti umani e democrazia

La Carta internazionale dei diritti umani e la democrazia, nel senso di «controllo popolare sulla formazione delle decisioni collettive»,¹⁰⁸ sono strettamente collegati. Il sistema dei diritti umani incoraggia l'umanità a compiere un enorme sforzo congiunto, affinché un crescente numero di persone sulla terra possa sempre

¹⁰⁴ Henkin et al., *Human Rights*, p. 87.

¹⁰⁵ Per «diritto soggettivo» si intende un «interesse tutelato in modo diretto dalle norme giuridiche col garantire al soggetto, il cui interesse tutelato è offeso, la possibilità di mettere in moto il meccanismo della sanzione predisposto dall'ordinamento giuridico per la tutela dell'interesse stesso» (Battaglia, *Grande dizionario*, vol. 4, p. 547).

¹⁰⁶ Bobbio, *L'età dei diritti*, p. IX.

¹⁰⁷ Papisca, «Educare ai diritti umani», pp. 13, 14-5 [numerazione aggiunta].

¹⁰⁸ Beetham, «Diritti umani e democrazia», p. 27,.

meglio sviluppare il proprio «potenziale di autodeterminazione»,¹⁰⁹ in modo da poter sempre meglio «sapere che cosa è bene per se stessi e per la società»¹¹⁰ e imparare «a metterlo in pratica». ¹¹¹ Sono questi, secondo Beetham, i presupposti per la realizzazione dei due principi fondamentali della democrazia: «il controllo popolare e la parità politica». ¹¹² Date queste premesse, da una parte, «i diritti umani costituiscono una parte intrinseca della democrazia, perché la garanzia delle libertà fondamentali è una condizione necessaria affinché la voce del popolo incida sugli affari pubblici e affinché il controllo popolare sul governo sia assicurato»¹¹³ e, dall'altra, la democratizzazione non può «andare disgiunta dalla graduale e sempre più effettiva protezione dei diritti dell'uomo al di sopra dei singoli stati». ¹¹⁴ Alla luce di questi concetti alcuni affermano che il sistema dei diritti umani sostiene «la delegittimazione di tutti i regimi politici che non rientrano nella vasta categoria della “democrazia liberale”». ¹¹⁵

Diritti umani e pace

Molti studiosi affermano che «diritti dell'uomo, democrazia e pace sono tre momenti necessari dello stesso movimento storico: senza diritti dell'uomo riconosciuti e protetti non c'è democrazia; senza democrazia non ci sono le condizioni minime per la soluzione pacifica dei conflitti». ¹¹⁶ L'applicazione della Carta dei diritti umani favorisce la pace almeno in due modi: eliminando la violenza conseguente all'insoddisfazione dei bisogni e potenziando la socialità umana, intesa come capacità di realizzare la comunità universale potenziale alla quale tutti apparteniamo in quanto membri di un'unica specie umana (Parekh 1999).

I diritti umani e la comunità internazionale

La Carta internazionale dei diritti umani, da un lato, comporta che le leggi e le costituzioni degli stati, nonché il modo in cui essi trattano i loro cittadini, non possono più essere considerati un fatto interno, dall'altro, riconosce lo Stato nazionale come supremo garante dei diritti umani.

Ma l'esperienza compiuta nell'ambito dello studio dei diritti umani, soprattutto della loro applicazione, dimostra che le principali violazioni dei diritti umani sono commesse proprio da quei governi che li dovrebbero garantire, che queste

¹⁰⁹ Beetham, *Democracy and Human Rights*, p. 14.

¹¹⁰ Ivi, p. 11.

¹¹¹ Ivi, p. 13.

¹¹² Ivi, p. 5.

¹¹³ Beetham, «Principi di democrazia cosmopolitica», p. 31.

¹¹⁴ Bobbio, *L'età dei diritti*, p. 254.

¹¹⁵ Brown, «Universal human rights: a critique», p. 121.

¹¹⁶ Bobbio, *L'età dei diritti*, pp. VII, VIII.

violazioni non sono commesse solo dai governi autocratici, ma anche da quelli democratici e che i rapporti fra gli stati tuttora dipendono dalla «forza a disposizione delle nazioni», dagli «interessi dei governi» e da «imperscrutabili, spesso persino per loro, interessi geopolitici». ¹¹⁷ Si è perciò formata la convinzione che lo Stato moderno, sia pure quello democratico, non abbia i requisiti per tutelare i diritti umani e che questo compito debba essere assegnato alla comunità internazionale e alle sue strutture.

Pertanto il discorso sui diritti umani, con la sua aspirazione a difendere i tre fondamentali principi del rispetto della dignità umana, dell'autodeterminazione delle persone e dei popoli e della pace, ha dimostrato l'inadeguatezza dell'attuale sistema internazionale fondato sull'assoluta sovranità degli Stati nazionali. Infatti, gli Stati nazionali, avendo perso gran parte della loro autorità, non sono più in grado di mantenere l'equilibrio politico internazionale in un mondo abitato da persone che considerano un loro inalienabile diritto che l'intera gamma dei principi proclamati nella Carta internazionale dei diritti umani sia rispettata in tutto il mondo. Si prospetta dunque la necessità di sostituire il vecchio ordine internazionale con uno nuovo, sulle cui caratteristiche vari esperti hanno proposto diversi suggerimenti. La maggior parte di loro concorda sul fatto che il nuovo ordine internazionale debba essere caratterizzato da una cooperazione istituzionale internazionale, fondata sul rispetto della legalità e della democrazia (Archibugi 1998, Cassese 2002) e sulle nuove regole, vigorosamente e chiaramente enunciate nella Carta internazionale dei diritti umani (Padoa-Schioppa 2002), che «devono *primeggiare* su qualsiasi altro interesse o esigenza nazionale». ¹¹⁸ Questo nuovo ordine internazionale richiede che gli Stati nazionali accettino di «essere moralmente e politicamente chiamati a giudizio sul piano internazionale per il modo in cui trattano i propri cittadini nel proprio territorio», ¹¹⁹ ossia che rinuncino alla loro sovranità nell'ambito dei diritti umani e che la cedano a nuove istituzioni internazionali centrali, che operino secondo le regole della democrazia, che si basino sul concetto di cittadinanza mondiale (Archibugi 1998) e che siano autorizzate a prevalere sulle giurisdizioni nazionali. Gli stati devono dunque ispirarsi «alla "ragion del mondo" più che alla "ragion di stato" in questioni diverse come la politica ambientale, la politica nucleare, gli interventi umanitari, gli aiuti economici allo sviluppo», cercando di «essere "buoni cittadini della società internazionale"». ¹²⁰ Infine gli stati devono impegnarsi per dare un «orientamento sociale»

¹¹⁷ Beetham, «Principi di democrazia cosmopolitica», p. 66.

¹¹⁸ Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, p. 95.

¹¹⁹ Donnelly, «The social construction of international human rights», p. 93.

¹²⁰ Archibugi, «Principi di democrazia cosmopolitica», p. 112.

all'economia mondiale, che essendo «oggi preda di competizione selvaggia»,¹²¹ è diventata causa di crescenti difficoltà nel rispetto dei diritti economici, sociali e culturali.

I diritti umani e le logiche normative dell'ordine mondiale

Dato che l'aspetto più importante dei diritti umani è la loro applicazione e applicabilità, alcuni studiosi ritengono che il discorso sui diritti umani non possa essere dissociato dal tipo di logica normativa dell'ordine mondiale che si auspica, intendendo per logica normativa il tipo di relazione cui devono conformarsi i protagonisti del sistema mondiale, ossia gli stati, gli organismi internazionali, sopranazionali e transnazionali, e gli individui. Questo concetto è stato ampiamente dibattuto da un eminente politologo, esperto di diritti umani, Richard A. Falk (1980), secondo il quale i diritti umani possono essere considerati dal punto di vista di sei diversi tipi di logica normativa: la logica statista, la logica egemonica, la logica naturalistica, la logica sopranazionale, la logica transnazionale e la logica populista (Tavola 2.9).

Secondo la logica statista adottata dalla Pace di Westfalia del 1648, che pose fine alla sanguinosa Guerra dei trent'anni (1618-1648) fra protestanti e cattolici, gli stati sono tutti parimenti importanti e hanno piena sovranità ciascuno sul proprio territorio. Il loro atteggiamento nei confronti dei diritti umani dei propri cittadini è un problema di politica interna che non riguarda gli altri stati. Lo Stato definisce e garantisce i diritti.

TAVOLA 2.9 SEI DIVERSI TIPI DI LOGICA NORMATIVA

Logica statista
Logica egemonica
Logica naturalistica
Logica sopranazionale
Logica transnazionale
Logica populista

Fonte: Falk, «Theoretical Foundations of Human Rights», 1980.

Secondo la logica egemonica, tipica dell'epoca coloniale,¹²² gli stati non sono uguali, ma gli stati più potenti sono anche i più adatti a promuovere gli interessi

¹²¹ Papisca, «Educare ai diritti umani», p. 15.

¹²² «L'età del colonialismo moderno ebbe inizio nel XVI secolo, dopo la scoperta della rotta marittima attorno alle coste meridionali dell'Africa (1488) e dell'America (1492). Dopo queste scoperte il potere marittimo passò dal Mediterraneo all'Atlantico e agli stati nazionali emergenti, Portogallo,

di quelli più deboli e a stabilire e difendere i loro diritti. Lo stato o gli stati egemoni definiscono e garantiscono i diritti.

Secondo la logica naturalistica, i diritti umani sono inerenti alla natura umana e quindi indipendenti dalle istituzioni politiche. Gli esseri umani possono definire i diritti, perché sono dotati di una specifica sensibilità morale che consente loro di riconoscere le sofferenze conseguenti alla loro violazione. La politica nazionale e internazionale deve avere come obiettivo primario il benessere delle persone.

Secondo la logica soprannazionale, dato che è stato necessario redigere una Dichiarazione universale dei diritti umani proprio per proteggere gli individui dagli abusi degli Stati nazionali, soltanto un'autorità soprannazionale, ossia un'autorità «che ignora o trascende confini, governi o istituzioni nazionali»,¹²³ può definire e garantire i diritti. È la logica alla quale si ispira l'Assemblea generale delle Nazioni Unite, senza peraltro essere investita dell'autorità necessaria a farla pienamente valere. Alla stessa logica si ispirano anche i vari sistemi regionali per i diritti umani che si sono sviluppati dopo la seconda guerra mondiale, come quelli promossi dal Consiglio d'Europa, dall'Organizzazione degli Stati americani (OAS) e dall'Organizzazione dell'unità africana (OAU).

Secondo la logica transnazionale il sistema dei diritti umani ha un significato transnazionale, ossia un significato «che si estende . . . al di là dei confini nazionali».¹²⁴ Pertanto i diritti umani sono meglio definiti e garantiti da organizzazioni volontarie che, pur situate nel territorio di uno Stato nazionale, ne trascendono gli specifici interessi, senza peraltro pretendere di esercitare autorità su di essi. I più noti organismi di questo tipo sono Amnesty International, la Lega internazionale per i diritti umani, la Commissione internazionale dei giuristi ONU, il Consiglio Mondiale delle Chiese, Cultural Survival, il Consiglio nazionale delle Chiese e il Forum del Terzo Mondo.

Secondo la logica populista i diritti umani non possono essere identificati e garantiti da autorità istituzionali, statali, egemoniche, sopranazionali o transnazionali che siano, le quali tendono a servire altro che gli interessi della gente. Possono esserlo solo dal popolo stesso, che ne è il vero depositario.

Spagna, Repubblica Olandese, Francia e Inghilterra. Attraverso le loro scoperte, le loro conquiste e i loro insediamenti queste nazioni si espansero colonizzando tutto il mondo e diffondendo le istituzioni e la cultura europea». Il processo di decolonizzazione ebbe inizio subito dopo la fine della seconda guerra mondiale, ma fu enormemente accelerato «dalla sconfitta francese a Dien Bien Phu (Vietnam) nel 1954 e dalla fallita spedizione anglo-francese di Suez del 1956» (*Encyclopaedia Britannica*, s.v. «Colonialism»).

¹²³ *Oxford English Dictionary*, vol. 17, p. 272.

¹²⁴ *Ivi*, vol. 18, p. 417.

Falk ritiene importante esaminare e comprendere questi diversi tipi di logica per capire meglio la presente situazione del discorso dei diritti umani, e in particolare «la tensione fra le aspirazioni normative e i limiti politici quanto alla protezione dei diritti umani»,¹²⁵ ossia fra ciò che si vorrebbe avere e ciò che di fatto è. Egli conclude che «la causa dei diritti umani nell'attuale sistema mondiale dipende preminentemente dall'orientamento normativo dei processi di governo a livello statale».¹²⁶

I diritti umani come processo

Come si è già accennato (pp. 53-8), oggi per lo più si pensa che i diritti umani non siano solo il prodotto della natura, ma che siano anche un frutto della cultura, che essi siano legati, da un lato, ad alcuni fondamentali bisogni umani e, dall'altro, a uno specifico ambito giuridico e istituzionale e a un determinato sistema di valori. Specificamente molti sostengono che l'attuale regime dei diritti umani è «una versione contemporanea internazionalizzata e universalizzata della posizione liberale sui diritti».¹²⁷ È inevitabile, dunque, che l'elenco dei diritti umani si modifichi con il mutare delle condizioni storiche, via via che i cambiamenti delle condizioni sociali e il progresso tecnico mettano in luce nuovi diritti. Per questo la Carta internazionale dei diritti umani non può essere considerata definitiva e deve essere continuamente perfezionata.

Come si è visto (pp. 46-7, Tavola 2.4), molti autori distinguono tre tappe nell'evoluzione dell'attuale sistema dei diritti umani: «le rivoluzioni “borghesi” del XVII e XVIII secolo, le rivoluzioni socialista e marxista del primo XX secolo e le rivoluzioni anticoloniali che incominciarono subito dopo la seconda guerra mondiale». Secondo Weston ad ogni tappa

il contenuto dei diritti umani è stato definito nelle linee generali, senza pensare che i diritti di una generazione sarebbero divenuti obsoleti al presentarsi di quelli successivi, ma in modo espansivo o supplementare. Dato che rispecchia le evolventi percezioni dei valori che, in tempi diversi, hanno più bisogno di incoraggiamento e protezione, anche la storia del contenuto dei diritti umani rispecchia le ricorrenti richieste di continuità e stabilità avanzate dal genere umano.¹²⁸

Se ne deduce che i diritti umani esplicitati dall'attuale Carta internazionale dei diritti umani, pur potendo essere considerati universali, sono solo l'inizio di un

¹²⁵ Falk, «Theoretical Foundations of Human Rights», p. 66.

¹²⁶ Ivi, p. 72.

¹²⁷ Brown, «Universal human rights: a critique», p. 105.

¹²⁸ Weston, «Human Rights», p. 20.

processo. Questo processo, che non è stato lineare ma alquanto discontinuo, sta procedendo lungo due direttive principali. Da una parte, sta vedendo il graduale inserimento di «tutte le altre civiltà/culture», che il dialogo sui diritti umani deve incoraggiare «a esprimere le proprie idee sui diritti che esprimono i bisogni umani, in un *dialogue des civilizations*», senza «pretendere che universale voglia dire eterno». ¹²⁹ Galtung suggerisce specificamente di includere «una clausola di revisione, diciamo ogni 50 anni, per rafforzare, non per indebolire i diritti». ¹³⁰ Questo dialogo consentirà di perfezionare un codice di diritti umani nel quale tutti gli esseri umani del mondo possano sempre meglio riconoscersi. Dall'altra il processo dei diritti umani spinge gli stati verso un nuovo ordine mondiale nel quale i diritti umani non siano «più soltanto proclamati o soltanto idealmente riconosciuti ma effettivamente protetti anche contro lo stesso stato che li ha violati». ¹³¹

Ostacoli nel processo dei diritti umani

Diversi autori hanno evidenziato alcuni problemi che impediscono un rapido avanzamento del processo dei diritti umani. Papisca menziona tre «nodi» fondamentali che a suo avviso è necessario sciogliere per un ulteriore avanzamento della cultura dei diritti umani. Primo, il «nodo della cittadinanza»: attualmente la cittadinanza prevalente è quella anagrafica, quella del luogo di nascita, mentre nell'ambito dei diritti umani, «la cittadinanza fondamentale è quella planetaria», che comporta la parità di diritti per tutti e un «eguale statuto giuridico di tutte le persone umane». Secondo, il «nodo dell'adeguamento delle forme statuali»: è necessario modificare gli ordinamenti degli stati in modo che le cittadinanze anagrafiche divengano compatibili con la cittadinanza planetaria e con l'«eguale statuto giuridico di tutte le persone umane». Terzo, il «nodo delle Nazioni Unite»: «l'invito all'eguaglianza, alla cooperazione, a non usare la forza» della Carta delle Nazioni Unite «oggi necessita di una revisione, di un potenziamento e di una riforma». ¹³² Galtung evidenzia inoltre «tre problemi ben noti, profondamente incorporati nell'edificio dei diritti umani»: l'uso dello Stato come intermediario, i pregiudizi attuali a favore dei bisogni di sopravvivenza e libertà in quanto opposti ai bisogni di benessere e identità e i pregiudizi a favore dei valori di una civiltà, l'Occidente. ¹³³

¹²⁹ Galtung, «Lo Stato nazionale e la cittadinanza», p. 291.

¹³⁰ Ivi, p. 291.

¹³¹ Bobbio, *L'età dei diritti*, pp. 23-4.

¹³² Papisca, «Le generazioni dei diritti umani», pp. 29-31 [numerazione aggiunta].

¹³³ Galtung, «Lo Stato nazionale e la cittadinanza», p. 289 [numerazione aggiunta].

Limiti del sistema dei diritti umani

Molti autori pensano che oggi l'applicazione dei diritti umani da parte della comunità internazionale dipenda eccessivamente dalle politiche estere delle grandi Potenze e che molti governi si siano solo verbalmente impegnati a proteggere e promuovere i diritti umani, ma poi in pratica siano più o meno lontani dall'aderire totalmente ai criteri del sistema dei diritti. Pertanto la Carta internazionale dei diritti umani è considerata fra le «espressioni di buone intenzioni, tutt'al più di direttive generali d'azione protese verso un futuro indeterminato e incerto, senza alcuna seria garanzia di attuazione oltre la buona volontà degli stati e senza altro sostegno oltre la pressione della pubblica opinione internazionale, o di agenzie non statali».¹³⁴ E molti arrivano a chiedersi se in queste circostanze i diritti umani debbano essere considerati «soltanto un obbligo morale o al massimo politico», oppure possano ancora «chiamarsi diritti».¹³⁵ Secondo Bobbio perché si possa uscire da questo dilemma il sistema dei diritti umani dovrebbe realizzare due condizioni:

- a) che il riconoscimento e la protezione di pretese o richieste contenute nelle dichiarazioni provenienti da organi e uffici del sistema internazionale siano considerate condizione necessaria per l'appartenenza di uno stato alla comunità internazionale; b) . . . un potere [internazionale] comune tanto forte da prevenire o reprimere le violazioni dei diritti dichiarati.¹³⁶

Altri auspicano infine «lo sviluppo di un senso di comunità morale cosmopolita, o almeno regionale», che consenta di superare «le concezioni stato-centriche degli obblighi nell'ambito dei diritti umani».¹³⁷

Una scala di valori internazionale

La maggior parte degli autori ritiene che la Carta internazionale dei diritti umani sia un «tentativo di indicare i *valori* (il rispetto della dignità della persona umana) e i *disvalori* (la negazione di quella dignità) che tutti gli Stati dovrebbero prendere come criteri discriminanti nella loro azione».¹³⁸ Questi valori, fra i quali spiccano il rispetto per la dignità della persona umana, l'autodeterminazione degli in-

¹³⁴ Bobbio, *L'età dei diritti*, pp. 79-80.

¹³⁵ Ivi, p. 79.

¹³⁶ Ivi, p. 84.

¹³⁷ Donnelly, «The social construction of international human rights», pp. 92-3.

¹³⁸ Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, p. 80.

dividui e dei popoli e la pace, sono tenuti oggi in tale considerazione da essere reputati «i valori fondamentali della civiltà umana fino al momento presente».¹³⁹

Le clausole della Carta internazionale dei diritti umani non coinvolgono ancora tutti gli stati del mondo, ma solo quelli che le hanno sottoscritte, 115 stati per il Patto sui diritti civili e politici e 118 per il Patto sui diritti economici, sociali e culturali, su un totale di 191 stati membri della comunità internazionale e di 184 stati membri delle Nazioni Unite (Cassese 2002). Inoltre i diritti umani sono «l'espressione di aspirazioni ideali cui dare il nome di "diritti" serve unicamente ad attribuire loro un titolo di nobiltà», «cose desiderabili, cioè fini meritevoli di essere perseguiti, e che, nonostante la loro desiderabilità, non sono ancora stati tutti, dappertutto, e in egual misura, riconosciuti», non sono proposti «come norme giuridiche ma come "ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le nazioni"»,¹⁴⁰ sono «una semplice promessa reciproca e solenne, che impegnava sul piano etico-politico, ma non comportava obblighi giuridici per gli Stati».¹⁴¹

E tuttavia il solo tentativo di conseguire questo ideale e mantenere questa promessa ha generato un continuo dialogo che sollecita gli stati a modificare i loro ordinamenti giuridici e le loro istituzioni, in vista di un futuro ordinamento che incomincerà ad esistere realmente quando tutti gli stati riconosceranno tutti i diritti umani e il sistema internazionale avrà istituito gli organi e i poteri necessari per farli rispettare. Si può dunque affermare che da quando nel 1945 gli stati hanno incominciato a sottoscrivere lo Statuto delle Nazioni Unite e a proclamare la loro fede nell'intrinseca dignità della persona umana, accettando la clausola che «i diritti umani e le libertà fondamentali spettano di diritto a tutti gli esseri umani» e «la loro protezione e promozione è il primo compito del Governo», «la politica dei valori» è diventata «una possibilità concreta, poiché i valori umani universali sono stati recepiti dalla legge internazionale e su di essa si devono basare i rapporti fra i popoli e gli stati del mondo»,¹⁴² anche se ci si volesse limitare a considerare la Carta un semplice «discorso [politico] per dirimere i conflitti».¹⁴³

Il fisico russo Andrey Sakharov (1921-1989), premio Nobel per la pace nel 1975, scrisse:

L'ideologia dei diritti umani è forse l'unica che possa associarsi a ideologie diverse come il comunismo, la socialdemocrazia, la religione, la tecnocrazia e le ideologie talvolta definite nazionali e indigene. Può anche servire da punto d'appoggio a co-

¹³⁹ Bobbio, *L'età dei diritti*, p. 42.

¹⁴⁰ Bobbio, *L'età dei diritti*, pp. XIX, 6, 24.

¹⁴¹ Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, p. 43.

¹⁴² Papisca, «Le generazioni dei diritti umani», p. 33.

¹⁴³ Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, p. 20.

loro . . . che si sono stancati delle troppe ideologie, nessuna delle quali ha portato . . . la semplice felicità dell'uomo. La difesa dei diritti umani è una strada aperta verso l'unificazione dei popoli nel nostro turbolento mondo e una strada per alleviare le sofferenze.¹⁴⁴

I diritti umani come fattore di unificazione dei popoli

I diritti umani costituiscono sotto molti aspetti un importante fattore di unificazione dei popoli. Innanzi tutto essi inducono a riflettere sul fatto che «la nostra specie è una e che alle persone che la compongono spetta una pari considerazione morale»,¹⁴⁵ riportando alla luce un'affermazione di Kant: «la violazione del diritto avvenuta in un punto della terra è avvertita in tutti i punti».¹⁴⁶

In secondo luogo, lo sforzo che si sta compiendo per estendere al massimo la ratifica e il rispetto della Carta internazionale dei diritti umani rappresenta «un generoso desiderio di *unificare il mondo* prescrivendo certe *linee direttrici* che tutte le strutture governative dovrebbero osservare».¹⁴⁷

In terzo luogo, il discorso in atto sui diritti umani ha avvicinato le varie tradizioni del mondo, incoraggiandole a formare «insieme un unico grande disegno di difesa dell'uomo, che comprende i tre sommi beni della vita, della libertà e della sicurezza sociale».¹⁴⁸

Infine, la comprensione dei diritti umani consente di affrontare in modo consapevole e proficuo il presente processo di globalizzazione, caratterizzato oggi da numerosi conflitti fra le varie culture, ma indubbiamente destinato a un crescente dialogo interculturale in vista di un'auspicata collaborazione interculturale. Gli studi e i dibattiti che la formulazione dei diritti umani ha suscitato stanno infatti dando origine a una «transculturata» del mondo. Lo studioso di letteratura, saggista, filosofo americano di origine russa, Mikhail N. Epstein, scrive che «la transcultura è un modello culturale creato non dall'interno delle sue sfere distinte, ma organicamente nelle forme solistiche della cultura stessa, nel campo delle interazioni di tutte le sue parti componenti».¹⁴⁹ Questa transcultura mondiale vedrà le differenti culture abbandonare l'attuale statica o conflittuale convivenza e spostarsi verso la costruzione di un mondo variegato, nel quale la Carta internazionale dei diritti umani, «il candidato più prossimo alla posizione di codice mondiale

¹⁴⁴ Sakharov, citato in Osnos, «Review», p. 18. Vedi anche Brietzke, «Consorting with the Chameleon», p. 600.

¹⁴⁵ Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, pp. 3-4.

¹⁴⁶ Kant, «Per la pace perpetua», p. 73.

¹⁴⁷ Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, p. 80.

¹⁴⁸ Bobbio, *L'età dei diritti*, p. 262.

¹⁴⁹ Epstein, *After the Future*, pp. 280-306.

o di legge mondiale oggi, nel senso di contratto sociale tra l'autorità centrale e i cittadini»,¹⁵⁰ sarà sicuramente un importante punto di riferimento. In questo senso la Carta internazionale dei diritti umani, con tutti i suoi limiti e le sue difficoltà, può essere considerata, come prevede Eleanor Roosevelt che tanta parte ebbe nella sua formulazione, la «Magna Charta di tutta l'umanità»¹⁵¹ e, malgrado le presenti divisioni e lacerazioni, «un fattore importante di unificazione»,¹⁵² un importante passo verso la «auspicata unità del genere umano».¹⁵³ La Carta internazionale dei diritti umani, vista oggi da molti come «il moderno tentativo di introdurre la ragione nella storia del mondo»,¹⁵⁴ è dunque un invito all'umanità a «procedere all'edificazione di un ordine mondiale lungo la via indicata dalla Carta delle Nazioni Unite»,¹⁵⁵ un rinnovamento di «quel senso condiviso di una missione da compiere che caratterizzò grandi cicli storici in altre epoche».¹⁵⁶

¹⁵⁰ Galtung, «Lo Stato nazionale e la cittadinanza», p. 289.

¹⁵¹ Nazioni Unite, *Official Records*, pp. 857-8.

¹⁵² Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, p. 71.

¹⁵³ Bobbio, *L'età dei diritti*, p. 258.

¹⁵⁴ Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, p. 80.

¹⁵⁵ Padoa-Schioppa, *Dodici settembre*, p. 115.

¹⁵⁶ Ivi, p. 114.

3

La Fede bahá'í e i diritti umani: una sintesi

Benedetto il governante che aiuta i prigionieri, e il ricco che soccorre i poveri, e il giusto che protegge dal malfattore i diritti degli oppressi, e felice il fiduciario che osserva ciò che l'Ordinatore, l'Antico dei Giorni, gli ha prescritto.

Bahá'u'lláh

A differenza delle antiche religioni che, nate e sviluppate prima che l'idea dei diritti fosse concepita, offrono principi di moralità interpersonale importanti ai fini dei diritti umani senza peraltro sottendere alcuna idea degli stessi (Henkin 1990), la religione bahá'í è nata nella seconda metà del XIX secolo in un momento in cui l'idea moderna dei diritti umani aveva già incominciato a sbocciare. Non è dunque una sorpresa che essa abbia con i diritti umani un rapporto molto diretto. I suoi copiosi Scritti li menzionano esplicitamente e ripetutamente, illustrano e sostengono la quasi totalità dei principi sui quali il moderno sistema dei diritti umani si fonda ed espongono altri principi dai quali quel sistema potrebbe prendere utilmente spunto per future agende (Curtotti 2001). Gli Scritti bahá'í illustrano i diritti umani sotto almeno quattro aspetti fondamentali: come «elemento della ricerca personale di Dio», come «obbligo divino imposto a coloro che governano la società», come «componenti fondamentali dell'ordinamento della società «divina»» e come «aspirazioni per il futuro», per «la guarigione dei mali della società e la redenzione dell'umanità».¹

Bahá'u'lláh (1817-1892), il fondatore della Fede bahá'í, afferma che i sovrani hanno il compito di salvaguardare «i diritti degli oppressi»² e ripetutamente biasima coloro che usurpano «i diritti dei popoli e delle tribù della terra».³ 'Abdu'l-

¹ Curtotti, «Human Rights», pp. 67-8.

² Bahá'u'lláh, *Súriy-i-Mulúk*, p. 175, par. 21.

³ Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Dunyá* (Tavola del mondo), p. 79, par. 7.

Bahá (1844-1921), suo successore e interprete autorizzato delle sue parole, spiega che «Bahá'u'lláh ha insegnato che si deve riconoscere e adottare un criterio paritario dei diritti umani»,⁴ scrive che «tener conto dei diritti altrui» è «uno degli attributi della perfezione»,⁵ che ogni «legislazione giusta» protegge «i diritti del genere umano»,⁶ che «le comunità devono proteggere i diritti umani»,⁷ che finché «la giustizia e il diritto . . . non saranno realizzati sul piano dell'esistenza, tutte le cose saranno disordinate e rimarranno imperfette».⁸ Shoghi Effendi (1897-1957), Custode della Fede Bahá'í tra il 1921 e il 1957, nel luglio 1925 scrisse ai bahá'í dell'Iran che i bahá'í

devono essere molto scrupolosi nella protezione dei legittimi diritti personali e civili di tutte le persone, indipendentemente dalla carriera, dalla condizione nella vita e dalla provenienza razziale, religiosa e ideologica . . . In qualunque transazione e trattativa riguardi i diritti umani fondamentali, lo standard che si richiede . . . [dai bahá'í] è che non facciano la minima distinzione fra amici e sconosciuti, credenti e non credenti, sostenitori e antagonisti.⁹

La Casa Universale di Giustizia, Istituzione suprema della Fede bahá'í, elenca fra i poteri e doveri di cui essa è stata investita il dovere di «salvaguardare i diritti personali, la libertà e l'iniziativa degli individui» e di «occuparsi del rispetto dell'onore umano».¹⁰ In breve, gli Scritti bahá'í prescrivono il comportamento personale e l'organizzazione sociale che sono necessari per creare una civiltà improntata al pieno rispetto dei diritti di ciascun essere umano sulla terra e pertanto caratterizzata dalla giustizia e dalla pace. Date queste importanti basi scritturali dei diritti umani, l'impegno bahá'í in questo ambito rientra nella categoria delle norme fondamentali della vita comunitaria bahá'í (Curtotti 2001).

⁴ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 182.

⁵ 'Abdu'l-Bahá, *Segreto*, p. 28; vedi anche 'Abdu'l-Bahá, *Lezioni*, p. 82, sec. XV, par. 7.

⁶ 'Abdu'l-Bahá, *Segreto*, p. 12.

⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Lezioni*, p. 281, sez. LXXVII, par. 10.

⁸ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 285, sez. 227. Gli scritti bahá'í in arabo e in persiano usano il vocabolo *huqúq*, il cui significato è così spiegato nell'*Encyclopaedia of Islam*: «diritti o prerogative legali e corrispondenti obblighi, nella legge religiosa dell'Islam. Si distinguono gli *hukūk Allāh* [*huqúqu 'llāh*], i diritti o prerogative di Dio, per esempio gli *ḥadd* . . . le punizioni, e gli *hukūk al-ādamiyyīn* [*huqúqu 'l-ādamiyyīn*], diritti e prerogative private ed essenzialmente civili» (*Encyclopaedia of Islam*, s.v. «*Hukūk*»).

⁹ Shoghi Effendi, citato in Weinberg, «Human Rights Discourse», p. 260.

¹⁰ Casa Universale di Giustizia, *Costituzione*, pp. 5, 6.

La Bahá'í International Community e il sistema dei diritti umani

Tale è l'importanza attribuita negli Scritti bahá'í ai diritti umani che i rapporti fra la comunità bahá'í e il sistema dei diritti umani hanno avuto inizio già nel febbraio 1947, quando l'Assemblea Spirituale Nazionale dei bahá'í degli Stati Uniti e del Canada¹¹ ha presentato alla prima sessione della Commissione delle Nazioni Unite sui diritti umani, a Lake Success, New York, una «Dichiarazione bahá'í degli obblighi e dei diritti umani» (BIC 47-0200).¹² L'anno successivo l'Ufficio delle informazioni pubbliche delle Nazioni Unite ha riconosciuto collettivamente le otto Assemblee Spirituali Nazionali del mondo bahá'í allora esistenti¹³ come organizzazione non governativa con il nome di Bahá'í International Community. La Bahá'í International Community si definisce

un'organizzazione non governativa che comprende e rappresenta tutti i membri della comunità bahá'í del mondo . . . Nei suoi rapporti con le Nazioni Unite la Bahá'í International Community è un'associazione di organi direttivi democraticamente eletti noti come Assemblee Spirituali Nazionali. (BIC 99-0522)

La partecipazione bahá'í alle attività delle Nazioni Unite ha fatto un significativo passo avanti nel maggio 1970, quando la Bahá'í International Community è stata accreditata presso il Consiglio economico e sociale delle Nazioni Unite (ECOSOC) con stato consultivo (ora definito stato consultivo speciale). Le orga-

¹¹ L'organo direttivo dei bahá'í di quei paesi che era stato appena accreditato presso l'Ufficio delle informazioni pubbliche delle Nazioni Unite (il futuro Dipartimento delle informazioni pubbliche o DPI) come organizzazione non governativa (ONG) qualificata a inviare un osservatore alle conferenze delle Nazioni Unite. «Il termine "organizzazioni non governative" o ONG è entrato in uso nel 1945 quando le Nazioni Unite ebbero la necessità di distinguere nel loro Statuto fra i diritti di partecipazione delle agenzie specializzate intergovernative e quelli delle organizzazioni internazionali private» (Willets, «What is a Non-Governmental Organization?»). Il Ministero degli affari esteri italiano le definisce: «associazioni che, attraverso un legame transnazionale tra enti di nazionalità diversa, perseguono un fine di interesse generale (umanitario, religioso, politico, scientifico, sociale) che trascende l'ambito di un solo Stato».

¹² Tutti i documenti scritti dalla Bahá'í International Community saranno indicati con l'acronimo BIC, seguito dal numero progressivo dato dalla Bahá'í International Community. Essi sono elencati in una sezione separata alla fine della Bibliografia. Quanto ai documenti che sono stati pubblicati separatamente, le fonti sono riportate nella Bibliografia. Il documento «Chi scrive il futuro?» appare solo nella parte principale della Bibliografia.

¹³ Le otto Assemblee Spirituali Nazionali esistenti nel 1948 erano: l'Assemblea Spirituale Nazionale dei bahá'í dell'Australia e della Nuova Zelanda, dell'Egitto e del Sudan, della Germania, dell'India, del Pakistan e della Birmania, dell'Iraq, delle Isole Britanniche, della Persia, degli Stati Uniti e del Canada. Nel 1948 l'Assemblea Spirituale Nazionale dei bahá'í degli Stati Uniti e del Canada si è divisa nell'Assemblea Spirituale Nazionale dei bahá'í degli Stati Uniti e nell'Assemblea Spirituale Nazionale dei bahá'í del Canada.

nizzazioni non governative possono entrare in stato consultivo con l'ECOSOC in base all'articolo 71 dello Statuto delle Nazioni Unite e questo stato «consente alle organizzazioni qualificate di partecipare al lavoro, ai programmi e alle mete delle Nazioni Unite svolgendo le funzioni di tecnici esperti, di consiglieri e consulenti dei governi e del Segretariato».¹⁴ Le organizzazioni non governative in stato consultivo con l'ECOSOC sono oltre 2500. Questo accreditamento ha consentito alla Bahá'í International Community una più stretta interazione con il Consiglio e le sue agenzie sussidiarie nella promozione dello sviluppo socio-economico in tutto il mondo. Nel marzo 1976 lo stato consultivo le è stato riconosciuto anche dal Fondo per l'Infanzia delle Nazioni Unite (UNICEF). Nel 1989 la Bahá'í International Community ha instaurato rapporti di lavoro con l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS). Essa collabora inoltre con il Programma delle Nazioni Unite per l'Ambiente (UNEP), con l'Ufficio dell'Alto commissariato per i diritti umani (OHCHR), con il Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo (UNDP) e con il Fondo delle Nazioni Unite per lo Sviluppo delle Donne (UNIFEM).

La prima riunione nell'ambito del sistema delle Nazioni Unite alla quale i delegati della neo-accreditata Bahá'í International Community parteciparono fu la Conferenza internazionale delle Organizzazioni non governative, che si svolse nel Palazzo delle Nazioni di Ginevra dal 17 al 21 maggio 1948. Qui essi scoprirono che la loro Organizzazione con i suoi «“novantun paesi . . . tutte le razze, tutte le nazionalità, tutte le confessioni e tutte le età . . . rappresentava più paesi di ogni altra organizzazione presente”».¹⁵ Questa è sempre stata la caratteristica della partecipazione bahá'í agli incontri nell'ambito delle Nazioni Unite. Pertanto il contributo bahá'í al sistema delle Nazioni Unite non è solo teorico. Esso si fonda sull'esperienza di una «“associazione” di “consigli” nazionali democraticamente eletti, rappresentativa di una sezione trasversale del genere umano»,¹⁶ che in poco più di un secolo e mezzo, si è insediata in tutti i paesi del mondo, la cui «esistenza è un'altra convincente prova della concretezza della visione che il suo Fondatore aveva di un mondo unito, un'altra prova che l'umanità può vivere come un'unica universale società, all'altezza di qualunque sfida la sua raggiunta maggiore età possa lanciare».¹⁷

Nei sei decenni della sua collaborazione con le Nazioni Unite, la Bahá'í International Community ha prodotto numerosi documenti che chiariscono la posizione bahá'í relativa a vari temi di politica internazionale discussi dal sistema delle Nazioni Unite e offrono interessanti suggerimenti. Molti documenti sono stati

¹⁴ «NGO Related Frequently Asked Question».

¹⁵ Mottahedeh, «Report », p. 601.

¹⁶ La Casa Universale di Giustizia, *Secolo di luce*, p. 123.

¹⁷ La Casa Universale di Giustizia, *Promessa*, p. 30.

presentati nel corso degli anni, 193 dei quali, pubblicati fra il 1947 e oggi, sono disponibili nella «Statement Library» del sito Web della Bahá'í International Community.¹⁸ Un loro studio preliminare consente di fare il punto sul rapporto fra la Bahá'í International Community e il sistema delle Nazioni Unite e sulla posizione bahá'í su temi molto importanti della politica internazionale delle Nazioni Unite.

TAVOLA 3.1 SEI PRINCIPI PROMOSSI DALLA BAHÁ'Í INTERNATIONAL COMMUNITY

L'unità del genere umano
 La parità fra gli uomini e le donne
 Uno standard universale di diritti umani
 La giustizia e la collaborazione economica
 L'educazione universale
 Una lingua e una scrittura ausiliarie internazionali

Nei suoi rapporti con le Nazioni Unite la Bahá'í International Community non si propone certamente di «plasmare o influenzare direttamente il corso delle cose umane», ma si è sempre limitata a richiamare l'attenzione delle persone e delle agenzie attive nell'ambito dei diritti umani e delle relazioni internazionali sulla sua «Fede e i suoi principi»,¹⁹ nella convinzione che quei principi possano, da un lato, ispirare loro importanti idee su tutti i temi di cui esse si occupano e, dall'altro, incoraggiarle a svolgere con crescente impegno ed efficacia il loro compito. Specificamente la Bahá'í International Community promuove sei principi (BIC 99-0522, vedi Tavola 3.1) che sono determinanti ai fini della realizzazione della giustizia e della pace nel mondo. Il primo principio è l'unità del genere umano, sul cui riconoscimento e sulla cui realizzazione «si fondano la pace, la giustizia e l'ordine del mondo». Il secondo è la parità fra gli uomini e le donne, la cui applicazione consentirà di «creare il clima morale e psicologico nel quale potrà sbocciare la pace internazionale». Il terzo principio è uno standard universale di diritti umani, il cui riconoscimento e la cui attuazione, contemporaneamente all'ottemperanza alle responsabilità e ai doveri ad essi strettamente collegati, sono indispensabili per «avere la pace, il progresso sociale e la prosperità economica». Il quarto è la giustizia e la collaborazione economica strettamente legate a «una visione della prosperità umana nel vero senso della parola – una consapevolezza delle possibilità di benessere spirituale e materiale di tutti gli abitanti del pianeta», che «contribuirà a galvanizzare la volontà collettiva di superare ostacoli alla

¹⁸ Vedi [http:// BIC.org/statements-and-reports/](http://BIC.org/statements-and-reports/).

¹⁹ «The Bahá'í Faith and the United Nations», p. 597.

pace come l'eccessiva disparità fra i ricchi e i poveri». Il quinto è l'educazione universale, che comprende la promozione della «essenziale unità della scienza e della religione», in modo che l'ignoranza, «la principale causa della decadenza e della caduta dei popoli e della perpetuazione dell'ingiustizia», sia eliminata e tutte le nazioni conseguano il successo e la prosperità. Il sesto è una lingua e una scrittura ausiliarie internazionali, «universalmente concordate, da insegnare in tutte le scuole del mondo, oltre alla lingua di ciascun paese», un provvedimento che «migliorerà le comunicazioni fra le nazioni, ridurrà i costi amministrativi e favorirà l'unità fra i popoli e le nazioni» (BIC 99-0522).

Il dialogo morale fra le culture del mondo

Fra i meriti che gli Scritti bahá'í attribuiscono alla civiltà occidentale il più importante è quello di aver prodotto una «cultura filosofica», che ha sprigionato «le energie dei suoi popoli» e «rivoluzionato il mondo intero», i cui pregi fondamentali sono di assecondare «i governi costituzionali» e di tenere «in alta considerazione il dominio della legge e il rispetto per i diritti di tutti i membri della società»²⁰ (vedi pp. 72-3). Anche i bahá'í dunque ascrivono all'Occidente il merito di aver stabilito per la prima volta nella storia «i requisiti minimi di comportamento dei governi verso i sudditi» (BIC 95-1001)²¹ e promosso un dibattito internazionale che sta a poco a poco producendo una «nuova cultura che porterà al godimento universale dei diritti umani » (BIC 96-0315). E tuttavia, direttamente e attivamente coinvolti nel dialogo sui diritti umani che si è svolto dal 1948 in poi, i bahá'í riconoscono anche che l'attuale «regime internazionale dei diritti umani è il frutto di un costante processo di dialogo morale fra i vari popoli e nazioni».²² L'umanità è così entrata in una nuova fase della sua storia nella quale la Carta internazionale dei diritti umani brilla come «un faro di speranza per milioni di esseri umani che languono sotto il giogo del razzismo, dell'intolleranza religiosa e di altre forme di oppressione inflitte da un gruppo contro un altro» (BIC 88-0803).

Una definizione bahá'í dei diritti umani

Nel 1947 la Bahá'í International Community ha formulato la seguente definizione della locuzione «diritto umano»: «un'espressione delle doti divine dell'uomo alle quali un ente morale e sovrano ha dato uno *status* sociale» (BIC 47-0200). Essa poi soggiunge che «un diritto ha uno *status* sociale solo dopo essere divenu-

²⁰ La Casa Universale di Giustizia, *Secolo*, p. 5.

²¹ Bahá'í International Community, *Svolta*, p. 15.

²² Weinberg, «Human Rights Discourse», p. 257.

to un valore morale affermato e sostenuto dai membri della comunità come qualità necessaria dei rapporti umani» (*ibidem*).

La definizione bahá'í, elaborata nel contesto di una visione spirituale della vita, parla di «doti divine dell'uomo». In termini laici la locuzione potrebbe essere riformulata come «doti intrinseche dell'uomo», intendendo indicare le qualità di cui ogni essere umano è dotato e che sono in parte ereditate dalla specie e in parte acquisite dalla collettività. La definizione bahá'í usa l'aggettivo «divine» anziché «intrinseche», perché quell'aggettivo sancisce, nella concezione spirituale della natura della realtà, la sacralità di ogni essere umano, che le concezioni laiche tendono invece a giustificare in altri modi.²³ Quell'aggettivo accenna anche alle qualità dello spirito umano, l'immortale identità divina di ogni uomo, che le concezioni laiche invece negano. La definizione stabilisce inoltre che le condizioni che consentono di parlare di «diritti umani» sono due. La prima è che i membri della comunità li considerino «qualità necessarie dei rapporti umani», ossia riconoscano che in loro assenza i rapporti umani non possono espletare efficacemente la loro funzione di formazione e preservazione di un ambiente sociale favorevole a un sano sviluppo degli individui e della collettività. La seconda è che un ente morale e sovrano riconosca giuridicamente questo comune consenso dei membri della comunità. I diritti umani richiedono dunque che tra i membri della società esista un consenso universale su di essi, scaturito dall'esperienza morale collettiva quanto alla loro azione positiva sulle relazioni umane, e che le istituzioni ufficiali li riconoscano e li garantiscano, in quanto fiduciari dei membri che compongono la società. Pertanto, i diritti umani intesi come «condivisione di uno *status* sociale fra tutti gli esseri umani» (BIC 47-0200) implicano, comportano e richiedono un equilibrio, una collaborazione e una comprensione reciproche tra governanti e governati.

Il principio dell'unità del genere umano e il sistema dei diritti umani

Il sistema dei diritti umani fa molto spesso riferimento a quelli che considera i propri principi fondamentali, principi come la «dignità della persona umana», «l'uguaglianza di tutti gli esseri umani», «l'uguaglianza dei diritti», «la libertà di espressione», «la non-discriminazione», «l'uguaglianza degli uomini e delle donne» e il conseguente diritto a una «pari remunerazione per i lavoratori di ambo i sessi per un lavoro di pari valore», «l'istruzione primaria obbligatoria e gratuita per tutti», la «protezione e il benessere dell'infanzia», «l'autodeterminazione di tutti i popoli», «l'indipendenza del potere giudiziario» (vedi p. 43). Tutti questi principi sono ampiamente esposti e discussi negli Scritti bahá'í. Da un punto di

²³ Vedi Savi, *Nest*, pp. 31-57.

vista bahá'í, la maggior parte di essi sono principi spirituali. In quanto tali, hanno un duplice merito. Da un lato presentano «prospettive in piena armonia con la natura dell'uomo», dall'altro producono «atteggiamenti, energie, volontà e aspirazioni atti a favorire la scoperta e l'attuazione di misure pratiche».²⁴

C'è però un principio fondamentale molto importante ai fini dei diritti umani, che non è ancora stato preso in debita considerazione al di fuori del mondo bahá'í. È il principio dell'unità del genere umano, che Shoghi Effendi definisce «asse intorno al quale ruotano tutti gli insegnamenti di Bahá'u'lláh» e «coronamento dell'evoluzione umana».²⁵ La Bahá'í International Community lo considera «una dichiarazione di principio e, nello stesso tempo, la meta ultima dell'esistenza umana» (BIC 94-0121) e lo descrive come segue:

Il principio dell'unità degli esseri umani . . . rispecchia un'eterna realtà spirituale, morale e fisica che è stata messa a fuoco nel XX secolo, nel momento in cui l'umanità è divenuta collettivamente maggiorenne. Esso è ora più evidente perché, per la prima volta nella storia, tutti i popoli del mondo hanno la possibilità di percepire la loro interdipendenza e di constatare la loro unità.

La realtà dell'unità degli esseri umani è pienamente confermata dalla scienza. L'antropologia, la fisiologia, la psicologia, la sociologia e, recentemente, la genetica con la sua decodificazione del genoma umano, hanno dimostrato che esiste un'unica specie umana, sia pure infinitamente diversificata negli aspetti secondari della vita. Anche le grandi religioni del mondo, malgrado i loro seguaci abbiano talvolta sostenuto fallaci nozioni di superiorità, suffragano questo principio. I loro Fondatori hanno promesso che un giorno la pace e la giustizia prevarranno nel mondo e che l'intero genere umano sarà unificato.

L'odierna consapevolezza dell'unità collettiva dell'umanità scaturisce da un processo storico durante il quale gli individui si sono aggregati in unità sempre più ampie. Dopo essere passata dai clan, alle tribù, alle città-stato, alle nazioni, il prossimo passo che il genere umano dovrà inevitabilmente compiere è la creazione di una civiltà globale. In questa nuova civiltà globale, tutte le persone e tutti i popoli saranno parti componenti di un unico grande organismo, un organismo che è la civiltà umana. (BIC 01-0831)

Il principio dell'unità del genere umano è accompagnato da almeno quattro importanti corollari che possono essere così riassunti: primo, «la comune origine spirituale, e pertanto l'uguaglianza, di tutti gli esseri umani»; secondo, «il valore della persona umana»; terzo, «l'idea che il servizio all'umanità è la suprema

²⁴ La Casa Universale di Giustizia, *Promessa*, p. 20.

²⁵ Shoghi Effendi, *Ordine mondiale*, p. 43.

norma morale»; quarto, «gli stretti legami che uniscono gli esseri umani fra loro» (Curtotti 2001). Alla luce di questi corollari, «ogni membro della razza umana viene al mondo come pegno affidato alle cure della collettività» e questo rapporto fiduciario fra ciascun individuo e la collettività «costituisce la base morale della maggior parte dei diritti umani» e nello stesso tempo comporta che «il compito di stabilire e preservare i diritti dell'individuo» sia «uno degli scopi primari dell'ordine internazionale» (BIC 95-1001).²⁶

Il principio dell'unità del genere umano, sempre più intuitivamente accettato da persone che ne hanno verificato la realtà nella vita di tutti i giorni, è praticamente dimostrato dal fatto che «per consentire lo sviluppo del mondo che ci circonda dobbiamo prima sviluppare il nostro mondo interiore, ma nello stesso tempo lo sviluppo richiede la capacità di dare il meglio di sé aiutando gli altri a dare il meglio di sé» (BIC 90-0209).

L'importanza fondamentale del principio dell'unità del genere umano ai fini dei diritti umani è stato evidenziato dalla Bahá'í International Community sin dalla sua prima dichiarazione ufficiale nell'ambito del sistema con le seguenti parole: «il riconoscimento congiunto della verità che la loro vita emana dalla stessa unica Sorgente universale permette ai membri della comunità di mantenere relazioni ordinate in un corpo sociale comune» (BIC 47-0200). Secondo la Bahá'í International Community

il riconoscimento dell'unità del genere umano dà origine a un altissimo concetto dei diritti umani, un concetto che prevede che ad ogni persona sia assicurata la propria dignità e garantita la possibilità di realizzare il proprio potenziale. Questo concetto è molto diverso dall'impostazione che si limita a prevenire interferenze con la libertà d'azione dell'individuo. (BIC 93-1203)

Una classificazione bahá'í

La prima dichiarazione bahá'í sui diritti umani elenca «fra i fondamentali diritti umani che caratterizzano la nuova era mondiale . . . i diritti che riguardano (1) l'individuo, (2) la famiglia, (3) la razza, (4) il lavoro e il benessere, (5) l'educazione, (6) il culto, (7) l'ordine sociale» (BIC 47-0200).

L'individuo

Le ragioni per cui ogni essere umano è soggetto dei diritti umani sono due: primo, perché «è un essere spirituale», secondo, perché è «un membro della società» (BIC 47-0200). Le due caratteristiche sono strettamente collegate. 'Abdu'l-Bahá

²⁶ Bahá'í International Community, *Svolta*, p. 9. Vedi anche BIC 95-0303 e Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 15

afferma che la natura spirituale dell'uomo «è il compendio di tutte le perfezioni . . . È perfezione divina, luce, spiritualità, guida, esaltazione, alte aspirazioni, giustizia, amore, grazia, gentilezza verso tutti, filantropia».²⁷ E la Bahá'í International Community scrive che

malgrado i suoi aspetti mistici di difficile spiegazione, è possibile comprendere nella pratica la dimensione spirituale della natura umana in quanto fonte delle qualità che trascendono i piccoli egoismi. Fra queste vi sono l'amore, la compassione, la sopportazione, la fidatezza, il coraggio, l'umiltà, la collaborazione e la disponibilità a sacrificarsi per il bene comune, tutte qualità di un cittadino illuminato, capace di costruire una civiltà mondiale unificata. (BIC 92-0604)

La spiritualità è una potenzialità che «trova espressione nel mantenimento di relazioni umane morali nell'intera comunità e appassisce in condizioni di ritiro e isolamento nell'io, nella famiglia, nella razza o nella classe sociale» (BIC 47-0200). Infatti le qualità che caratterizzano la natura spirituale dell'uomo, se non si manifestano concretamente e universalmente nelle relazioni umane, sono solo teoriche. Pertanto vivere attivamente nella società è un requisito indispensabile per lo sviluppo delle qualità spirituali. Limitare il loro raggio d'azione all'io, alla famiglia, alla razza o alla classe sociale, a esclusione di altri esseri umani sulla terra, significa limitarne lo sviluppo. Ogni essere umano ha contemporaneamente il diritto e il dovere di sviluppare le proprie qualità spirituali, in quanto lo scopo della vita umana sulla terra è quella «di servire i bisogni di una società in continuo progresso» (BIC 47-0200) e le qualità spirituali sono gli strumenti che occorrono per svolgere questo servizio. La società, che è come una palestra nella quale gli esseri umani esercitano le proprie qualità spirituali, può talvolta limitare o perfino ostacolare lo sviluppo di quelle qualità. Ciò avviene quando «la comunità avanzi all'individuo richiama che contravvengano al prevalente standard morale o consenta che simili richieste siano avanzate da agenzie private» (BIC 47-0200). Il Novecento ha pienamente dimostrato l'effetto distruttivo delle richieste immorali presentate da alcune comunità ai loro membri in nome di ideologie che hanno deificato «lo Stato», esaltato «la nazione al di sopra del genere umano», cercato «di subordinare le altre razze del mondo a un'unica razza», discriminato «fra bianchi e neri» e tollerato «il predominio di una classe privilegiata su tutte le altre».²⁸ I disastri che quelle comunità hanno prodotto dimostrano che l'imperativo di ottemperare alla «legge morale» non si applica solo agli individui, ma anche «alle istituzioni e alle comunità grandi o piccole che siano» e che quando ciò non

²⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Lezioni*, p. 124, sez. XXIX, par. 3.

²⁸ Shoghi Effendi, *Giorno promesso*, p. 118.

avviene «la comunità rischia la distruzione» (BIC 47-0200). Pertanto il riconoscimento dei diritti della persona umana è un indispensabile requisito non solo per lo sviluppo dell'individuo, ma anche per la fioritura della comunità. E tuttavia, la responsabilità della protezione dei diritti umani non ricade solo sugli istituti sociali. Anche l'individuo deve fare la propria parte. Se una persona rinuncia al «proprio obbligo morale» e ripudia la «dotazione divina che distingue gli uomini dalle bestie», «nessun istituto sociale . . . ha il potere di preservare» (BIC 47-0200) i suoi diritti umani.

La famiglia

La famiglia è la più piccola «entità sociale» (BIC 47-0200) e probabilmente anche la più antica. Nel contesto del concetto bahá'í secondo il quale i fondatori delle civiltà sono le Manifestazioni di Dio, la famiglia è il frutto degli insegnamenti di antiche Manifestazioni di Dio di cui la storia ha perduto ogni traccia e pertanto ha origini divine. E infatti l'importanza della famiglia emerge dalle Scritture di tutte le grandi religioni del mondo.

La Bahá'í International Community evidenzia alcuni aspetti fondamentali della famiglia ai fini del discorso sui diritti umani. Per esempio, la famiglia provvede al «diritto di sopravvivenza dell'individuo» e pertanto è «la cellula economica» (BIC 47-0200) della comunità. Inoltre essa «fornisce un'esperienza di vita, fondamentale e pratica, di responsabilità e di valori come amare, prendersi cura, condividere» ed «è il primo ambiente che insegna i valori della democrazia, dei diritti umani, della responsabilità sociale, della tolleranza e della pace, permettendo ai suoi membri di contribuire alla lotta contro la povertà come sostenitori della giustizia sociale» (BIC 94-0705). Infine, la famiglia «è un costante fattore di coesione sociale», in quanto svolge «un ruolo fondamentale di istituto intermedio fra gli individui e la società», per esempio, «le famiglie povere in circostanze avverse sono l'unica fonte di sicurezza e dignità per i loro componenti» (BIC 94-0705). Se ne deduce che, se si vogliono rispettare i diritti umani di tutti e se si vuole promuovere la formazione di una comunità capace di rispettare i diritti umani, alla famiglia va riconosciuto il diritto «di mantenersi in condizioni favorevoli al corpo, alla mente e allo spirito» e quindi di avere un reddito sufficiente al proprio sostentamento e alla propria prosperità (BIC 47-0200). La Bahá'í International Community afferma:

Se si considera la famiglia la cellula fondamentale della società e, per deduzione, della società globale, rafforzare la famiglia fornendo ai suoi membri una visione, valori e virtù appropriate, cioè un'adeguata dimensione spirituale/morale nonché sociale/culturale/economica, significa . . . rafforzare le radici della sicurezza internazionale for-

giando legami armoniosi fra i membri della razza umana e contribuendo alla costruzione della pace mondiale. (BIC 87-0223)

La parità di genere

Il rapporto fra uomini e donne trova la sua prima espressione nel contesto della famiglia. Data l'antica tradizione patriarcale radicata nella maggior parte delle culture del mondo, il concetto della parità fra uomini e donne, che va sempre più affermandosi come elemento indispensabile della civiltà mondiale, da un lato trova le maggiori sfide e opportunità proprio in seno alla famiglia e dall'altra «fornisce alla famiglia un nuovo più stretto legame con le forze che contribuiscono all'evoluzione morale» (BIC 47-0200).

Il diritto delle donne al riconoscimento di alcune prerogative speciali in questo momento della storia della civiltà umana dipende dalle caratteristiche delle varie culture del mondo, sorte attorno a religioni che «hanno posto l'uomo al di sopra della donna».²⁹ Questi insegnamenti erano adatti alle antiche condizioni dell'umanità, che basava i rapporti fra i vari raggruppamenti umani sulla legge naturale della «lotta per l'esistenza».³⁰ Fra le affermazioni scritturali che sembrano sancire la posizione inferiore delle donne rispetto all'uomo vi sono le seguenti.

- La Genesi scrive delle donne: «verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà» (Genesi II, 16).
- San Paolo scrive: «capo della donna è l'uomo» (1 Corinzi XI, 3) e invita le donne a tacere nelle assemblee «perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse, come dice anche la legge» (1 Corinzi XIV, 34). Egli dice inoltre: «le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa . . . E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano sottomesse ai loro mariti in tutto» (Efesini V, 22-4).
- Parlando delle donne, il Corano afferma: «gli uomini sono un gradino più in alto [delle donne]» (Corano II, 228).

La Bahá'í International Community fa notare a questo proposito che

i documenti sulla promozione del progresso femminile da parte delle religioni sono discordi. Nei primi anni della loro esistenza tutte le religioni hanno teso a incoraggiare la partecipazione delle donne. Ma i documenti storici rilevano fra le istituzioni reli-

²⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 455.

³⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 283, sez. 227.

giose una graduale tendenza nel tempo a creare abitudini e suffragare atteggiamenti che impediscono lo sviluppo del potenziale delle donne. (BIC 95-0913)

Oggi, però, il progresso compiuto dalla civiltà umana, grazie all'apporto degli insegnamenti delle Manifestazioni di Dio, che in passato possono avere provvisoriamente acconsentito a una lieve differenza fra la posizione della donna e quella dell'uomo a causa delle condizioni sociali, permette di constatare che questa ineguaglianza non ha più motivo di esistere. Infatti oggi è divenuto chiaro a tutti che la «lotta per l'esistenza è la sorgente primaria di tutte le calamità ed è la suprema afflizione»,³¹ che «dalla forza hanno origine la confusione e la rovina dell'ordine sociale»³² e che

ci troviamo oggi davanti alla sfida di scoprire nuove strategie e adottare nuovi modelli che incoraggino una società più sana, più cooperativa a tutti i livelli. Dobbiamo deliberatamente allontanarci dai modelli della forza e dell'aggressività e accostarci ai metodi della consultazione e della pacificazione . . . sono sempre più numerosi gli individui, gli organismi e i governi che cercano alternative alla violenza nella gestione del conflitto. (BIC 95-0826.3)

Pertanto il fatto che fino ad oggi il mondo sia stato «governato con la forza» ha privilegiato l'uomo rispetto alla donna, perché «egli è più forte ed aggressivo nelle qualità del corpo e della mente».³³ Ma ora il mondo ha bisogno soprattutto di qualità come «la sveltezza mentale, l'intuizione e le qualità spirituali dell'amore e dell'abnegazione, che sono le forti doti della donna».³⁴ È necessario dunque permettere che le donne esprimano queste loro qualità, affinché la civiltà diventi «meno mascolina e maggiormente imbevuta di ideali femminili» e finalmente «gli elementi maschili e femminili della civiltà» siano «equamente bilanciati».³⁵ Così la Bahá'í International Community riassume la particolarmente difficile situazione delle donne nel mondo moderno:

Oggi, in un mondo socialmente stratificato, le donne si trovano dappertutto notevolmente svantaggiate da una combinazione di discriminazioni basate sulla razza, sul genere, sulla classe e sull'età. In un contesto che alcuni hanno chiamato una «matrice di dominazione» e altri «una serie di intrecci di disparità», le donne che fanno parte di un gruppo oppresso risentono fortemente gli effetti di questi svantaggi, in quanto appartengono contemporaneamente a due gruppi discriminati . . . A causa di questo

³¹ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 283, sez. 227.

³² 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 114, sez. 79.

³³ 'Abdu'l-Bahá, citato in Esslemont, *Bahá'u'lláh e la Nuova Èra*, p. 216.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

doppio rischio spesso le donne appartenenti a razze o gruppi etnici minoritari sono praticamente prive di qualsiasi visibilità. (BIC 01-0108)

‘Abdu’l-Bahá spiegò che, finché la parità di diritti fra uomini e donne non sarà pienamente realizzata, non si potranno ottenere alcuni importanti risultati. Egli disse che «non si potrà instaurare l’unità del genere umano»; che non si potranno conseguire né un vero «progresso sociale e politico»,³⁶ né «tutta la prosperità e il successo che sarebbero possibili altrimenti»;³⁷ che non si potrà conseguire «la pace universale»³⁸ della quale le donne sono «il più devoto e incrollabile avvocato»,³⁹ non solo perché esse – madri, dotate di «cuori . . . più teneri e sensibili di quegli degli uomini» e più «sensibili davanti a chi ha bisogno e soffre»⁴⁰ – non sono «favorevoli alla guerra»,⁴¹ ma anche semplicemente «perché tutte le differenze e le distinzioni portano discordie e contese»;⁴² che «il mondo umano non otterrà la felicità»⁴³ e che l’umanità non raggiungerà tutta «la grandezza che potrebbe esser sua». ⁴⁴ Da queste e molte altre considerazioni emerge tutta l’urgenza del riconoscimento della parità di diritti alle donne, non solo come doveroso atto di giustizia, ma anche nel comune interesse del progresso della civiltà, in primo luogo nel contesto della vita familiare dove ancora si verificano molte violazioni.

La razza

I problemi dei «diritti della razza» sono emersi in tutta loro urgenza alla fine della seconda guerra mondiale, quando tutto il mondo vide gli orrori perpetrati da un’ideologia patologica che aveva concepito il demoniaco progetto di cancellare dal mondo un’intera «razza», in nome di «errati stereotipi» nati dalla «tendenza umana ad elevare il proprio gruppo a una posizione di superiorità rispetto agli altri e dall’assenza di valori spirituali» (BIC 88-0803). L’idea che «la discriminazione razziale è malefica perché viola la dignità degli esseri umani» (BIC 89-0208) si affermò pertanto sulle scene del mondo nel contesto di quella «intuizione morale collettiva . . . alla metà del XX secolo, sulla scia dell’Olocausto», che ispirò la Dichiarazione universale dei diritti umani,⁴⁵ fra persone che questi diritti

³⁶ ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, p. 77.

³⁷ ‘Abdu’l-Bahá, *Antologia*, p. 283, sez. 227.

³⁸ ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, pp. 134-5.

³⁹ Ivi, p. 375.

⁴⁰ Ivi, p. 284.

⁴¹ Ivi, p. 167.

⁴² Ivi, p. 175.

⁴³ Ivi, p. 134.

⁴⁴ ‘Abdu’l-Bahá, *Saggezza*, p. 120, cap. 40, par. 33.

⁴⁵ Henkin et al., *Human Rights*, p. 80.

avevano, sia pure in misura del tutto diversa, violato. In quegli anni, la Bahá'í International Community scrisse:

Nelle comunità nazionali di molti paesi figurano membri di gruppi razziali che si trovano in stadi di sviluppo differenti. Le condizioni che nel passato hanno favorito unità e caratteristiche razziali esclusive stanno indebolendosi. I diritti e i bisogni della comunità moderna sono superiori a quelli della razza. Ma è possibile rinunciare ai diritti esclusivi della razza solo in cambio della parità fra le razze nella partecipazione ai diritti e ai privilegi superiori che spettano a una società multirazziale. (BIC 47-0200)

Lo stesso concetto fu successivamente così esposto:

alle premesse del razzismo, palesemente false e sviate, si deve contrapporre la verità che tutti gli esseri umani appartengono a un'unica famiglia umana, la razza umana, una famiglia unita biologicamente, socialmente e spiritualmente, pur dispiegando per l'arricchimento del pianeta una sconfinata varietà di caratteri fisici secondari . . . una verità confermata da tutte le scienze umane. (BIC 88-0803)

Questa concezione non esclude, anzi afferma, la necessità di proteggere le minoranze oppresse, nello sforzo di estendere anche a loro il privilegio della «partecipazione ai diritti e ai privilegi superiori che spettano a una società multirazziale» (BIC 47-0200). Ce ne occuperemo nel prossimo capitolo.

Il lavoro e il benessere

Quanto al lavoro, gli Scritti bahá'í lo presentano come un doveroso atto di servizio, equivalente a un atto di preghiera. Bahá'u'lláh afferma che ciascun essere umano ha il dovere di «dedicarsi a una forma di occupazione, come mestieri, commerci e simili»,⁴⁶ che sia utile lui stesso e agli altri. A questa condizione, la loro utilità, i lavori sono tutti ugualmente meritevoli agli occhi di Dio. Quello che conta non è il lavoro che l'uomo svolge, ma lo spirito con cui lo svolge, che deve essere quello del servizio, nonché l'impegno che vi mette, giacché «in ogni arte e mestiere, Dio ama la massima perfezione».⁴⁷ Il lavoro è dunque il primo modo per assolvere il proprio compito di contribuire al benessere e al progresso della società e anche per questo Bahá'u'lláh equipara l'«occupazione» nel lavoro a un «atto di preghiera».⁴⁸ Il lavoro è inoltre uno dei mezzi che aiutano l'uomo a vivere serenamente, non tanto perché «chi è occupato nel lavoro è molto meno incline a soffermarsi sulle amarezze della vita»,⁴⁹ ma soprattutto perché attraverso il la-

⁴⁶ Bahá'u'lláh, *Bishárát* (Liete Novelle), p. 24.

⁴⁷ Bahá'u'lláh, citato in *Educazione bahá'í*, p. 16.

⁴⁸ Bahá'u'lláh, *Bishárát* (Liete Novelle), p. 24.

⁴⁹ Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Maqṣúd* (Tavola di Maqṣúd), p. 158.

voro l'uomo realizza se stesso, cioè esprime nel mondo talenti e virtù riposti nella sua anima dal suo Creatore. Pertanto la Bahá'í International Community afferma che «il lavoro che un individuo svolge nel commercio, nell'artigianato, nell'arte o nella professione è il cuore della sua vita, e non una semplice fonte di sostentamento» (BIC 47-0200).

Alcuni lavori sono specificamente menzionati e apprezzati negli Scritti bahá'í, come per esempio il lavoro dell'agricoltore, dell'insegnante, del medico, dello scienziato e dell'artigiano. «L'agricoltore è il primo elemento attivo della società»;⁵⁰ «educare e istruire i bambini è una delle azioni umane più meritevoli e attrae la grazia e il favore del Misericordiosissimo»;⁵¹ «Benedetto il medico che cura le infermità nel Mio santo e venerato Nome»;⁵² «Grandi sono in verità i diritti degli scienziati e degli artigiani sulle genti del mondo».⁵³ Questo concetto del lavoro, contemporaneamente dovere e diritto di ciascun essere umano, assegna alla società il compito di creare le condizioni necessarie per cui ciascun essere umano possa esercitare questo diritto e compiere questo dovere. Ma Bahá'u'lláh scrive anche che non è bene sciupare «il tempo nell'ozio e nell'indolenza»,⁵⁴ che «agli occhi di Dio il più spregevole fra gli uomini è colui che sta pigramente seduto e mendica» e che «gli uomini più abietti sono quelli che non danno alcun frutto sulla terra. Tali uomini in verità sono considerati fra i morti».⁵⁵ Ne consegue che «il diritto al sostentamento dipende dal lavoro» e che «la comunità non deve nulla a chi si rifiuta di lavorare» (BIC 47-0200).

Il conseguimento del benessere è strettamente legato al lavoro. Bahá'u'lláh scrive che il primo dovere di ogni essere umano è quello di conoscere se stesso e ciò che «conduce alla grandezza o all'umiliazione, alla gloria oppure al disonore», ma che una volta «raggiunta la maturità», ogni essere umano «ha bisogno del benessere che, quando sia acquisito mediante mestieri o professioni, è lodevole e meritorio».⁵⁶ Altrove scrive che «il segreto della ricchezza»⁵⁷ sta nel lavoro e che colui che «attende alla propria professione e vocazione in questo mondo» è l'incarnazione della virtù della fiducia in Dio.⁵⁸

⁵⁰ 'Abdu'l-Bahá, citato in *Lights of Guidance*, p. 547, n. 1858.

⁵¹ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 126, sez. 103.

⁵² Bahá'u'lláh, citato in *Compilation*, vol. 1, p. 458.

⁵³ Bahá'u'lláh, *Tajalliyát* (Fulgore), p. 47.

⁵⁴ Bahá'u'lláh, *Bishárát* (Liete Novelle), p. 24.

⁵⁵ Bahá'u'lláh, *Parole Celate*, dal persiano, n. 81.

⁵⁶ Bahá'u'lláh, *Ṭáráẓat* (Ornamenti), p. 30.

⁵⁷ Bahá'u'lláh, *Parole Celate*, dal persiano, n. 80.

⁵⁸ Bahá'u'lláh, *Aṣṣ-i-Kullu'l-Khayr* (Parole di saggezza), p. 141.

Gli Scritti bahá'í riconoscono dunque che ciascun essere umano ha diritto al benessere. Essi però non prevedono il conseguimento di una perfetta uguaglianza economica fra tutti gli esseri umani. 'Abdu'l-Bahá disse che «l'uguaglianza è una chimera . . . assolutamente inattuabile»,⁵⁹ perché «l'ineguaglianza di grado e di capacità è una proprietà della natura»,⁶⁰ «alcuni sono ricchi di talento, altri ne hanno una misura normale, mentre altri ancora sono privi d'intelletto. In queste tre classi c'è ordine, ma non uguaglianza».⁶¹ Gli insegnamenti bahá'í prevedono invece «l'abolizione del deplorabile eccesso di ricchezze e della miserevole, demoralizzante e degradante povertà»,⁶² in modo che nessuno viva «nell'abbondanza mentre altri non hanno alcun mezzo di sussistenza».⁶³

Perché ogni essere umano possa esercitare il proprio diritto al benessere, occorrono molte condizioni sulle quali l'organizzazione della società ha un grande peso. Una prima condizione è un buon «coordinamento di una varietà di sforzi diretti all'acquisizione di dotazioni intellettuali e materiali» (BIC 47-0200), sforzi che comprendono anche un buon sistema di istruzione. Una seconda condizione è «un'economia sana», che non accenti «il processo attorno al vantaggio di un singolo gruppo, proprietari, dirigenti, tecnici, operai o consumatori» (BIC 47-0200). Una terza condizione è quella di evitare una «competizione internazionale» tale da produrre «emergenze sociali estreme nelle quali è impossibile fare una giusta distinzione fra ricchezza pubblica e ricchezza privata» (BIC 47-0200). Il riconoscimento del diritto al benessere ha dunque molto a che fare, da un lato, con i metodi di governo e, dall'altro, con la giustizia. 'Abdu'l-Bahá disse: «Quando vediamo che si permette che la povertà raggiunga le condizioni dell'estrema inedia, possiamo essere certi che da qualche parte esiste la tirannia».⁶⁴

L'educazione

Come si è già accennato, ogni essere umano ha diritto all'educazione, in quanto lo scopo della vita è conoscere se stessi, conoscere la fonte divina dell'autorità, esprimere praticamente le virtù potenziali di cui Dio ha dotato ciascun essere umano ponendosi al servizio della civiltà e l'educazione si propone per l'appunto «di insegnare al discente la padronanza su se stesso, un rapporto creativo con la società e la comprensione della propria posizione nell'universo» e quindi di farlo «entrare nei grandi processi evolutivi della civiltà» (BIC 47-0200). Nell'era dei

⁵⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Saggezza*, p. 138, cap. 46, par. 6.

⁶⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 132.

⁶¹ 'Abdu'l-Bahá, *Saggezza*, pp. 138-9, cap. 46, par. 7.

⁶² Ivi, p. 140, cap. 46, par. 13.

⁶³ Ivi, p. 119, cap. 40, par. 23.

⁶⁴ Ivi, p. 140, cap. 46, par. 11.

diritti umani e dell'incipiente civiltà globale, l'educazione deve rispondere ad alcuni requisiti fondamentali. Deve

1. riguardare «l'uomo nella sua totalità: la mente, le emozioni e la volontà»;
2. educarlo contemporaneamente «alla cultura . . . alla scienza e alla tecnica . . . al senso civico e . . . alla fede» per non produrre «personalità incomplete e squilibrate»;
3. evitare di produrre «atteggiamenti rigidamente modellati e fissazioni emotive», in modo da favorire i grandi cambiamenti necessari alla nuova fase della civiltà in cui l'umanità sta entrando;
4. proporsi di superare gli attuali «orientamenti di parte», in modo da favorire una corretta percezione delle «grandi crisi sociali» e la nascita della cultura dell'unità;
5. proseguire per «tutta la vita». (BIC 47-0200)

Pochi fra questi requisiti sono stati presi in considerazioni dagli educatori del passato. Il diritto all'educazione comporta dunque il dovere della società di elaborare metodi di educazione adatti alla nuova fase della civiltà umana e di provvedere i mezzi e gli strumenti necessari per l'educazione di tutti gli esseri umani.

La religione

Ogni essere umano ha diritto alla libertà di culto e di coscienza. Questo diritto può essere preso in esame sotto due fondamentali aspetti, collettivo e personale. Nel primo caso esso comporta «una sanzione legale concessa alle varie comunità religiose di praticare e promulgare i propri speciali sistemi di credenze» (BIC 47-0200). Nel secondo caso esso comporta che l'individuo possa conseguire «la conoscenza spirituale sufficiente ad arrivare a una propria decisione adulta e indipendente sulla natura della fede» (BIC 47-0200). Questa distinzione è molto importante per proteggere l'individuo, in particolare quando appartenga a una minoranza religiosa, da indebite pressioni a seguire in tema di fede altro imperativo che quello della propria coscienza. La contemporanea presenza nel mondo di molte religioni non è una ragione valida per sostenere che l'istinto religioso «non possa essere riaffermato in termini di lealtà al genere umano e di devozione alla causa dell'unità a tutti i livelli» (BIC 47-0200). Viceversa, continuare ad avanzare pretese esclusiviste legate a volontà di «predominio razziale . . . volontà di sopravvivenza nazionale ad ogni costo, o di dono confessionale di salvezza personale» non fa altro che prolungare «la crisi morale che rende gli esseri umani ciechi alla certezza di un'era globale» (BIC 47-0200). Il diritto alla libertà di culto non può essere dunque disgiunto da un dovere delle religioni di compiere un at-

tento riesame delle proprie dottrine alla luce delle esigenze della nuova era, la cui missione specifica è «la formazione di un ordine mondiale» (BIC 47-0200), che «non è altro che l'aspetto politico della fratellanza» (BIC 47-0200). In questa vena nel 2002 la Casa Universale di Giustizia ha invitato tutti i capi religiosi del mondo a considerare la possibilità di rinunciare «a tutte quelle pretese di esclusività o finalità che, avviluppando nelle loro radici la vita dello spirito, sono state il più importante singolo fattore nel soffocare impulsi all'unità e nel promuovere odio e violenza».⁶⁵

L'ordine sociale

La Bahá'í International Community afferma che «ogni era ha una propria missione specifica. L'obbligo che spetta all'umanità di oggi è la formazione di un ordine mondiale» (BIC 47-0200). Il diritto all'ordine sociale comporta quindi anche il diritto al passaggio da un assetto internazionale fondato sull'assoluta sovranità degli stati nazionali a uno fondato su principi federativi liberamente accettati da quegli stati, perché questi principi federativi sono i più adatti al rispetto universale dei diritti umani e alle moderne caratteristiche dell'umanità. Un ordine mondiale di questo tipo «è diventato legalmente possibile, socialmente imperativo e divinamente predisposto» (BIC 47-0200). È «legalmente possibile», nel senso che precedenti esperienze hanno già dimostrato che il «principio della federazione» può unire «comunità prima indipendenti, diverse per razza, lingua, religione e numero» consentendo ad ogni comunità di «trovare una giusta espressione dei loro legittimi diritti e bisogni attraverso una rappresentanza proporzionale in un istituto sopranazionale» (BIC 47-0200). È socialmente imperativo, perché «un diritto è valido e operativo solo quando sia sostenuto da una sovranità indipendente. Lo schema di diritti che abbiamo ereditato è compromesso dalla perdita di sovranità reale da parte dello Stato nazionale. Per rivalutare i diritti elementari del passato e stabilire nuovi diritti consoni alla nostra epoca, occorre una sovranità mondiale» (BIC 47-0200). È divinamente predisposto, perché la civiltà umana progredisce grazie a una «evoluzione spirituale che agisce tramite il genere umano» (BIC 47-0200). Quando l'evoluzione spirituale del genere umano, mossa dalle forze divine della creazione, comporta l'acquisizione di nuove qualità, questa stessa evoluzione «allarga la cerchia delle relazioni ordinate» (BIC 47-0200). Ormai giunto a termine il processo della formazione degli stati nazionali, l'umanità è pronta a una loro confederazione. Weinberg osserva a questo proposito «che gli insegnamenti di Bahá'u'lláh comprendono una nuova generazione di

⁶⁵ La Casa Universale di Giustizia, *Ai capi religiosi del mondo*, p. 12.

diritti umani, fondati sulla convinzione che l'umanità sta ora entrando nella lungamente attesa era della sua maturità e del suo risveglio collettivo».⁶⁶

Tuttavia, in attesa del momento in cui l'umanità si decida a compiere questo ulteriore passo verso l'unificazione, gli stati nazionali, i quali hanno il dovere di proteggere i diritti umani di tutti i loro sudditi, hanno a loro volta «diritto alla lealtà e all'obbedienza dei cittadini in tutte le questioni pertinenti le azioni e le decisioni governative, purché non interferiscano con la fede personale in Dio e nei Suoi Profeti» e, come si è detto (vedi p. 85), non avanzino «richieste che contravvengano al prevalente standard morale o consenta[no] che simili richieste siano avanzate da agenzie private» (BIC 47-0200).

⁶⁶ Weinberg, «Human Rights Discourse», p. 272.

4

La Fede bahá'í e i diritti umani: la via verso la giustizia

Nessuna luce può paragonarsi alla luce della giustizia: da essa dipendono l'instaurazione dell'ordine nel mondo e la tranquillità delle nazioni.

Bahá'u'lláh

La pietra angolare dei diritti umani, che sono strettamente legati ai principi morali, è la giustizia, intesa come «espressione dell'amore e dell'unità nella vita della società».¹

Il concetto di giustizia occupa una posizione centrale negli insegnamenti di Bahá'u'lláh, che la glorificano «come principio dominante nella società umana»,² sottolineano «l'importanza di attenersi ai principi in ogni cosa» e «ci fanno comprendere l'indispensabilità della giustizia nelle relazioni umane».³ La giustizia rientra dunque fra gli scopi preminenti assegnati alla comunità bahá'í, fra i cui impegni fondamentali vi sono per l'appunto la promozione dell'unità del genere umano e della giustizia, per costruire la pace nel mondo. Gli Scritti bahá'í illustrano la giustizia, la cui «essenza» e la cui «sorgente» si trovano «nei comandamenti prescritti» dalla Manifestazione di Dio, che «incarna la più alta e infallibile norma di giustizia in tutta la creazione»,⁴ sotto vari aspetti, per esempio quello personale e quello sociale.

Quanto all'aspetto personale della giustizia, Bahá'u'lláh scrisse che la giustizia è «la più diletta di tutte le cose» agli occhi di Dio perché consente di vedere con i propri occhi e di conoscere per cognizione propria.⁵ Essa dunque da un lato ci consente di distinguere teoricamente ciò che è giusto da ciò che è sbagliato – e in questo modo ci aiuta a evitare uno dei tranelli più frequenti e pericolosi della

¹ Bahá'í International Community, *Divine Law*.

² Shoghi Effendi, *Dio passa*, p. 285, cap. XIX, par. 7.

³ La Casa Universale di Giustizia, 26 novembre 1992.

⁴ Bahá'u'lláh, *Riḍvānu'l-ʿAdl* (Il Paradiso della Giustizia), p. 170.

⁵ Bahá'u'lláh, *Parole Celate*, dall'arabo, n. 2.

vita, il pregiudizio – e, dall'altro, ci consente praticamente di essere equi, ossia di usare «ragionevolezza e moderazione nell'esercizio dei propri diritti e la disponibilità a non insistere eccessivamente su di essi». ⁶ 'Abdu'l-Bahá così descrisse le espressioni pratiche della giustizia nel comportamento personale:

giustizia . . . significa non tener conto di benefici personali ed egoistici vantaggi e applicare le leggi di Dio senza minimamente preoccuparsi di nient'altro. Significa vedere se stessi soltanto come uno dei servi di Dio . . . e – a parte l'aspirazione alla distinzione spirituale – non cercare mai di distinguersi dagli altri. Significa considerare il benessere della comunità come il proprio. Significa, in breve, reputare l'umanità come un individuo e se stessi come una delle parti di quella forma corporea ed essere convinti che se un dolore o una lesione affligge un membro di quel corpo, ne deriva inevitabilmente una sofferenza per tutte le altre. ⁷

Quanto all'aspetto sociale della giustizia, Bahá'u'lláh scrisse che lo «scopo della giustizia è l'apparizione dell'unità fra gli uomini», ⁸ che «l'organizzazione del mondo e la tranquillità dell'umanità dipendono da essa» e infine che la giustizia, essendo «sorretta da due colonne, ricompensa e punizione», «ammaestra il mondo». ⁹ Riconoscere che la giustizia è sorretta dalle «due colonne» della «ricompensa e della punizione» non significa «incoraggiare quello spirito punitivo che spesso in ere passate si è mascherato sotto il suo nome», ma capire che «nel perseguimento del progresso umano, gli interessi dell'individuo e della società sono inestricabilmente legati» (BIC 95-0303). ¹⁰ Pertanto «coloro che agiscono rettamente meritano, per il loro comportamento, una ricompensa che sia tangibile o meno. Coloro che agiscono male devono incorrere, per porre termine all'ingiustizia e mantenere il loro benessere spirituale, in un'adeguata sanzione» (BIC 98-0218). ¹¹

Al concetto di giustizia è spesso associato il concetto di equità. La Bahá'í International Community così spiega la differenza fra i due concetti da un punto di vista bahá'í:

L'equità corrisponde all'imparzialità, la causa che consente a ognuno e al gruppo di sviluppare al massimo le capacità latenti. L'equità si differenzia dall'uguaglianza assoluta poiché non impone che tutti siano trattati esattamente allo stesso modo. Possedendo tutti talenti e abilità, il pieno sviluppo di queste capacità richiede probabilmen-

⁶ *Oxford English Dictionary*, vol. 5, p. 358, s. v. «equity».

⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Segreto*, pp. 27-8.

⁸ Bahá'u'lláh, *Kalimát-i-Firdawsíyyih* (Parole del Paradiso), p. 62.

⁹ Bahá'u'lláh, citato in Shoghi Effendi, *Avvento*, p. 21.

¹⁰ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 13.

¹¹ Bahá'í International Community, *Valore*, p. 16.

te un diverso atteggiamento. È l'equità che assicura accessi e opportunità adeguatamente distribuiti per favorire la crescita.

Equità e giustizia sono i custodi gemelli della società. L'equità è il parametro col quale si dovrebbero prendere decisioni sulle politiche e sulle risorse. La giustizia è il veicolo col quale si applica l'equità ovvero la sua pratica espressione nella vita individuale e sociale. È solo con l'esercizio della vera giustizia che la fiducia sarà affermata tra i diversi popoli, culture e istituzioni di un mondo sempre più interdipendente. (BIC 98-0218)¹²

Gli insegnamenti bahá'í presentano dunque la giustizia come «l'indispensabile bussola nel processo decisionale collettivo», necessaria «per conseguire l'unità di pensiero e di azione» (BIC 95-0303),¹³ «una capacità evolvente che individui, comunità e istituzioni devono continuamente cercare di sviluppare».¹⁴

Alla luce di queste premesse la promozione dei diritti umani è parte integrante della promozione della giustizia. Il rispetto dei diritti umani crescerà via via che individui, comunità e istituzioni impareranno a esprimere questa capacità morale. La realizzazione della giustizia va di pari passo con la realizzazione dell'unità del genere umano. L'una è impossibile senza l'altra. Si potrebbe dire che l'unità del genere umano e la giustizia rispecchino fra gli uomini le due grandi categorie di attributi divini descritte negli Scritti bahá'í, gli inscindibili attributi della bellezza e della gloria, dell'amore e della giustizia, della misericordia e della retribuzione. Ciò che maggiormente unisce gli uomini è l'amore. Ma senza giustizia è difficile che l'amore possa esprimersi. Fortunatamente l'amore produce frutti anche quando sia espresso nelle sue forme più semplici, come la solidarietà e la collaborazione, perché, come osserva 'Abdu'l-Bahá, «tanto più si rafforzano i legami di cameratismo e solidarietà fra gli uomini, tanto maggiore è la capacità di costruire e di ottenere risultati in tutti gli ambiti dell'attività umana».¹⁵ Pertanto basta incominciare con la solidarietà e la collaborazione per sviluppare poi a poco a poco, grazie ai benefici comuni che se ne traggono, il sentimento dell'unità e avvicinarsi maggiormente alla giustizia. Si potrà in questo modo conseguire, sia pur gradualmente, anche la pace. Si può dunque avere fiducia nel processo avviato dal discorso sui diritti umani. Esso è uno degli aspetti che consente di definire il Novecento, nonostante «l'immensità della rovina che l'umanità si è procurata con le sue stesse mani»¹⁶ in quel periodo, «il secolo della luce».¹⁷

¹² Bahá'í International Community, *Valore*, pp. 15-6.

¹³ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 13.

¹⁴ Weinberg, «Human Rights Discourse», p. 268.

¹⁵ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 338.

¹⁶ Casa Universale di Giustizia, *Secolo di luce*, p. 1.

¹⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 39, sez. 15.

I pilastri fondamentali dei diritti

I tre pilastri dei diritti umani di Galtung descritti nel Capitolo 2 (vedi p. 44 e Tavola 2.2) sono presenti anche negli Scritti bahá'í.

La «sacralità del corpo»

Il concetto della sacralità del corpo è ripetutamente evidenziato negli Scritti bahá'í. Il corpo umano è chiamato «tempio umano» e definito «mobile forma».¹⁸ L'intimo rapporto fra il «tempio» esteriore dell'uomo e il suo «intimo tempio», ossia la sua anima, è evidenziata in passi come:

Essendo . . . [il corpo] il trono su cui è assiso l'intimo tempio, Dio ha disposto che se ne prenda la massima cura, sì che non se ne abbia a provar nulla che possa cagionare ripugnanza. L'intimo tempio vede la propria forma materiale, che ne è il trono. Così portando rispetto a questa, è come se ne fosse oggetto quello; altrettanto dicasi in caso contrario.¹⁹

‘Abdu’l-Bahá spiega che il corpo umano è un tempio nel quale «il prezioso, inestimabile dono» assegnato da Dio all'uomo, la mente, può «sviluppare tutte le sue capacità», così che «l'uomo divenga il riflesso e l'immagine di Dio, come è stato rivelato nella Bibbia: “facciamo l'uomo a nostra immagine”». ²⁰ La vita fisica dell'uomo è dunque sacra e questo comporta una serie di prescrizioni a sua protezione.

È proibito uccidere. Bahá'u'lláh prescrive nel Kitáb-i-Aqdas, il libro delle leggi bahá'í:

nessun'anima ne uccida un'altra . . . Uccidereste colui che Dio ha vivificato, che ha dotato di spirito con un Suo soffio? Deplorevole sarebbe la vostra trasgressione davanti al Suo trono! Temete Dio e non alzate mani di ingiustizia e oppressione a distruggere ciò che Egli Stesso ha costruito.²¹

‘Abdu’l-Bahá spiega:

¹⁸ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán*, p. 78, par. 107.

¹⁹ Il Báb, «Dal Bayán persiano», p. 82.

²⁰ ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, p. 28. ‘Abdu’l-Bahá spiega che la «mente è la perfezione dello spirito, la sua qualità essenziale, come i raggi del sole sono la necessità essenziale del sole» (‘Abdu’l-Bahá, *Lezioni*, p. 220, cap. LV, par. 6). Egli afferma anche che la mente è un potere mediante il quale l'uomo «può esaminare la realtà di ogni oggetto» e che essa «solleva l'uomo sempre più in alto verso il luminoso stadio della sublimità divina e lo libera da tutte le catene dell'ego, facendolo salire verso il puro cielo della santità» (‘Abdu’l-Bahá, *Divine Philosophy*, p.117).

²¹ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, p. 43, par. 73. Da ora in poi le citazioni dal Kitáb-i-Aqdas saranno indicate, in parentesi nel testo, con una K seguita dal numero del versetto.

L'uomo è il tempio di Dio. Non è un tempio umano. Se si distrugge una casa, il proprietario ne è addolorato e incolerito. Ma quando un uomo distrugge un edificio progettato e costruito da Dio, l'offesa è assai maggiore. Indubbiamente costui merita la condanna e la collera di Dio.²²

Quanto ai rappresentanti del governo, la condanna dell'abuso del potere, ossia della tirannia, contenuta in molte delle Tavole²³ che Bahá'u'lláh inviò ai governanti del mondo, collettivamente o individualmente, soprattutto dopo il 1868, implica che anche loro sono tenuti a rispettare la vita umana.

Bahá'u'lláh proibisce esplicitamente nel Kitáb-i-Aqdas tanto la tratta degli schiavi, quanto l'uso della schiavitù:

Vi è stata proibita la tratta degli schiavi, uomini e donne. Non spetta a colui che è lui stesso un servitore comperare un altro servitore di Dio; e questo è stato proibito nella Sua Tavola Santa . . . Nessuno si ponga al di sopra di altri; tutti gli uomini non sono altro che schiavi davanti al Signore. (K 72)

Donne e uomini sono liberi di disporre di se stessi nella scelta del coniuge, una libertà che molte culture del mondo ancora negano. La scelta del coniuge è però sempre condizionata dal consenso dei genitori di entrambi, in modo che essi possano «instaurare amore, unità e armonia» fra le famiglie (K 65) e manifestare «gratitudine e rispetto»²⁴ verso i genitori, un concetto oggi ampiamente disatteso, e spesso osteggiato, dalla cultura occidentale in nome della libertà dell'individuo. Questa disposizione è uno degli esempi dell'equilibrio fra diritti e doveri sostenuto dagli insegnamenti bahá'í, in una visione che non privilegia né l'individuo né la comunità, ma tende a equilibrarne il peso per il conseguimento del fine supremo dell'unità. Questa visione contrasta con l'atteggiamento tipicamente individualista della cultura liberale occidentale, che considera la libertà dell'individuo più importante di ogni altra considerazione di unità con gli altri e di rispetto verso gli altri. Shoghi Effendi spiega che il rapporto fra individuo e società come lo intende la Fede bahá'í «si basa essenzialmente sul principio della subordinazione della volontà dell'individuo a quella della società. Tale concetto non reprime l'individuo e non lo esalta al punto da farne una creatura antisociale, una minaccia per la società. Come sempre, segue la “regola aurea”». ²⁵ Dunque, come osserva Matthew Weinberg, direttore della Bahá'í Internet Agency, «la comunità ba-

²² 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 352.

²³ Nell'uso bahá'í, una lettera o altro scritto in persiano o in arabo rivelato per ispirazione divina da Bahá'u'lláh, dal Báb o da 'Abdu'l-Bahá.

²⁴ «Note», p. 197, nota 92.

²⁵ Shoghi Effendi, citato in *La Casa Universale di Giustizia, Libertà individuale*, p. 26.

há'í ha molto in comune con i popoli i cui valori tradizionali sono più orientati in senso comunitario e meno individualistico rispetto a coloro che aderiscono alla concezione liberale laica della vita sociale».²⁶

Bahá'u'lláh abroga nel Kitáb-i-Aqdas ogni impurità rituale. Egli scrive

Dio ha, altresì, abolito, come dono dalla Sua presenza, il concetto di «impurità», per cui diverse cose e persone erano considerate impure . . . Associatevi dunque con i seguaci di tutte le religioni . . . (K 75)

Esistono numerosi esempi di impurità religiosa. Per esempio, in alcune precedenti dispensazioni religiose, le donne erano considerate ritualmente impure durante le ricorrenze mensili. In altre dispensazioni interi gruppi sociali o religiosi erano considerati impuri. L'abrogazione dell'impurità rituale comporta anche un'ulteriore affermazione della pari dignità fisica di tutti gli esseri umani in qualsiasi circostanza.

La prescrizione di condurre «una vita sessuale incontaminata e casta sia prima sia dopo il matrimonio . . . prima del matrimonio assolutamente casta, dopo il matrimonio assolutamente fedele al compagno che abbiamo scelto»²⁷ comporta un rispetto per la sacralità del corpo, che sembra sconosciuto nel mondo occidentale. Riconoscere il diritto alla castità, un concetto che non fa certo parte dell'attuale elenco dei diritti umani, significherebbe per esempio scoraggiare l'attuale tendenza a insegnare una smodata libertà sessuale e moderare alcuni fenomeni sociali che stanno oggi ampiamente e impunemente violando la libertà delle persone in questo senso, come per esempio gli onnipresenti messaggi erotici ed erotizzanti ai quali è materialmente impossibile sottrarsi data la loro indiscriminata diffusione, nella pubblicità, nella televisione, nel cinema, sulla stampa e su Internet.

Infine, anche la proibizione che «un uomo, dotato della ragione, consumi ciò che gliela carpisce» (K 119) e l'esortazione a «non usare alcuna sostanza che induca pigrizia e torpore nel tempio umano e arrechi nocumento al corpo» (K 155) rientra fra le prescrizioni intese a preservare l'integrità del corpo, in quanto strumento della mente umana, «il più prezioso dono fatto all'uomo dalla divina Provvidenza».²⁸ Queste indicazioni sono completate da altre prescrizioni, sintetizzate in una lettera di 'Abdu'l-Bahá nota fra i bahá'í come «Tavola della purezza»,²⁹ nella quale si raccomanda la pulizia, l'igiene, la moderazione, in breve, una vita sana. L'esame di queste prescrizioni e di questi consigli indica chiaramente

²⁶ Weinberg, «Human Rights Discourse», p. 267.

²⁷ A nome di Shoghi Effendi, citata in *Purezza*, p. 25, sez. 33.

²⁸ 'Abdu'l-Bahá, *Saggezza*, p. 34, cap. 11, par. 4.

²⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, pp. 142-6, sez. 129.

che il rispetto della sacralità del corpo può essere pienamente estrinsecato solo nel rispetto dell'intera gamma dei diritti previsti dalla Carta internazionale dei diritti, soprattutto quelli economici e sociali, nonché estendendo i diritti anche al diritto allo sviluppo spirituale e quindi alla creazione di una società che questo diritto consenta di esercitare. La promozione e la premiazione della «virtù» e, soprattutto l'educazione alla virtù, diventano prioritari rispetto alla condanna e alla punizione della «trasgressione», pur non eliminandone del tutto la necessità.

La «sacralità dello spirito umano»

Il concetto bahá'í di spirito umano, ampiamente spiegato negli Scritti bahá'í, è così sintetizzato da 'Abdu'l-Bahá (vedi anche p. 113):

Lo spirito umano che distingue l'uomo dall'animale è l'anima razionale . . . Lo spirito umano . . . abbraccia tutti gli esseri e, nei limiti delle capacità umane, scopre le realtà delle cose e perviene a conoscere le loro peculiarità e i loro effetti nonché le qualità e le caratteristiche degli esseri. Ma se non è assistito dallo spirito della fede, lo spirito umano non arriva a conoscere i segreti divini e le realtà celestiali.³⁰

Questa frase sembra concisamente spiegare che la capacità razionale dello spirito umano conosce per propria natura il mondo materiale, ma può conoscere la realtà spirituale solo se è assistita dallo spirito della fede. Lo spirito della fede è «lo spirito celestiale», che «proviene dal soffio dello Spirito Santo», ossia dalle Manifestazioni di Dio, e che «rende celestiale l'uomo terreno e perfetto l'uomo imperfetto»,³¹ attraverso la sua osservanza degli insegnamenti delle Manifestazioni di Dio contenuti nelle Scritture. Poiché il vero stadio conferito agli esseri umani è «lo stadio della conoscenza di se stessi»,³² ossia la conoscenza della propria realtà materiale e spirituale, il rispetto della sacralità dello spirito umano consiste nell'aiutarlo a conseguire la conoscenza sia del mondo materiale sia del mondo spirituale. Per questa ragione 'Abdu'l-Bahá afferma che «la coscienza dell'uomo è sacra e dev'essere rispettata . . . la sua libertà allarga le idee, corregge la morale, dischiude i segreti del creato e manifesta le verità nascoste del mondo contingente».³³

La Bahá'í International Community illustra sinteticamente alcune implicazioni del rispetto della sacralità dello spirito umano. Essa spiega che «l'attività più intimamente legata alla coscienza che contraddistingue la natura umana è l'esplorazione della realtà che l'individuo compie per proprio conto» (BIC 95-

³⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Lezioni*, p. 219, cap. LV, par. 5.

³¹ Ivi, p. 150, cap. XXXVI, par. 5.

³² Bahá'u'lláh, *Spigolature*, p. 3, sez. I, par. 5.

³³ 'Abdu'l-Bahá, *Traveller's Narrative*, p. 91.

0303).³⁴ Gli esseri umani sono pervasi da un irrefrenabile impulso di capire chi sono, perché esistono e come devono vivere e «questa ricerca di comprensione dell'io e del significato della vita è l'essenza della vita stessa» (BIC 01-1123). Quando questa ricerca sia compiuta «con alto senso di giustizia e di apertura» e perseguita «con sincerità ed equità» (BIC 01-1123), il ricercatore subisce un processo creativo e trasformativo che gli conferisce «un nuovo occhio . . . un nuovo orecchio . . . un nuovo cuore . . . una nuova mente»³⁵ e la sua anima è «ridestata alle capacità della gentilezza, della sopportazione e della compressione che si trovano in lei» (BIC 01-1123). Se questo «umano anelito di verità» è soffocato, «la natura umana resta prigioniera dell'istinto, dell'ignoranza e del desiderio . . . Pertanto l'innata e fondamentale aspirazione a esplorare la realtà è diritto e obbligo di ogni essere umano» (BIC 01-1123) e «la libertà di fare ricerche sullo scopo dell'esistenza e di sviluppare le doti della natura umana che rendono tale scopo raggiungibile dev'essere protetta» (BIC 95-0303).³⁶ La Bahá'í International Community così conclude:

È questo caratteristico impulso della coscienza umana che fornisce l'imperativo morale per l'enunciazione di molti fra i diritti contenuti nella Dichiarazione Universale e nei relativi Patti. L'educazione universale, la libertà di movimento, l'accesso all'informazione e la possibilità di partecipare alla vita politica sono tutti aspetti del suo esercizio che richiedono un'esplicita garanzia da parte della comunità internazionale. Altrettanto dicasi per la libertà di pensiero e di fede, che comprende la libertà religiosa, nonché per il diritto di avere un'opinione e di esprimerla convenientemente. (BIC 95-0303)³⁷

L'«eguaglianza di fronte alla legge»

Fra i principi enunciati da Bahá'u'lláh 'Abdu'l-Bahá menziona «l'Uguaglianza degli uomini . . . di fronte alla Legge»³⁸ e ne spiega il significato: «Deve regnare la Legge e non l'individuo»,³⁹ «tutti gli uomini sono uguali innanzi alla legge che deve regnare sovrana».⁴⁰ La realizzazione di questo principio comporta che «il mondo diventerà . . . attraente e si realizzerà la vera fratellanza. Se conseguono la solidarietà, gli uomini trovano la Verità».⁴¹

³⁴ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 15.

³⁵ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán*, p. 140, par. 217.

³⁶ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 15.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ 'Abdu'l-Bahá, *Saggezza*, p. 119, cap. 40, par. 25.

³⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Saggezza*, p. 120, cap. 40, par. 26.

⁴⁰ *Ivi*, p. 141, cap. 47, par. 2.

⁴¹ *Ivi*, p. 120, cap. 40, par. 26.

Le tre generazioni dei diritti umani negli Scritti bahá'í

Le tre generazioni di diritti umani descritti nella Carta internazionale dei diritti sono direttamente o indirettamente menzionate negli Scritti bahá'í, sotto forma di insegnamenti da insegnare alle nuove generazioni per promuovere una nuova civiltà improntata al principio fondamentale dell'unità del genere umano.

I diritti civili e politici

Quanto al diritto alla vita, alla libertà e alla proprietà, Bahá'u'lláh rivolse le seguenti parole ai sovrani del mondo:

Dio ha posto nelle vostre mani le redini del governo dei popoli, perché li governiate con giustizia, salvaguardiate i diritti degli oppressi e puniate i malfattori.⁴²

Egli scrisse più specificamente che coloro che vogliono essere fedeli alle leggi di Dio, «anche se muoiono di fame, si rifiutano di allungar la mano per impadronirsi illecitamente dei beni del prossimo, per quanto vile e insignificante egli sia».⁴³ 'Abdu'l-Bahá spiegò che gli insegnamenti di Bahá'u'lláh implicano che «i diritti dell'umanità debbono essere protetti e preservati»⁴⁴ e che «i governi dei vari paesi devono conformarsi alla Legge divina che garantisce uguale giustizia per tutti».⁴⁵ Shoghi Effendi scrisse che Bahá'u'lláh prevede un mondo nel quale «la libertà personale e l'iniziativa degli individui . . . siano definitivamente e completamente garantite».⁴⁶ La Casa Universale di Giustizia afferma che la rivelazione di Bahá'u'lláh è «un invito alla libertà – libertà dal bisogno, libertà dalla guerra, libertà di unire, libertà di progredire, libertà nella pace e nella gioia».⁴⁷

Quanto all'immunità da interferenze del proprio governo al di là di «quelle limitazioni che sono stabilite dalla legge per assicurare il riconoscimento e rispetto dei diritti e delle libertà degli altri e per soddisfare le giuste esigenze della morale, dell'ordine pubblico e del benessere generale in una società democratica»,⁴⁸ Bahá'u'lláh condannò ogni forma di tirannide. Egli scrisse: «Non si confà allo stadio dell'uomo commettere soprusi».⁴⁹ Scrisse inoltre che gli uomini di governo hanno il dovere di «frenare la tirannia dell'oppressore e trattare con equità i . . .

⁴² Bahá'u'lláh, *Súriy-i-Mulúk*, p. 175, par. 21,

⁴³ Bahá'u'lláh, *Spigolature*, p. 290, sez. CXXXVII, par. 3.

⁴⁴ 'Abdu'l-Bahá, *Saggezza*, p. 140, cap. 46, par. 12.

⁴⁵ Ivi, p. 140, cap. 46, par. 13.

⁴⁶ Shoghi Effendi, *Ordine mondiale*, p. 208.

⁴⁷ La Casa Universale di Giustizia, *Libertà individuale*, p. 27.

⁴⁸ Dichiarazione universale dei diritti umani, articolo 29.

⁴⁹ Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Maqsúd* (Tavola di Maqsúd), p. 153.

sudditi»⁵⁰ e stigmatizzò quei governanti che «perpetrano nel mondo atti di oppressione», usurpano «i diritti dei popoli e delle tribù della terra» e seguono «le proprie egoistiche inclinazioni». ⁵¹ Infine auspicò «che la luce della giustizia risplenda sul mondo e lo purifichi dalla tirannide». ⁵² Alcune di queste frasi fanno parte delle richieste di giustizia per la comunità bahá'í avanzate da Bahá'u'lláh a vari uomini di governo che perseguitarono i suoi seguaci. In esse Bahá'u'lláh indica uno standard di comportamento per tutti coloro che detengono il potere.

Quanto al diritto all'immunità da violazioni dell'integrità della persona, Bahá'u'lláh sancì il diritto alla privacy e alla proprietà, prescrivendo di «non entrare in una casa in assenza del proprietario, se non con il suo permesso» (K 145) e di non usar «frode nell'occupar[si] dei beni del prossimo». ⁵³ 'Abdu'l-Bahá elencò fra le caratteristiche di un buon paese quella di garantire «la sicurezza delle persone e delle proprietà, la dignità e il buon nome degli individui». ⁵⁴

Quanto alla libertà di pensiero, di coscienza, di religione e di convinzioni, attorno al 1881 Bahá'u'lláh condannò «due grandi potenze che si considerano fondatrici e guide della civiltà ed autrici delle costituzioni» perché perseguitavano gli ebrei, soggiungendo che «non si confà allo stadio dell'uomo commettere soprusi, si conviene invece ch'egli osservi l'equità e indossi la veste della giustizia in ogni circostanza». ⁵⁵ 'Abdu'l-Bahá disse che «quando prevalgono la libertà di coscienza, la libertà di pensiero e il diritto di libera espressione, cioè quando ogni persona può dare espressione al proprio credo in base ai propri ideali, lo sviluppo e la crescita diventano inevitabili». ⁵⁶ Shoghi Effendi incluse fra i doveri delle istituzioni bahá'í quello di «sostenere il diritto della libertà di coscienza». ⁵⁷ La Bahá'í International Community afferma che «questo diritto è così importante per gli esseri umani che, nel corso della storia, molti sono stati disposti a sacrificare ogni altra libertà, e perfino la vita, piuttosto che rinunciare al diritto di credere e agire secondo coscienza» (BIC 90-0125).

I diritti economici e sociali

Quanto ai diritti alla «sicurezza sociale» (articolo 22), al «lavoro», a «una remunerazione equa e soddisfacente» (articolo 23), al «riposo ed allo svago» (articolo 24), «ad un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere proprio e

⁵⁰ Bahá'u'lláh, *Súriy-i-Mulúk*, p. 175, par. 20.

⁵¹ Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Dunyá* (Tavola del mondo), p. 79.

⁵² Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Maqṣud* (Tavola di Maqṣud), p. 147.

⁵³ Bahá'u'lláh, *Súriy-i-Haykal*: Napoleone III, p. 69, par. 149.

⁵⁴ 'Abdu'l-Bahá, *Segreto*, p. 78.

⁵⁵ Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Maqṣud* (Tavola a Maqṣud), p. 153.

⁵⁶ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 197.

⁵⁷ Shoghi Effendi, citato in *Fidatezza*, p. 36.

della sua famiglia, con particolare riguardo all'alimentazione al vestiario, all'abitazione, e alle cure mediche e ai servizi sociali necessari» (articolo 25), specificati dalla Dichiarazione dei diritti umani, essi trovano espressione in vari passi degli Scritti bahá'í.

Quanto alla sicurezza sociale, Bahá'u'lláh scrisse:

È stato ingiunto che tutti si guadagnino da vivere; quanto a coloro che ne sono incapaci, spetta ai Rappresentanti di Dio e ai benestanti provvedere adeguatamente a loro. (K 147)

Pertanto egli prevede alcuni meccanismi per l'assistenza alle persone in difficoltà economiche. Un primo meccanismo è il sistema di offerte di carità per l'assistenza dei poveri nota come *Zakát*, istituito da Muhammad e confermato da Bahá'u'lláh (vedi K 146).⁵⁸ Aron Zysow, esperto in lingua e civiltà del Vicino Oriente, così definisce lo *zakát* nell'*Encyclopaedia of Islam*:

il pagamento che i musulmani hanno l'obbligo di effettuare su una determinata parte di specifiche categorie delle loro legittime proprietà a beneficio dei poveri e di altre classi elencate.

Egli spiega inoltre che

gli studiosi musulmani affermano quasi universalmente che il termine *zakāt* ha origini arabe e deriva dal verbo *zakā*, che significa anche «accrescere» e «essere puro». Lo *zakāt*, secondo questa visione, deve il proprio nome alle sue funzioni di accrescere, cioè benedire, le proprietà da cui è attinta e di purificare dal peccato coloro che la pagano o i loro beni.⁵⁹

Questa legge non è ancora universalmente applicata nella comunità bahá'í.

Un secondo meccanismo è il sistema del cosiddetto *Huqúqu'lláh*, o Diritto di Dio. La legge dell'*Huqúqu'lláh* stabilisce che ogni credente versi volontariamente, una volta soltanto, al Capo della Fede una certa percentuale del valore di ogni bene, mobile o immobile, che abbia acquisito, ad eccezione di certi beni specifici. Il denaro proveniente da questi versamenti dei credenti, che sono del tutto volontari e non possono essere sollecitati, è utilizzato anche per scopi caritatevoli (vedi K 97).⁶⁰ Un ulteriore sistema è il denaro proveniente da beni *ab intestato* di defunti che non lascino eredi e che deve essere speso «per orfani e vedove e per qualunque cosa rechi beneficio alla generalità degli uomini» (K 21). A livello locale e nazionale, 'Abdu'l-Bahá prevede la formazione di casse rurali, dalle quali

⁵⁸ Vedi anche «Note», p. 227, nota 161.

⁵⁹ Zysow, *Encyclopaedia of Islam*, s. v. «Zakāt».

⁶⁰ Vedi «Note», pp. 209-10, nota 125.

si possono ricavare fondi per finanziare tutti coloro che «hanno fatto tutto il possibile nel lavoro», ma non guadagnano abbastanza per vivere e per dare assistenza a «tutti gli orfani . . . gli anziani, gli infermi, i disoccupati». «Se si adottasse questo sistema», scrisse 'Abdu'l-Bahá, «ogni membro della società vivrebbe agiato e felice».⁶¹

Quanto al diritto al lavoro, Shoghi Effendi afferma che «coloro che sono incaricati di organizzare la società hanno il dovere di dare a ogni individuo l'opportunità di acquisire la necessaria capacità professionale nonché gli strumenti per utilizzarla, come fatto in sé e per guadagnarsi i mezzi di sostentamento».⁶²

Quanto all'equo compenso, Bahá'u'lláh prescrisse di non negare a nessuno «la dovuta ricompensa» e di trattare «gli artigiani con il dovuto rispetto».⁶³

Quanto al riposo, allo svago e a un equo tenore di vita, 'Abdu'l-Bahá spiegò che secondo gli insegnamenti di Bahá'u'lláh «tutti hanno il diritto a una vita felice e comoda»,⁶⁴ che «ogni essere umano ha diritto a vivere, diritto al riposo e a un certo ammontare di benessere», che «nessuno deve morire di fame, tutti devono possedere vestiario sufficiente».⁶⁵

Quanto all'assistenza sanitaria e ai servizi sociali, gli insegnamenti bahá'í prevedono che la vita sociale dei bahá'í si svolga attorno a un tempio, il *Mashriqu'l-Adhkár* (letteralmente, «oriente della lode di Dio»). Il tempio, «benché sia una Casa di Adorazione, è anche collegato a un ospedale, una farmacia, un ostello per i viaggiatori, una scuola per gli orfani e un'università per studi avanzati». Queste cinque istituzioni rientrano fra i servizi sociali garantiti dalla comunità.⁶⁶

La Bahá'í International Community menziona specificamente i seguenti diritti economici e sociali: «la sicurezza della famiglia e del focolare, il diritto alla proprietà e alla privacy . . . il diritto all'occupazione, alla cura della salute mentale e fisica, alla sicurezza sociale, all'equo salario, al riposo e allo svago e a un'infinità di altre ragionevoli aspettative dei singoli membri della società» (BIC 95-0303).⁶⁷

I diritti culturali

Quanto ai diritti all'educazione e ai benefici della conoscenza scientifica, Bahá'u'lláh descrisse «l'uomo come una miniera ricca di gemme di inestimabile va-

⁶¹ 'Abdu'l-Bahá, «Tablet to Mrs. A. S. Parsons», p. 347. Vedi anche 'Abdu'l-Bahá, citato in *Lights of Guidance*, pp. 548-9, n. 1859 e in «Economic Happiness for the Human Race», pp. 227-30.

⁶² A nome di Shoghi Effendi, citato «Note», p. 181, nota 56.

⁶³ Bahá'u'lláh, *Tarázát* (Ornamenti), p. 34.

⁶⁴ 'Abdu'l-Bahá, *Divine Philosophy*, pp. 78-9.

⁶⁵ 'Abdu'l-Bahá, *Saggezza*, p. 119, cap. 40, par. 23.

⁶⁶ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 100, sez. 64.

⁶⁷ Bahá'í International Community, *Prosperità*, pp. 15-6.

lore» e soggiunse che «soltanto l'educazione può rivelarne i tesori e permettere all'umanità di goderne». ⁶⁸ Pertanto esortò i suoi seguaci a prodigarsi per «l'educazione dei popoli e delle tribù della terra, affinché i dissensi che li dividono si cancellino dalla sua faccia». ⁶⁹ Egli incluse nel Kitáb-i-Aqdas alcune disposizioni specifiche per garantire l'educazione di tutti gli esseri umani. Il compito «di istruire figli e figlie» è assegnato al padre. In caso di sua inadempienza, se il padre ha denaro sufficiente, «i Fiduciari devono prendergli ciò che occorre per la loro istruzione». Ma se non lo ha, «il compito ricade sulla Casa di Giustizia» (K 48). 'Abdu'l-Bahá sottolineò l'importanza dell'educazione, affermando che «la causa principale del declino e della caduta dei popoli è l'ignoranza». ⁷⁰ Egli spiegò ripetutamente che l'«educazione universale» è uno dei principi proclamati da Bahá'u'lláh ⁷¹ e che esso comporta che «a nessuno sia negata la formazione intellettuale» ⁷² e «ciascuno sia educato secondo le necessità e i meriti». ⁷³

Quanto al diritto dei gruppi di praticare e riprodurre la propria cultura specifica, Bahá'u'lláh indica la diversità culturale del mondo come una grande ricchezza. Egli scrisse: «Siete tutti foglie di un unico albero», ⁷⁴ «frutti di un unico albero e foglie di un solo ramo», «non vi considerate estranei l'uno all'altro», ⁷⁵ «comportatevi l'uno verso l'altro con profondo amore e armonia, con amicizia e fraternità . . . Tanto potente è la luce dell'unità che può illuminare il mondo intero». ⁷⁶ 'Abdu'l-Bahá interpretò questa metafora di Bahá'u'lláh sotto almeno tre diversi aspetti. Il primo aspetto è quello dell'unità del genere umano. Egli spiegò che, quando scrive «siete frutti di un unico albero e foglie di un solo ramo», Bahá'u'lláh paragona «questo mondo dell'essere a un unico albero, e tutte le sue genti alle foglie, ai fiori e ai frutti di quell'albero. È necessario che il ramoscello fiorisca e che foglie e frutti crescano e dalla connessione reciproca di tutte le parti componenti l'albero del mondo dipendono la fioritura delle foglie e dei fiori e la dolcezza delle frutta». ⁷⁷ Il secondo aspetto è quella della bellezza della diversità. Egli scrisse:

⁶⁸ Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Maqṣud* (Tavola di Maqṣud), p. 146.

⁶⁹ Bahá'u'lláh, *Spigolature*, p. 325, sez. CLVI, par. 1.

⁷⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Segreto*, p. 74.

⁷¹ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 440.

⁷² Ivi, p. 108.

⁷³ Ivi, p. 317.

⁷⁴ Bahá'u'lláh, *Bishárát* (Liete novelle), p. 25. Vedi anche *Ishráqát* (Splendori) p. 116.

⁷⁵ Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Maqṣud* (Tavola di Maqṣud), p. 147.

⁷⁶ Bahá'u'lláh, *Epistola*, p. 10.

⁷⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 11, sez. 1.

Pensate ai fiori di un giardino. Sebbene differiscano per genere, colore, forma e aspetto, tuttavia poiché sono rinfrescati dalle acque di un'unica fonte, ravvivati dal soffio di un unico vento, rinvigoriti dai raggi di un unico sole, la diversità ne aumenta il fascino e la bellezza. Che spettacolo sgradevole sarebbe, se i fiori e le piante, le foglie, i frutti, i rami e gli alberi di quel giardino avessero tutti la stessa forma e lo stesso colore! La diversità delle tinte e delle forme arricchisce e adorna il giardino e ne aumenta la suggestività. Allo stesso modo, quando diverse forme di pensiero, temperamento e carattere saranno riunite sotto il potere e l'influenza di un unico agente centrale, la bellezza e la gloria della perfezione umana saranno rivelate e rese manifeste.⁷⁸

‘Abdu’l-Bahá suggerì anche altre metafore per illustrare il tema della bellezza della diversità culturale: «la dissimiglianza nella famiglia umana dovrebbe essere causa di concordia e armonia, come nella musica quando varie note differenti si uniscono per formare un accordo perfetto».⁷⁹ Il terzo aspetto è quello dell’armonia fra i seguaci delle varie religioni. ‘Abdu’l-Bahá spiegò che in passato, a causa delle differenti condizioni prevalenti nel mondo, alcuni sistemi di credenze religiose hanno «vantato la propria superiorità ed eccellenza, sminuendo e disprezzando la validità degli altri» e hanno espresso questo concetto affermando che l’umanità è divisa in «due alberi: uno divino e misericordioso e l’altro satanico».⁸⁰ Ma Bahá’u’lláh dice: «“Siete tutti foglie di un solo albero”, non dice: “Siete foglie di due alberi, uno divino e uno satanico”». Pertanto, «tutti sono figli di Dio, frutti sull’albero del Suo amore . . . tutti crescono sull’albero della Sua misericordia, sono servi del Suo onnipotente volere e manifestazioni del Suo compiacimento». La divisione dell’umanità in due alberi ha comportato in passato che alcuni sistemi religiosi «si esecrassero e insultassero reciprocamente».⁸¹ Ma Bahá’u’lláh, spiegando che esiste un unico «Albero adamitico» e che non esiste «alcun albero satanico, perché Satana è un prodotto della mente umana e dell’istintiva tendenza umana all’errore»,⁸² insegna che «non abbiamo il diritto di considerare un altro essere mortale un peccatore»⁸³ e che «“non è degno dell’uomo maledire un altro . . . non è appropriato che un essere umano consideri malvagio un altro essere umano . . . Non c’è nessun popolo di satana, tutti appartengono al Misericordioso. Non c’è tenebra, tutto è luce. Tutti sono servi di Dio e l’uomo deve amare l’umanità dal profondo del cuore. In verità deve considerare tutta

⁷⁸ ‘Abdu’l-Bahá, *Tavole del Piano Divino*, p. 92.

⁷⁹ ‘Abdu’l-Bahá, *Saggezza*, p. 45, cap. 15, par. 7.

⁸⁰ ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, p. 230.

⁸¹ Ivi, p. 266.

⁸² Ivi, p. 230.

⁸³ ‘Abdu’l-Bahá, *Saggezza*, p. 35, sez. 45, par. 10.

l'umanità sommersa dalla misericordia divina».⁸⁴ Bahá'u'lláh scrive specificamente a questo proposito:

Nelle antiche religioni erano state formulate e sanzionate, secondo le esigenze del tempo, certe ordinanze come la guerra santa, la distruzione dei libri, la proibizione di fare conoscenza e stringere amicizia con altri popoli o di leggere certi libri; ma in questa possente Rivelazione, in questo poderoso Annunzio, gl'infiniti doni e favori di Dio hanno protetto tutti gli uomini e dall'orizzonte del Volere del Sempiterno Signore il Suo infallibile decreto ha prescritto ciò che abbiamo or ora esposto [ossia, l'abrogazione di queste ordinanze].⁸⁵

La Bahá'í International Community menziona «il diritto di aspettarsi che le condizioni culturali essenziali per la propria identità godano della protezione della legge nazionale e internazionale». Questo diritto è specificamente spiegato come segue:

Analogamente al ruolo che il patrimonio genetico svolge nella vita biologica del genere umano e nell'ambiente, l'immensa ricchezza delle diversità culturali conseguita nel corso di migliaia di anni è vitale ai fini dello sviluppo sociale ed economico di una razza umana che sta conseguendo la maturità. Essa rappresenta un retaggio cui si deve permettere di dare frutto in una civiltà globale. Le espressioni culturali devono, da un lato, essere protette dal soffocamento da parte delle influenze materialistiche che hanno attualmente il predominio. Dall'altro, devono essere lasciate interagire nei perennemente mutevoli modelli della civiltà, libere da manipolazioni per fini politici di parte. (BIC 95-0303)⁸⁶

Alla luce di queste affermazioni, è evidente che secondo gli insegnamenti bahá'í tutte le culture hanno diritto alla propria identità. E tuttavia da loro ci si aspetta che rivedano quegli aspetti che contrastino con la visione unificante ora descritta e complessivamente suffragata dal sistema dei diritti umani e dalla luce della ragione.

Esiste una gerarchia dei diritti?

La Bahá'í International Community riconosce che il «sistema dei diritti è unico e indivisibile. Senza diritti economici l'esercizio dei diritti civili o sociali è gravemente inficiato. Senza diritti culturali, una persona o una comunità incontra grandissime difficoltà nell'esercitare i diritti politici o economici in misura adatta ai requisiti essenziali del caso» (BIC 93-0610).

⁸⁴ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 266.

⁸⁵ Bahá'u'lláh, *Bishárát* (Liete novella), *Tavole*, p. 26.

⁸⁶ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 16.

Ma, in base ai principi bahá'í, il primo dei quali è «la libera e indipendente ricerca della verità»,⁸⁷

l'intero corpo dei diritti umani in discussione deriva la propria integrità dal diritto di ogni essere umano sulla terra di esplorare la realtà nella piena misura delle risorse disponibili allo scopo. È . . . questo fondamentale principio che conferisce all'appello per i diritti umani la sua integrità e il suo imperativo. (BIC 93-0610)

Questo fondamentale diritto dipende «dal fatto che la consapevolezza umana è dotata delle capacità intellettuali, morali, spirituali ed estetiche necessarie per affrontare questo sforzo» (BIC 93-0610). Pertanto, dato che il libero e pieno esercizio di questo diritto è «in pratica sinonimo di vivere una vita che possa dirsi veramente umana», ne consegue che

a ogni individuo si deve assicurare che l'esercizio delle suddette facoltà abbia accesso a tutti quei benefici, quelle protezioni e quelle opportunità che la società in cui vive può ragionevolmente mettere a sua disposizione. Questi benefici includono . . . non solo i diritti civili e politici, ma anche tutti i diritti nell'ambito della vita economica, sociale e culturale. (BIC 93-0610)

Paradossalmente, affermare che il «diritto di ogni essere umano sulla terra di esplorare la realtà nella piena misura delle risorse disponibili allo scopo» è il più importante fra i diritti umani significa anche affermare che «il sistema dei diritti è uno e indivisibile», perché il pieno e libero esercizio di questo diritto esige che si goda di tutti gli altri diritti menzionati nella Carta internazionale dei diritti umani (BIC 93-0610).

Le giustificazioni dei diritti umani

Il consensus gentium

L'importanza del *consensus gentium* scaturisce dal fatto che, come si è detto, «un diritto ha uno *status* sociale solo dopo essere divenuto un valore morale affermato e sostenuto dai membri della comunità come qualità necessaria dei rapporti umani» (BIC 47-0200). Perciò il fatto «che la Dichiarazione sia stata approvata dall'Assemblea Generale [delle Nazioni Unite] senza voti dissenzienti le ha conferito sin dall'inizio un'autorità che è costantemente cresciuta negli anni successivi» (BIC 95-0303).⁸⁸

⁸⁷ Vedi 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 107, sez. 70, p. 248, sez. 202, p. 298, sez. 227, *Promulgation*, pp. 62, 105, 127, 169, 180, 314, 372, 433, 440, 454, *Saggezza*, p. 117, cap. 40, par. 7-9, pp. 122-4, cap. 41, *Divine Philosophy*, p. 77, 'Abdu'l-Bahá in London, p. 27.

⁸⁸ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 15.

Una Fonte trascendente

La trascendenza giustifica i diritti umani almeno in tre modi. In primo luogo, tra i vari «benefici universali» che derivano «dalla grazia delle religioni divine», ‘Abdu’l-Bahá afferma specificamente che «esse guidano i veri seguaci a perseguire . . . sollecitudine per i diritti altrui, liberalità, giustizia in ogni aspetto della vita, umanità e filantropia, valore e instancabilità negli sforzi al servizio dell’umanità».⁸⁹ Pertanto, alla luce degli insegnamenti bahá’í, «qualunque atto discrimini o limiti i diritti umani di qualsiasi persona lede la dignità di quella persona e va contro gli Insegnamenti di Dio».⁹⁰ In secondo luogo, la «nostra nobiltà di esseri umani» dipende dal nostro «rapporto con Dio . . . la “forte corda che nessuno può recidere”» (BIC 85-0226).⁹¹ Infine «l’incapacità del potere umano di risolvere da solo i problemi dell’umanità, di dare a ciascuna persona la possibilità di sviluppare la propria natura, le proprie qualità e i propri talenti e di esprimerli in un mondo di pace e sicurezza è chiaramente dimostrata dalla storia di questo secolo» (BIC 85-0226). Le ideologie che hanno dominato il XX secolo, «surrogati di fede creati nella nostra era dai sapienti di questo mondo», avevano promesso, ciascuna a proprio modo di trovare questa risoluzione.⁹² Ma «i frutti prodotti da queste dottrine, dopo decenni di un esercizio di potere sempre più sfrenato da parte di coloro che ad esse devono la loro influenza negli affari umani, sono i mali sociali ed economici che, negli ultimi anni di questo nostro secolo, appestano ogni landa della terra», lo «stato di profonda apatia che è calata sulle masse di tutto il mondo» e la fine «della speranza nei cuori di milioni di esseri umani diseredati e tormentati».⁹³ La ragione umana ha dunque i titoli per suffragare i diritti umani solo quando si lasci, direttamente o indirettamente, educare dalle Manifestazioni di Dio, nelle quali si trova la loro suprema giustificazione e origine.

La natura umana

Quanto alla natura umana, secondo gli insegnamenti bahá’í «l’uomo non è né una creatura decaduta, né un mero prodotto di forze socio-economiche» (BIC 89-0209). Nell’uomo si distinguono tre stadi diversi: il corpo, lo spirito e l’anima.

Il corpo è «lo stadio fisico o animale dell’uomo. Dal punto di vista del corpo, l’uomo fa parte del regno animale».⁹⁴

⁸⁹ ‘Abdu’l-Bahá, *Segreto*, p. 66.

⁹⁰ «Human Rights are God-Given Rights» p. 1.

⁹¹ La citazione è tratta da Bahá’u’lláh, *Preghiere e Meditazioni*, p. 196, sez. CXXXIX, par. 3.

⁹² La Casa Universale di Giustizia, *Promessa*, p. 11-12.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ ‘Abdu’l-Bahá, *Saggezza*, p. 87, cap. 31, par. 2.

Lo spirito è «la realtà»,⁹⁵ «il potere della vita»,⁹⁶ «il soffio divino che anima e pervade tutte le cose».⁹⁷ Esso è «un'essenza semplice, pura, spirituale, eterna, perpetua e divina»,⁹⁸ il cui «potere è chiaro e manifesto nel mondo fenomenico»⁹⁹ in almeno sei differenti gradi:

1. minerale, ossia la «forza di attrazione»,¹⁰⁰ che tiene assieme le particelle che compongono il mondo materiale,
2. vegetale, ossia la «capacità della crescita»,¹⁰¹
3. «lo spirito animale», ossia «la facoltà dei sensi»,¹⁰²
4. «lo spirito umano», ossia «l'anima razionale» con il suo potere di fare scoperte,¹⁰³
5. «lo spirito celestiale, lo spirito della fede . . . [che] proviene dal soffio dello Spirito Santo e . . . rende celestiale l'uomo terreno e perfetto l'uomo imperfetto»,¹⁰⁴
6. «lo Spirito Santo . . . il mediatore fra Dio e le Sue creature»,¹⁰⁵ paragonato a «un unico grande mare», le cui onde «sono le anime degli uomini».¹⁰⁶

L'anima umana, o anima razionale, è dotata di qualità materiali, qualità spirituali e intelligenza.¹⁰⁷ Le qualità materiali sono «qualità oscure, come la falsità, la tirannia, la crudeltà, l'attaccamento alle cose del mondo o essere dediti a pensieri satanici»,¹⁰⁸ e inoltre «gelosia, avidità, lotta per la sopravvivenza, inganno, ipocrisia, tirannia, oppressione, dispute, lotta, stragi, furti e rapine» e provengono «dal mondo della natura».¹⁰⁹ Le qualità spirituali

⁹⁵ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 241.

⁹⁶ 'Abdu'l-Bahá, *Tablets*, vol. 3, p. 611.

⁹⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 58.

⁹⁸ 'Abdu'l-Bahá, *Tablets*, vol. 2, p. 316.

⁹⁹ Ivi, p. 482.

¹⁰⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Lezioni*, p. 199, cap. XLVIII, sez. 11.

¹⁰¹ Ivi, p. 219, cap. LV, par. 3.

¹⁰² Ivi, p. 219, cap. LV, par. 4.

¹⁰³ Ivi, p. 219, cap. LV, par. 5.

¹⁰⁴ Ivi, p. 150, cap. XXXVI, par. 5.

¹⁰⁵ Ivi, p. 151, cap. XXXVI, par. 6.

¹⁰⁶ 'Abdu'l-Bahá, *Saggezza*, p. 75, cap. 28, par. 2.

¹⁰⁷ Vedi Ivi, pp. 87-9, cap. 31.

¹⁰⁸ 'Abdu'l-Bahá, *Lezioni*, p. 235, cap. LX, par. 3.

¹⁰⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 196, sez. 180.

sono le apparizioni divine, i doni celestiali, le emozioni sublimi, l'amore e la conoscenza di Dio, la saggezza universale, la percezione intellettuale, le scoperte scientifiche, la giustizia, l'equità, la fedeltà, la benevolenza, il coraggio naturale e la forza innata, il rispetto dei diritti, degli accordi e dei patti, la rettitudine in tutte le circostanze, la capacità di servire la verità in ogni condizione, il sacrificio della vita per il bene altrui, la gentilezza e la stima verso tutte le nazioni, l'obbedienza agli insegnamenti di Dio, il servizio nel Regno divino, la guida delle genti e l'educazione delle nazioni e delle razze.¹¹⁰

L'intelligenza (o la mente) «è il potere che comprende la realtà delle cose»¹¹¹ e funge da «intermediario fra il corpo e lo spirito».¹¹² Essa consente agli esseri umani di espletare le seguenti importantissime funzioni:

1. «discernere in tutte le cose la verità»,¹¹³ giungendo a «conclusioni valide»¹¹⁴ e «alle verità dell'esistenza»,¹¹⁵
2. «scoprire i segreti della creazione»,¹¹⁶ «tutelarsi e proteggersi . . . rifornirsi e circondarsi di tutto ciò che l'acume scientifico è capace di produrre»,¹¹⁷
3. scoprire «ciò che è giusto»¹¹⁸ e operare «la scelta del bene e del male»,¹¹⁹
4. «conoscere e ravvisare l'unico vero Dio»¹²⁰ e comprendere «gli insegnamenti divini»,¹²¹
5. affrancarsi «da tutti i ceppi dell'io» e «innalzarsi verso il puro cielo della santità»,¹²²
6. «mettere in atto la volontà di Dio e darle uno stadio materiale»,¹²³
7. «acquistare e manifestare i doni di Dio, per instaurare il Regno di Dio fra gli uomini e conseguire la felicità in entrambi i mondi, visibile e invisibile».¹²⁴

¹¹⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Lezioni*, pp. 82-3, cap. XV, par. 7.

¹¹¹ 'Abdu'l-Bahá, *Tablets*, vol. 3, p. 611.

¹¹² 'Abdu'l-Bahá, *Saggezza*, p. 87, cap. 31, par. 4.

¹¹³ Bahá'u'lláh, *Spigolature*, p. 189, sez. XCV, par. 1.

¹¹⁴ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 313.

¹¹⁵ Ivi, p. 316.

¹¹⁶ Bahá'u'lláh, *Spigolature*, p. 189, sez. XCV, par. 1.

¹¹⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 48.

¹¹⁸ Bahá'u'lláh, *Spigolature*, p. 189, sez. XCV, par. 1.

¹¹⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Lezioni*, p. 262, cap. 70, par. 8.

¹²⁰ Bahá'u'lláh, *Spigolature*, p. 189, sez. XCV, par. 1.

¹²¹ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 61.

¹²² 'Abdu'l-Bahá, *Divine Philosophy*, p. 117.

¹²³ Parole di 'Abdu'l-Bahá, citate in Rabb, «Divine Art of Living», p. 161.

Appesantita dalle qualità materiali e rafforzata da quelle spirituali, l'anima può utilizzare la propria intelligenza per potenziare le prime oppure per favorire la propria elevazione spronata dalle seconde. Bahá'u'lláh spiega: «se si libra nell'atmosfera dell'amore e dell'appagamento, allora [l'anima] è correlata al Misericordiosissimo e se vola nell'atmosfera dell'io e del desiderio, allora appartiene al Maligno».¹²⁵ 'Abdu'l-Bahá illustra lo stesso concetto con le seguenti parole:

Se . . . la natura spirituale dell'anima è stata tanto rinvigorita da tener sottomessa la parte materiale, allora l'uomo si avvicina alla Divinità; la sua natura umana si innalza talmente che le virtù delle Coorti celesti si manifestano in lui; egli irradia la misericordia di Dio, stimola il progresso spirituale del genere umano, perché diventa la luce che illumina la via agli uomini.¹²⁶

In questo senso egli definisce gli esseri umani «esseri intelligenti creati nel regno della crescita evolutiva»¹²⁷ e «centro collettivo di forze spirituali e materiali».¹²⁸ In sintesi, gli Scritti bahá'í insegnano che il corpo umano proviene dal mondo animale e che il processo della civilizzazione dell'uomo comporta un progressivo assoggettamento delle qualità materiali, che gli provengono da quell'eredità, alle qualità spirituali, che gli provengono invece dalla discendenza spirituale della sua anima.

La natura umana, ossia ciò che un essere umano è, dipende dunque da tre ordini di fattori: innati, ereditati e acquisiti. I fattori innati sono «l'intelligenza e [le] capacità»¹²⁹ innate dell'anima. I fattori ereditati provengono dal corpo, ossia «dalla forza o dalla debolezza della costituzione. Cioè, se i genitori sono deboli, i figli sono deboli, se i genitori sono forti, lo sono anche i figli».¹³⁰ I fattori acquisiti dipendono dall'educazione, ossia dalla cultura, e sono molto diversi nelle varie persone, «perché l'educazione ha un'enorme influenza».¹³¹ Essi dipendono anche dallo sforzo compiuto per autoeducarsi. In questo senso «servire l'umanità è uno dei principali fattori per sviluppare le capacità personali» (BIC 89-0209), il miglior modo per potenziare le proprie capacità è quello di servire l'umanità.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Bahá'u'lláh, Súriy-i-Ra'ís, p. 138, par. 34. 'Abdu'l-Bahá spiega che «il maligno», o satana, è «un prodotto della mente umana e delle istintive tendenze umane all'errore» (*Promulgation*, p. 230), «l'io malvagio dentro di noi e non un concreto personaggio maligno» (ivi, p. 287).

¹²⁶ 'Abdu'l-Bahá, *Saggezza*, p. 88, cap. 31, par. 6.

¹²⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 129.

¹²⁸ Ivi, p. 303.

¹²⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Lezioni*, p. 223, cap. LVII, par. 3.

¹³⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Lezioni*, p. 224, cap. LVII, par. 5.

¹³¹ Ivi, p. 225, cap. LVII, par. 8.

Pertanto i diritti umani sono fondati sulla natura spirituale dell'uomo, ostacolati dalla sua natura animale e si possono meglio esprimere se l'intelligenza umana, opportunamente guidata dall'educazione e addestrata dal servizio dell'umanità, si lascia illuminare dallo spirito, favorendo così lo sviluppo delle qualità spirituali e il loro graduale predominio su quelle materiali. Gli esseri umani meritano una protezione morale non solo perché hanno la capacità della scelta razionale, ma anche perché sono esseri spirituali capaci di rispecchiare gli attributi divini, come la conoscenza, l'amore, la creatività. Questo concetto è stato chiaramente spiegato nella prima dichiarazione bahá'í sui diritti umani:

La fonte dei diritti umani è quella dotazione di qualità, virtù e poteri che Dio ha conferito all'umanità senza discriminazioni di sesso, razza, credo o nazionalità. La realizzazione delle possibilità di questa divina dotazione è lo scopo dell'esistenza umana. (BIC 47-0200)

La Bahá'í International Community così chiarisce ulteriormente il concetto:

l'uomo è stato creato da Dio come essere nobile e ciascun essere umano ha il diritto e il dovere non solo di realizzare il proprio potenziale, ma anche di sviluppare la nobiltà del proprio carattere impegnandosi per garantire la stessa dignità anche agli altri. (BIC 85-0519)

La cultura umana

‘Abdu’l-Bahá scrive che «perfino i minimi dettagli del vivere civile derivano dalle grazie dei Profeti di Dio»,¹³² ossia, la civiltà è il frutto degli insegnamenti delle Manifestazioni di Dio. Esse ci insegnano a disciplinare la nostra natura materiale, che tende a farci comportare come animali, e a sviluppare la nostra natura spirituale, che è la sorgente del «desiderio di elevazione»¹³³ tipico degli esseri umani e il cui nucleo fondamentale è l'amore, «l'unica forza che incatena fra loro i diversi elementi di questo mondo materiale», «la causa della rivelazione di Dio all'uomo», «l'unico strumento che garantisce [la] vera felicità» e il «fondatore della vera civiltà in questo mondo mortale».¹³⁴ Esse ci insegnano anche le regole del vivere civile. E poiché «il bisogno supremo dell'uomo è la collaborazione e la reciprocità, quanto più tenaci i legami di amicizia e solidarietà fra gli uomini, tanto maggiore la capacità di costruire e di ottenere risultati in tutti gli ambiti dell'attività umana».¹³⁵ È per questo che le Manifestazioni di Dio hanno guidato

¹³² ‘Abdu’l-Bahá, *Segreto*, p. 65.

¹³³ ‘Abdu’l-Bahá, *Lezioni*, p. 197, sez. 48, par. 7.

¹³⁴ ‘Abdu’l-Bahá, *Antologia*, p. 35, sez. 12.

¹³⁵ ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, p. 338.

gli esseri umani a realizzare gruppi sociali sempre più ampi, dal primordiale nucleo della coppia alla moderna comunità globale. Pertanto «i bahá'í sono ottimisti» e pensano

che gli esseri umani siano essenzialmente buoni e che la civiltà evolva verso la maturità. L'egoismo e l'aggressione non sono natura umana, ma distorsioni dello spirito umano. Analogamente, l'ingiustizia, il pregiudizio e la bellicosità sono caratteristiche dell'adolescenza del genere umano che inevitabilmente precede il conseguimento della sua lungamente attesa maggiore età. (BIC 91-0602)

L'attuale cultura dei diritti umani è dunque il distillato degli insegnamenti di tutte le Manifestazioni di Dio. Oggi i popoli del mondo, obbligati a condividere lo stesso spazio in un mondo trasformato in un «villaggio globale» (McLuhan 1964), sono costretti a confrontare direttamente fra loro questi insegnamenti, in tutta la loro diversità originaria, potenziata da millenni di sviluppo nella reciproca ignoranza. Ma molti hanno ormai intuito che, pur così diversi, tutti gli insegnamenti religiosi insegnano a coniugare il verbo «amare» e che pertanto devono avere un'origine comune: la suprema, inconfondibile, amorevole, unica Realtà verso la quale le religioni insegnano agli uomini a ordinare le proprie vite. In questo senso anche la cultura condiziona e giustifica i diritti umani.

I diritti dell'individuo

La posizione centrale dell'individuo

Bahá'u'lláh scrisse che «lo stadio dell'uomo» è «lo stadio più sublime»,¹³⁶ che l'uomo è «la più nobile e la più perfetta di tutte le cose create»,¹³⁷ che ogni essere umano è «depositario del segno di Dio»,¹³⁸ «una miniera ricca di gemme di inestimabile valore»,¹³⁹ e che «la sua influenza educa il mondo dell'essere». ¹⁴⁰ Egli scrisse inoltre che se un essere umano vuole dare prova del proprio altissimo stadio ed espletare la propria funzione educatrice, non deve «agire come le bestie dei campi»,¹⁴¹ né «sorpassare i limiti della decenza e . . . venir meno alla dignità del suo stadio, abbassando[si] a un livello di estremo pervertimento e malvagità» (K 123), perché «le virtù che s'addicono alla sua dignità sono tolleranza, misericordia, compassione e premura affettuosa verso tutti i popoli e tutte le tribù della

¹³⁶ Bahá'u'lláh, Kitáb-i-Ahd (Libro del Patto), p. 196.

¹³⁷ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán*, p. 80, par. 110

¹³⁸ Bahá'u'lláh, citato in Casa Universale di Giustizia, *Messages*, p. 376, par. 206.3b.

¹³⁹ Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Maqṣúd* (Tavola di Maqṣúd), p. 146.

¹⁴⁰ Bahá'u'lláh, Kitáb-i-Ahd (Libro del Patto), p. 196.

¹⁴¹ Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Kamál* (Tavola a Kamál), p. 209.

terra».¹⁴² Pertanto non deve «commettere soprusi», ma osservare «l'equità e . . . [la] giustizia in ogni circostanza» e palesare «un buon carattere, azioni pure e una condotta decorosa e lodevole».¹⁴³ E mentre fa tutto questo, chiarisce 'Abdu'l-Bahá, «deve vedere se stess[o] soltanto come uno dei servi di Dio . . . e – a parte l'aspirazione alla distinzione spirituale – non cercare mai di distinguersi dagli altri».¹⁴⁴ In questo senso gli insegnamenti bahá'í riconoscono, come tutte le religioni rivelate, «l'unicità dell'individualità dell'uomo e il suo diritto di vivere una vita fruttuosa».¹⁴⁵ E tuttavia, come si è già accennato (vedi pp. 100-1), gli insegnamenti bahá'í suggeriscono un equilibrio fra il peso dell'individuo e quello della comunità. Questo importante concetto verrà successivamente esposto in maggior dettaglio.

La parità degli individui

Questo principio è parte integrante del fondamentale principio bahá'í dell'unità del genere umano. Bahá'u'lláh ha scritto che Dio ha creato tutti gli esseri umani «dalla stessa polvere», affinché «nessuno esaltasse se stesso sull'altro»¹⁴⁶ e che «considerarsi superiori . . . cercare di essere privilegiati, è una grave trasgressione».¹⁴⁷ Una particolare attenzione merita la frase di Bahá'u'lláh che «la terra è un solo paese, e l'umanità i suoi cittadini»,¹⁴⁸ in quanto «essa trasmette concisamente non solo l'idea dell'unità del genere umano, ma anche il concetto dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani davanti a una legge globale».¹⁴⁹ 'Abdu'l-Bahá ha spiegato che «agli occhi di Dio . . . tutti gli uomini sono uguali, non c'è distinzione o privilegio per nessuno nel dominio della Sua giustizia e della Sua equità».¹⁵⁰ Perciò «i principi, i nobili e i contadini hanno pari diritto allo stesso trattamento e non si devono fare favoritismi per nessuno».¹⁵¹

La valorizzazione dell'individuo

L'educazione ha una grande influenza sullo sviluppo delle qualità di cui ogni essere umano è potenzialmente dotato. Bahá'u'lláh riconosce la nobiltà dell'uomo, ma osserva che «la mancanza di un'adeguata educazione» può privarlo «di ciò

¹⁴² Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Kamál* (Tavola a Kamál), p. 209.

¹⁴³ Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Maqṣúd* (Tavola di Maqṣúd), p. 153.

¹⁴⁴ 'Abdu'l-Bahá, *Segreto*, p. 27.

¹⁴⁵ «Human Rights are God-Given Rights», p. 1.

¹⁴⁶ Bahá'u'lláh, *Parole Celate*, dall'arabo, n. 68.

¹⁴⁷ Bahá'u'lláh, citato in *La Casa Universale di Giustizia, Messages*, p. 376, par. 206.3b.

¹⁴⁸ Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Maqṣúd* (Tavola di Maqṣúd), p. 150.

¹⁴⁹ Curtotti, «Human Rights», p. 67.

¹⁵⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 182.

¹⁵¹ 'Abdu'l-Bahá, *Saggezza*, p. 141, cap. 47, par. 4.

che inerentemente possiede».¹⁵² Scrive inoltre: «L'uomo è come l'acciaio, la cui essenza è nascosta: mediante ammonimenti e spiegazioni, educazione e buoni consigli, quell'essenza verrà portata alla luce. Ma se gli si permette di rimanere nella sua condizione originaria, la corrosione delle brame e degli appetiti finirà per distruggerlo».¹⁵³ Egli esprime disappunto davanti alla possibilità che le qualità di un individuo vadano perdute per una mancanza di educazione o di valorizzazione: «Ci sono molte cose che, se vengono trascurate, si sciupano e si riducono in nulla. Quante volte vediamo nel mondo un bambino che ha perduto i genitori e che, se qualcuno non si cura di educarlo e addestrarlo, non può dar frutto. E molto migliore da morto che da vivo è colui che non dà frutto».¹⁵⁴ La principale funzione dell'educazione è far sì che l'individuo diventi «un attore capace di esprimere, mediante il suo rapporto con il Creatore, un atteggiamento di amore e di servizio verso l'umanità intera» (BIC 85-0519). È dunque difficile condividere il diffuso «concetto passivo della persona morale», ossia che «essere buono significa tenersi lontano dai guai». Essere una persona morale significa sforzarsi di «diventare un attore sociale consapevolmente e attivamente impegnato nell'esecuzione di atti che promuovono la trasformazione personale e sociale». Pertanto «per diventare una persona morale si devono avere alcune capacità che consentano di compiere azioni morali ed etiche» (BIC 92-0608). Queste capacità, che si possono acquisire attraverso l'educazione, sono particolarmente importanti per le persone che in vario modo hanno compiti di leadership. Coloro che intendono assumersi ruoli di leadership devono avere alcune importanti capacità, fra le quali la Bahá'í International Community raccomanda soprattutto le «capacità» di:

- incoraggiare e rallegrare i cuori,
- infondere d'amore i propri pensieri e le proprie azioni,
- essere idealisti e incoraggiare anche gli altri ad esserlo,
- gestire i propri affari e i propri compiti con rettitudine di condotta,
- valutare le proprie forze e le proprie debolezze senza egoismo,
- opporsi alle proprie tendenze egocentriche volgendosi verso lo scopo superiore della propria esistenza,
- esprimere il proprio spirito di iniziativa in modo creativo e disciplinato,
- essere capaci di sforzarsi e perseverare nel superare gli ostacoli,

¹⁵² Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Maqṣúd* (Tavola di Maqṣúd), p. 145.

¹⁵³ Bahá'u'lláh, citato in *Educazione bahá'í*, p. 14.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

- comprendere i rapporti di dominanza ed essere capaci di favorirne la trasformazione in rapporti di interdipendenza, reciprocità e servizio,
- servire da catalizzatore per l'affermazione della giustizia,
- dedicarsi ad attività educative di valorizzazione, sia come studente sia come insegnante,
- apprendere dalla sistematica riflessione sull'azione e farlo in un contesto dinamico e coerente,
- pensare sistematicamente nella propria ricerca delle soluzioni,
- partecipare alla consultazione in modo efficace,
- costruire l'unità pur coltivando la diversità,
- servire le istituzioni della società in modo tale che esse siano attivamente incoraggiate a conferire alle persone che esse servono il potere necessario per esprimere i propri talenti al servizio dell'umanità. (vedi BIC 92-0608)

La valorizzazione dell'individuo consiste dunque nell'impartirgli un'educazione che gli consenta di impegnarsi per conseguire gradualmente tutte queste importanti capacità.

La protezione dell'individuo

‘Abdu’l-Bahá scrive che «l'uomo, finché è prigioniero della natura, è un animale feroce, poiché la lotta per l'esistenza è una delle esigenze del mondo della natura. Questa lotta per l'esistenza è la sorgente primaria di tutte le calamità ed è la suprema afflizione».¹⁵⁵ A causa sua «il mondo dell'umanità è un mondo di oppressione e di crudeltà e un regno di aggressione e di errore».¹⁵⁶ Per superare questa condizione l'uomo deve emanciparsi «dalla cattività del mondo della natura»,¹⁵⁷ dall'«asservimento agli istinti naturali e alle tendenze fisiche».¹⁵⁸ Indirizzarli verso il conseguimento di questa emancipazione è la massima protezione che la collettività può offrire ai suoi membri. Da un punto di vista bahá'í, la promozione dei diritti umani fa parte di questo costante processo di emancipazione dell'uomo dalla natura, ossia dalle qualità materiali, che è anche il processo del suo graduale incivilimento.

¹⁵⁵ ‘Abdu’l-Bahá, *Antologia*, p. 283, sez. 227.

¹⁵⁶ Ivi, p. 285, sez. 227.

¹⁵⁷ Ivi, p. 283, sez. 227.

¹⁵⁸ ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, p. 310.

Diritti umani e doveri

Anche fra i bahá'í ci si interroga sull'articolo 29 della Dichiarazione universale, sui doveri degli individui verso la comunità, che è molto breve e non mette in sufficiente risalto il fatto che i diritti devono andare di pari passo con i doveri. E tuttavia fra il pensiero bahá'í e il pensiero filosofico liberale che convalida il discorso dei diritti umani esistono alcune sostanziali differenze. Secondo Weinberg il pensiero filosofico liberale sui diritti umani si fonda sui seguenti punti:

1. «le prerogative personali definiscono la struttura della società»,
2. «gli individui hanno il diritto di restare “liberi da legami morali o civili che non hanno scelto”»,
3. «nessuno ha un vincolo morale con gli altri se non decide di occuparsi degli interessi della comunità»,
4. i diritti individuali «vengono prima dei doveri e non sono ad essi collegati»,
5. si sorvola sulla «nozione che i diritti devono corrispondere ai doveri».¹⁵⁹

Il pensiero bahá'í su questi temi, pur concordando nella pratica con l'attuale sistema di diritti umani, si discosta nella giustificazione, in alcuni punti fondamentali.

In primo luogo, il concetto bahá'í di diritti umani scaturisce dal «primo dovere prescritto da Dio», cioè «il riconoscimento» della «Fonte» dell'autorità divina, ossia la Manifestazione di Dio nella propria epoca, inscindibilmente legato a quello di «osservare ogni comandamento» impartito da questa «Fonte» (K 1). Dato che il libero e consapevole esercizio di questi due doveri inseparabili, che «può essere considerato la massima espressione del libero arbitrio di cui ogni essere umano è stato dotato da un amorevole Creatore»,¹⁶⁰ permette a ciascun essere umano di raggiungere «ogni bene» (K 1), ciascun essere umano ha il diritto che la società lo metta nelle condizioni di acquisire le capacità necessarie per farlo. Questa posizione è stata immediatamente esplicitata dai bahá'í sin nella dichiarazione del 1947, dove si afferma che «è possibile stabilire i diritti umani in termini di *status* sociale quando i membri della comunità comprendono che il dono della vita e della consapevolezza li obbliga ad assolvere responsabilità verso Dio, la società e se stessi» (BIC 47-0200).

In secondo luogo, l'organizzazione istituzionale bahá'í prevede

un modello di comportamento istituzionale e individuale la cui efficacia dipende non tanto dalla forza della legge – che certo deve essere rispettata – quanto dal riconosci-

¹⁵⁹ Weinberg, «Human Rights Discourse», p. 265.

¹⁶⁰ La Casa Universale di Giustizia, 26 novembre 1992.

mento di una reciprocità di benefici e da uno spirito di collaborazione basata sulla disponibilità, il coraggio, il senso di responsabilità e l'iniziativa personale – espressioni, queste, della devozione e della sottomissione dell'individuo alla volontà di Dio. Esiste così un equilibrio di libertà fra le istituzioni . . . e gli individui che ne sorreggono l'esistenza.¹⁶¹

Da questo punto di vista, la struttura della società non è definita dalle prerogative degli individui, ma da una «reciproca benevolenza e abnegazione».¹⁶² Da una parte, le leggi e le istituzioni esistono allo scopo di promuovere la «felicità umana», dall'altro, ogni essere umano consegue la felicità quando si premura di assicurare «la pace e il benessere» degli altri per mezzo di «eccellenti qualità».¹⁶³ Weinberg osserva che «affidando una parte della propria libertà a un corpo di leggi e di interessi collettivi accettati dalla comunità, l'individuo contribuisce a creare un ambiente sociale che restituisce, in termini di libertà personale, benefici assai maggiori del sacrificio richiesto».¹⁶⁴

In terzo luogo, ogni individuo, in quanto membro della medesima famiglia umana, ha obblighi morali verso gli altri. Bahá'u'lláh scrive: «se i tuoi occhi sono rivolti verso la giustizia, scegli per il prossimo tuo ciò che vuoi per te stesso».¹⁶⁵ Pertanto, «poiché una mancanza di opportunità, la repressione e condizioni degradanti hanno prodotto masse di persone incapaci di esercitare le funzioni della cittadinanza, queste persone sono un pegno morale affidato alla coscienza degli altri, che educino gli ignoranti, indirizzino gli immaturi e risanino gli infermi» (BIC 47-0200). Lungi dal proporre una nuova missione civilizzatrice a una qualsiasi delle culture esistenti nel mondo, questa responsabilità morale implica l'obbligo collettivo e reciproco di impegnarsi perché ogni cultura e ogni persona possano offrire il meglio di sé al progresso della civiltà umana.

Infine, gli Scritti bahá'í non gradiscono quella libertà che «induce l'uomo a sorpassare i limiti della decenza e a venir meno alla dignità del suo stadio, abbassandolo a un livello di estremo pervertimento e malvagità» (K 123). Preferiscono «la libertà moderata che garantisce il benessere del mondo dell'umanità e mantiene e preserva le relazioni universali».¹⁶⁶

La posizione ufficiale bahá'í su questo tema è così formulata in un documento redatto dalla Bahá'í International Community:

¹⁶¹ La Casa Universale di Giustizia, *Libertà individuale*, p. 14.

¹⁶² Weinberg, «Human Rights Discourse», p. 266.

¹⁶³ 'Abdu'l-Bahá, *Segreto*, p. 41, 42.

¹⁶⁴ Weinberg, «Human Rights Discourse», p. 266.

¹⁶⁵ Bahá'u'lláh, *Kalimát-i-Firdawsíyyih* (Parole del Paradiso), p. 59.

¹⁶⁶ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 286, sez. 227.

è importante creare una maggiore comprensione del fatto che a ogni diritto si accompagna un corrispondente dovere. Il diritto di essere considerati una persona davanti alla legge, per esempio, implica il dovere di obbedire alla legge e di rendere la legge e il sistema legale più giusti. Similmente, in campo socio-economico, il diritto di sposarsi comporta il dovere di sostenere l'unità della famiglia, di educare i figli e di trattare con rispetto tutti i membri della famiglia. Il diritto al lavoro non può essere separato dal dovere di svolgere i propri compiti nel miglior modo possibile. In senso lato, il concetto di diritti umani «universali» implica un dovere verso l'umanità nel suo complesso.

Infine, se sta all'individuo compiere il proprio dovere in ognuna di queste aree, sta alle istituzioni internazionali proteggere i relativi diritti umani. (BIC 95-1001)¹⁶⁷

¹⁶⁷ Bahá'í International Community, *Svolta*, pp. 27-8.

5

La Fede bahá'í e i diritti umani: la via verso l'unità

Tanto potente è la luce dell'unità
che può illuminare il mondo intero.

Bahá'u'lláh

L'individuo e lo Stato: un nuovo tipo di relazione

La relazione tra lo Stato e l'individuo descritta nelle Scritture bahá'í si fonda sul concetto di amministrazione fiduciaria:

Bahá'u'lláh chiama coloro che governano e amministrano la società *«fiduciari»* di Dio. Avverte inoltre i leader che i deboli e i poveri sono *«il pegno di Dio fra voi»*. Il concetto di amministrazione fiduciaria comporta in un certo senso un patto fra coloro che occupano posizioni di autorità e i membri della comunità politica che essi hanno l'obbligo di proteggere e servire. Pertanto, la fidezza è un'importantissima caratteristica dell'arte del governo, la fonte della vera responsabilità. Bahá'u'lláh descrive la fidezza come *«il sommo portale verso la tranquillità e la sicurezza dei popoli»* e avverte che *«dalla sua luce i domini del potere . . . sono tutti rischiarati»*. (BIC 01-0528)¹

La relazione tra lo Stato e l'individuo si fonda dunque su una reciproca lealtà. Da una parte Bahá'u'lláh ingiunge *«l'ubbidienza a coloro che detengono l'autorità e una fedele adesione alla corda della saggezza»*² e nega *«il diritto di agire in maniera contraria alle ponderate opinioni di coloro che detengono l'autorità»*,³ perché, Egli spiega, *«gli strumenti essenziali all'immediata protezione, alla tranquillità e alla sicurezza della razza umana sono stati posti nelle mani e si trovano nel pugno dei governanti della società umana»*.⁴ Dall'altra, scrive ai governanti del

¹ Le citazioni sono tratte da Bahá'u'lláh, Kitáb-i-Ahd (Libro del Patto), p. 197, *Spigolature*, p. 244, sez. CXVIII, par. 5, Tarázát (Ornamenti), p. 33.

² Bahá'u'lláh, *Spigolature*, p. 201, sez. CII, par. 1.

³ Bahá'u'lláh, Lawḥ-i-Dhabih (Tavola a Dhabih), p. 235.

⁴ Bahá'u'lláh, *Spigolature*, p. 201, sez. CII, par. 1.

mondo: «i vostri sudditi sono il pegno di Dio fra voi. Vegliate perciò su loro, come vegliate su voi stessi».⁵ Il dovere della lealtà di «coloro che detengono l'autorità» è dunque altrettanto vincolante quanto quello dei sudditi. Da questa reciprocità nasce il buon governo. Perciò gli uomini di governo ideali devono essere «protettori del popolo e dispensatori di giustizia divina», «forti paladini dei diritti dei popoli», non devono curarsi «di ammassare ingenti fortune personali», ma essere desiderosi di «arricchire i loro sudditi» e «fieri di essere illuminati e decisi a conseguire il bene universale»⁶ e tanto i governanti quanto i governati devono ambire a diventare «fonte di benessere sociale» e considerare questo come il loro massimo onore e la loro massima distinzione.⁷ La Casa Universale di Giustizia spiega che il rapporto fra individui e società,

così fondamentale per una vita civile, richiede la massima comprensione e collaborazione fra società e individuo. E per poter favorire un clima nel quale le potenzialità inesprese dei singoli membri possano svilupparsi, questo rapporto deve lasciare «piena libertà» perché «l'individualità si possa esprimere» con spontaneità, iniziativa e diversità in modo da assicurare la vitalità della società.⁸

Pertanto, la vita sociale «non si fonda su un interesse utilitaristico, ma su una reciproca benevolenza e abnegazione», su «un modello d'interazione sociale che coltiva le capacità morali e creative latenti nella natura umana» e su «un concetto di prosperità nel quale il progresso materiale non è fine a se stesso, ma apre nuove strade di impegno intellettuale e di espressione spirituale».⁹

Se il rapporto fra lo Stato e i cittadini deve essere fondato sul concetto dell'amministrazione fiduciaria e pertanto di una reciproca lealtà, le «caratteristiche fondamentali del buon governo» che sia realmente in grado di promuovere i diritti umani dei suoi cittadini non devono comprendere solo «la democrazia, lo stato di diritto, la responsabilità, la trasparenza e la partecipazione popolare» su cui «sta emergendo un notevole consenso internazionale» (BIC 98-0218). Il consenso internazionale deve allargarsi fino a comprendere altre caratteristiche. Il buon governo deve, per esempio:

- promuovere il «benessere materiale e spirituale di tutti i membri della società»;

⁵ Bahá'u'lláh, *Súriy-i-Haykal*: Napoleone III, p. 66, par. 143.

⁶ 'Abdu'l-Bahá, *Segreto*, p. 16.

⁷ Ivi, p. 4.

⁸ La Casa Universale di Giustizia, *Libertà individuale*, p. 26.

⁹ Weinberg, «Human Rights Discourse», pp. 266, 270.

- «farsi guidare da valori universali, fra i quali l'etica della disponibilità al servizio del bene comune»;
- «ottenere una significativa partecipazione dei cittadini nella concettualizzazione, progettazione, applicazione e valutazione dei programmi e degli indirizzi che li riguardano»;
- «cercare di migliorare le capacità personali di gestire il cambiamento e dare a tutti l'opportunità di aumentare le proprie capacità e il proprio senso di valore personale»;
- «prevedere meccanismi per un equo accesso ai benefici dei programmi e degli indirizzi, all'educazione e all'informazione, nonché a opportunità di un continuo apprendimento»;
- «contribuire a fare in modo che i mezzi di informazione siano attivi, vibranti e veritieri». (BIC 98-0218)

Diritti umani e democrazia

Gli Scritti bahá'í approvano la democrazia, intesa come «governo del popolo».¹⁰ Bahá'u'lláh sottolineò l'importanza della partecipazione della volontà popolare alla conduzione del governo encomiando la regina Vittoria d'Inghilterra per aver «rimesso le redini del consiglio nelle mani dei rappresentanti del popolo»¹¹ ed elogiando il «sistema di governo» britannico, perché era «adorno della luce sia della corona sia della consultazione del popolo».¹² 'Abdu'l-Bahá auspicò «l'unità nella libertà»¹³ per tutti i popoli del mondo, disse che «con i governi autocratici le opinioni degli uomini non sono libere e lo sviluppo è soffocato, ma con la democrazia, non essendoci restrizioni sul pensiero e sulla parola, si verifica il massimo progresso» e affermò che l'eliminazione delle varie forme di «accentramento del potere politico», che «favorisce il dispotismo», è un indispensabile requisito per la pace universale.¹⁴ Shoghi Effendi osservò che l'Ordine amministrativo bahá'í propende «verso metodi democratici nell'amministrazione dei suoi affari».¹⁵ Il *Secolo di luce*, commissionato dalla Casa Universale di Giustizia, dice che «il processo che [nel 1963] è sfociato nell'elezione della Casa Universale di Giusti-

¹⁰ A nome della Casa Universale di Giustizia, 2 dicembre 1995.

¹¹ Bahá'u'lláh, *Súriy-i-Haykal*: Regina Vittoria, p. 79, par. 173.

¹² Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Dunyá* (Tavola del mondo), p. 85.

¹³ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 39, sez. 15.

¹⁴ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 167.

¹⁵ Shoghi Effendi, *Ordine mondiale*, p. 155.

zia . . . costituisce probabilmente la prima elezione globale democratica»¹⁶ e la Bahá'í International Community fa notare che «in molte parti del mondo i primi esercizi di un'attività democratica si sono svolti nella comunità bahá'í» (BIC 01-0528).

La Bahá'í International Community però osserva che, pur del tutto favorevoli a «una cultura che sia essenzialmente democratica nello spirito e nei metodi», gli insegnamenti bahá'í non avvallano «l'ideologia delle parti che ha dappertutto preso il nome della democrazia e che, malgrado gli imponenti contributi al progresso umano nel passato, si trova oggi impantanata nel cinismo, nell'apatia e nella corruzione ai quali essa stessa ha dato origine» (BIC 95-0303).¹⁷ Vi sono soprattutto alcuni aspetti che inficiano la moderna democrazia. Se ne elencano alcuni:

- «il teatro politico delle nomine, delle candidature, delle campagne elettorali e delle petizioni», mentre sarebbe possibile e auspicabile che «tutti i popoli, via via che progressivamente si istruiscono» adottassero altre «procedure elettorali che a poco a poco perfezionino la scelta degli organi decisionali» (BIC 95-0303);¹⁸
- «la cultura della protesta . . . il dibattito, la propaganda, il metodo antagonista, l'intero apparato delle parti che sono stati per lungo tempo caratteristiche tanto familiari dell'azione collettiva» e che «sono tutti fondamentalmente nocivi al loro stesso scopo, ossia, pervenire a un consenso sulla verità di una data situazione e alla decisione più saggia fra le opzioni possibili in un determinato momento» (BIC 95-0303);¹⁹
- «la forma della struttura antagonista del governo civile . . . il principio del patrocinio cui la legge civile è per lo più improntata» (BIC 95-0303).²⁰

Tutti questi aspetti della democrazia denotano che in Occidente «il conflitto è accettato come la molla dell'interazione umana» (BIC 95-0303)²¹ e addirittura «nobilitato . . . istituzionalizzando concetti – come quello della “leale opposizione” – che accompagnano l'una o l'altra suddivisione dell'opinione politica – conservatrice, liberale, progressista, reazionaria e così via».²² Questi concetti sono espres-

¹⁶ La Casa Universale di Giustizia, *Secolo*, p. 92.

¹⁷ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 28.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 17.

²⁰ *Ivi*, *Prosperità*, p. 11.

²¹ *Ivi*, p. 11.

²² La Casa Universale di Giustizia, *Libertà individuale*, p. 21.

sioni «nell'organizzazione sociale, dell'interpretazione materialistica della vita che è andata progressivamente consolidandosi negli ultimi due secoli» (BIC 95-0303)²³ e della sua visione sostanzialmente pessimistica della natura dell'uomo – che sarebbe una creatura inguaribilmente egoista e aggressiva – una visione che costituisce un importante ostacolo sulla via della pace. La Bahá'í International Community così spiega questi concetti:

ampi settori della comunità mondiale, compresi molti sociologi, economisti e capi religiosi e laici, continuano a pensare che gli esseri umani siano incorreggibilmente egoisti e aggressivi e pertanto incapaci di costruire un ordine sociale mondiale pacifico e progredito. Il peso che questa cinica concezione della natura umana, con i relativi atteggiamenti e comportamenti, ha avuto nel creare i mali che affliggono la società moderna, cioè povertà, disoccupazione, conflitto sociale, eccesso di consumi, nazionalismo sciovinista, guerra e apatia morale e spirituale, è stato enorme. (BIC 94-0121)

Questo pessimistico concetto è fortunatamente contestato da molti altri scienziati, come per esempio quelli che nel 1986, Anno internazionale della pace, hanno sottoscritto la Dichiarazione di Siviglia sulla violenza, nella quale si afferma che «la violenza e l'aggressione non sono una legge di natura» e che le «guerre nascono nella mente umana». Questa Dichiarazione fra i cui firmatari vi è anche Richard E. Leakey, il noto paleontologo, figlio del celebre paleontologo Louis Leakey (1903-1972), assieme all'iniziativa «Cultura de paz [cultura della pace]», lanciata in Perù nel 1986, ha coniato il termine «cultura della pace».²⁴

Diritti umani e pace

Nel messaggio sulla pace che indirizzò nel 1985 ai popoli del mondo la Casa Universale di Giustizia scrisse che per estirpare «le cause della guerra» è necessario «adottare una struttura autenticamente universale» e impegnarsi seriamente per abbattere alcune «barriere erette contro la pace»,²⁵ le più importanti delle quali sono:

- «il razzismo, situabile fra i più perniciosi e persistenti mali dell'umanità»;
- «l'eccessiva disparità fra ricchi e poveri, causa di intense sofferenze . . . [e di] uno stato di instabilità»;
- «lo sfrenato nazionalismo»;
- «le lotte religiose . . . una delle principali insidie al progresso»;

²³ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 11.

²⁴ *Current Concerns*, no. 1. Vedi anche UNESCO, «Non-Violent Conflict Resolution».

²⁵ La Casa Universale di Giustizia, *Promessa*, p. 14.

- un'iniqua negazione della piena parità dei sessi;
- «l'ignoranza . . . il principale motivo del declino e della caduta dei popoli, nonché del perpetuarsi dei pregiudizi»;
- e infine le difficoltà «di comunicazione tra gli esseri umani» a causa della mancanza di una lingua ausiliare internazionale.²⁶

La Casa di Giustizia fece notare che l'abbattimento di queste barriere «non è una mera faccenda di firme di trattati e protocolli», ma richiede la capacità di identificare i principi spirituali la cui violazione comporta la presenza di queste barriere. Dato che i problemi da risolvere per ottenere la pace sono complessi e numerosi, è necessario imparare, volta per volta, «a innalzare la situazione a livello dei principi, prescindendo dal puro pragmatismo». Ma il principio supremo al quale è opportuno attenersi nel lungo processo necessario per costruire le condizioni indispensabili per la pace internazionale è «l'unità del genere umano».²⁷ Alla luce di queste considerazioni, è evidente che da un punto di vista bahá'í il sistema dei diritti umani, pur non potendo considerarsi una panacea, può fare molto per il conseguimento dei traguardi della pace.

I diritti umani e la comunità internazionale

Lo stretto rapporto che esiste fra i diritti umani e la formazione di un ordine internazionale è già stato illustrato (vedi pp. 94-5). Ricordiamo qui che il rispetto dei diritti umani e la conseguente instaurazione della giustizia e della pace nel mondo richiedono una

- «limitazione dell'incondizionata sovranità nazionale»,
- la «costituzione . . . [di una] Confederazione di tutte le nazioni della terra»
- e la graduale formazione di una «coscienza della cittadinanza mondiale».²⁸

La Bahá'í International Community elenca alcune delle caratteristiche della cittadinanza mondiale come segue:

- l'accettazione dell'unità della famiglia umana e il riconoscimento della reciproca connessione fra le nazioni della «terra, la nostra patria»;
- un equilibrio fra «un sano e legittimo patriottismo» e «una lealtà più ampia, l'amore dell'umanità nel suo insieme», che «non implica l'abbandono

²⁶ La Casa Universale di Giustizia, *Promessa*, pp. 16-9.

²⁷ Ivi, p. 21.

²⁸ Shoghi Effendi, *Ordine mondiale*, p. 41.

di lealtà legittime, la soppressione della diversità culturale, l'abolizione dell'autonomia nazionale o l'imposizione dell'uniformità», ma sostiene l'«unità nella diversità»;

- la «giustizia sociale ed economica nelle nazioni e fra le nazioni»;
- la «metodologia decisionale non conflittuale a tutti i livelli della società»;
- «la parità dei sessi»;
- «l'armonia razziale, etnica, nazionale e religiosa» e la
- «disponibilità al sacrificio per il bene comune. (BIC 93-0624)

I diritti umani e le logiche normative dell'ordine mondiale

Le logiche statista, egemonica, sopranazionale e transnazionale

La posizione bahá'í su questo importante tema è chiaramente delineata nella prima dichiarazione bahá'í sui diritti umani. Lo Stato nazionale, «nato come unificatore di razze e popoli diversi», è stato «un'importante tappa del progresso umano» (BIC 47-0200). I suoi principali meriti sono i seguenti

- «Ha migliorato le condizioni delle masse»,
- «ha sostituito la legge costituzionale all'autorità arbitraria della tribù»,
- «ha esteso l'educazione e il sapere»,
- «ha mitigato gli effetti delle dispute settarie»,
- ha «allargato il mondo sociale dell'uomo medio» e
- «ha creato le condizioni nelle quali è stato possibile che le scienze naturali si sviluppessero, le invenzioni fossero messe in opera e l'industrializzazione permettesse all'uomo di dominare la natura». (BIC 47-0200)

Questi stessi benefici, oltrepassando i confini nazionali, hanno creato le condizioni per una nuova tappa del progresso umano, l'unificazione politica di tutti i popoli del mondo. Se non tiene conto di questa nuova esigenza dei tempi, lo Stato nazionale diventa «la negazione dell'unità del genere umano, una fonte di distruzione generale contrastante con i veri interessi della propria gente» e pertanto offre «opportunità e incoraggiamento a forze sovversive, la cui arma è la confusione e il cui scopo è il caos» (BIC 47-0200). Da un punto di vista bahá'í, come si specificherà meglio in seguito (vedi pp. 172-4), per porre fine all'attuale, pericolosa, «anarchia inerente alle sovranità nazionali»,²⁹ è necessario che gli stati

²⁹ Shoghi Effendi, *Ordine mondiale*, p. 207.

nazionali cedano volontariamente una parte della loro sovranità a un ente sopranazionale, che provveda a creare un corretto equilibrio fra tutte le nazioni, anche nell'ambito del rispetto dei diritti umani. Nel frattempo, secondo i bahá'í, «sembra essenziale allargare l'impostazione concettuale in tema di problemi di diritti umani dal paradigma dell'antagonismo e della contrapposizione fra governi e cittadini, al paradigma della collaborazione, per cui le relazioni fra tutti gli esseri umani sono intese come rapporti fra membri di un'unica comunità. In questo contesto ciascuno svolge un ruolo essenziale nell'applicazione dei diritti umani fondamentali» (BIC 93-1203).

La logica naturalistica

Gli insegnamenti bahá'í, condividono tre concetti della logica naturalistica. Primo, i diritti umani sono inerenti alla natura umana. Secondo, gli esseri umani possono definire i diritti, perché sono dotati di una specifica sensibilità morale innata, che l'educazione sviluppa e raffina. Terzo, la politica nazionale e internazionale deve avere come obiettivo primario il benessere delle persone, ossia, «le norme legali, le teorie politiche ed economiche sono . . . designate unicamente a salvaguardare gli interessi dell'umanità, e non a metterla in croce allo scopo di preservare l'integrità di particolari leggi o dottrine».³⁰ Ma, da un punto di vista bahá'í, come si è detto (vedi pp. 81-2), un diritto è tale solo dopo che ha ottenuto il necessario riconoscimento giuridico da parte delle istituzioni, le quali pertanto non hanno solo la funzione di proteggere i diritti umani, ma anche quella di sancirne una formulazione elaborata democraticamente.

La logica populista

Non sembra che esistano molti punti di contatto fra gli insegnamenti bahá'í e la logica populista, secondo la quale i diritti umani possono essere identificati e garantiti solo dal popolo. Dal punto di vista bahá'í, un diritto, pur suffragato dal popolo, «è valido e operativo solo quando sia sostenuto da una sovranità indipendente», ossia da un istituto sociale, e gli istituti sociali, pur non creando diritti umani essenziali, hanno la funzione «di fiduciari incaricati di agire per conto della comunità per preservare le relazioni che sono una conquista morale dei membri e per curare e proteggere quell'unità di spirito che è il loro supremo obbligo reciproco» (BIC 47-0200).

I diritti umani come processo

Gli antecedenti del moderno dialogo sui diritti umani sono così sintetizzati nella prima dichiarazione bahá'í sui diritti umani:

³⁰ Ivi, p. 43.

Alcune concezioni elementari dei diritti umani sono state adottate nel passato da vari popoli in differenti condizioni sociali: il diritto alla cittadinanza, quando la nazione divenne il popolo e non la dinastia, il diritto a un codice di leggi, quando le costituzioni scritte presero il posto della consuetudine e della tradizione, il diritto alla sicurezza della persona e delle proprietà, quando lo Stato fu in grado di imporre la pace alle fazioni contendenti, il diritto di scegliere la propria occupazione e la propria residenza, quando l'individuo non fu più vincolato alla proprietà terriera. Una storia dei diritti elencherebbe le più significative vittorie morali conseguite dalla razza nella sua incessante lotta per formare una società duratura. (BIC 47-0200)

Nel 1789, poco più di due secoli or sono Jeremy Bentham (1748-1832), filosofo e politico radicale inglese, definì la Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino «frasi retoriche, insensatezze al quadrato . . . un nemico mortale della legge, un sovvertitore dei governi e un assassino della sicurezza»³¹ e nel 1791 Edmund Burke (1729-1797), politologo e statista britannico, affermò che la stessa Dichiarazione era una «mostruosa invenzione», che ispirava «idee sbagliate e vane speranze in persone destinate a viaggiare negli oscuri percorsi della vita del lavoro».³² Sembra che questi due rappresentanti di un vecchio ordine sociale non avessero capito che era invece incominciata una grande rivoluzione, di cui la rivoluzione francese e la rivoluzione americana erano solo una prima espressione, perché ad esse sarebbero poi succedute la rivoluzione comunista e la fine del colonialismo. Secondo gli insegnamenti bahá'í

la razza umana è soggetta al principio dello sviluppo progressivo che opera indipendentemente dal volere umano. Nessuna età ripete le condizioni delle età precedenti.

L'evidente evoluzione della civiltà risulta dall'evoluzione spirituale che agisce tramite il genere umano. Lo sviluppo di nuove qualità allarga la cerchia delle relazioni ordinate e richiede un cambiamento della struttura sociale. (BIC 47-0200)

Pertanto le rivoluzioni menzionate fanno parte di un processo di superamento di antiche strutture sociali, necessario perché nascano nuove strutture, adatte allo «stadio della maturità» del genere umano, nel quale l'umanità sta entrando collettivamente e che richiede che gli esseri umani acquisiscano «nuove virtù e poteri . . . nuovi modelli morali . . . nuove capacità».³³ Queste rivoluzioni hanno visto lentamente nascere il moderno sistema dei diritti umani, che si è gradualmente evoluto sotto la spinta del dibattito, ancora in corso, che esso ha acceso fra i vari

³¹ Bentham, «Anarchical Fallacies», vol. 2, p. 501.

³² Burke, *Reflections on the Revolution in France*.

³³ 'Abdu'l-Bahá, citato in Shoghi Effendi, *Ordine mondiale*, p. 165.

popoli del mondo. Questo dibattito ha già visto numerosi consensi raccogliersi attorno ad alcuni punti, così elencati da Barnes:

- «i diritti umani si fondano su principi universali di moralità o giustizia, aperti a un processo di cambiamento»;
- «i diritti umani . . . [sono] un'importante sorgente filosofica di riforma politica e sociale»;
- «la grande diversità della famiglia umana . . . è la sua gloria e la sua forza, nonché la dimostrazione incontestabile del successo con cui l'uomo si è adattato alle diverse condizioni del pianeta».³⁴

Inoltre il dibattito fra universalisti e relativisti ha messo in evidenza «alcune caratteristiche specifiche delle culture indigene asiatiche e africane»,³⁵ ha fatto meglio comprendere «gli imperativi morali globali delle Scritture delle religioni del mondo, che sono alla radice dei valori spirituali che si trovano negli strumenti dei diritti umani» e ha convinto la maggioranza degli studiosi «che le differenti tradizioni culturali possono dare un contributo positivo indicando nuovi campi di interesse, aggiungendo altri diritti e improntando il movimento a nuovi valori».³⁶ In questa vena, la Bahá'í International Community scrive che il dibattito sui diritti umani ha aperto «una strada verso nuove definizioni dei diritti umani e nuove affermazioni della dignità della persona, verso maggiori opportunità di realizzazione personale e collettiva e verso nuove audaci modalità di avanzamento del sapere e della coscienza umana» (BIC 95-1001).³⁷

Ostacoli nell'avanzamento dei diritti umani

Tanto i tre nodi del processo dell'avanzamento dei diritti umani menzionati da Papisca (vedi p. 71), ossia i nodi della cittadinanza, dell'adeguamento delle forme statuali e delle Nazioni Unite,³⁸ quanto i tre problemi nell'ambito del sistema dei diritti umani evidenziati da Galtung (vedi p. 71), ossia lo Stato nazionale nella sua funzione di intermediario, i pregiudizi a favore dei bisogni di sopravvivenza e libertà in quanto opposti ai bisogni di benessere e identità e i pregiudizi a favore dei valori della civiltà occidentale,³⁹ possono essere superati applicando alcuni principi fondamentali.

³⁴ Barnes, «Human Rights and Multiculturalism», pp. 21-2.

³⁵ Ivi, p. 25.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Bahá'í International Community, *Svolta*, p. 6.

³⁸ Papisca, «Le generazioni dei diritti umani», pp. 29-31.

³⁹ Galtung, «Lo Stato nazionale e la cittadinanza», p. 289.

Il «nodo della cittadinanza»

Il nodo della cittadinanza può essere sciolto alla luce del principio dell'unità del genere umano, già ampiamente illustrato nel Capitolo 3. L'educazione a questo principio potrà contribuire a diminuire gradualmente il numero di coloro che violano i diritti umani per «una maldestra espressione di lealtà» (BIC 97-0301) o perché temono che «sostenere che i diritti umani sono per tutti, in una rigida dicotomia “noi-loro”, comprometterebbe o distruggerebbe quella lealtà verso la famiglia, il popolo e la nazione che sta a cuore a tutti».⁴⁰ La Bahá'í International Community spiega a questo proposito che

la lealtà verso un'entità maggiore non è necessariamente in conflitto con la lealtà verso un'entità minore. Viviamo e lavoriamo in molti contesti sociali e in molti ambienti istituzionali, spesso inseriti l'uno nell'altro, che sono complementari e spesso si sostengono a vicenda. L'amore del proprio paese non preclude l'amore della famiglia o della comunità, ma allarga la cerchia delle relazioni.

L'ampliamento dell'organizzazione sociale dal clan allo Stato nazionale ha aperto nuove possibilità di espressione delle capacità umane, ampliando la cerchia delle persone da considerare degne di riconoscimento e di rispetto . . . L'evoluzione di cerchie sempre più ampie di rapporti e interazioni è giunta ora ad abbracciare l'intero pianeta. Quando educaremo i nostri figli ad accettare la diversità come parte della condizione umana e a mostrare rispetto e concedere tutti i diritti umani all'intera famiglia umana, la civiltà avrà il beneficio di un'inimmaginabile ricchezza di contributi. (BIC 97-0301)

Il riconoscimento della cittadinanza globale comporterebbe anche l'eliminazione di un'iniqua disparità fra gli esseri umani sulla terra, che la Carta internazionale dei diritti umani oggi implicitamente avvala, dando la precedenza ai diritti degli stati rispetto a quelli dell'individuo e quindi facendo in modo che oggi «il paese dove si nasce ancora stabilisce se si vivrà nella peggiore miseria oppure in una ricchezza materiale che le generazioni passate non avrebbero neppure potuto immaginare, se si vivrà nella pace o nella guerra, in una società democratica oppure assoggettati alla tirannide».⁴¹

Il «nodo dell'adeguamento delle forme statuali»

Le nazioni che «sostengono che il rispetto di quei diritti può essere concesso o negato a discrezione dei governi nazionali» ignorano «l'azione delle forze che stanno unendo il mondo e aprendo la strada all'instaurazione di un nuovo ordine fondato sul riconoscimento del fatto che ciò che accade a uno dei membri della

⁴⁰ Barnes, «Human Rights and Multiculturalism», p. 33.

⁴¹ Curtotti, «Human Rights», p. 79.

famiglia umana accade a tutti noi» (BIC 93-0609). Così facendo quelle nazioni ritardano il progresso verso l'ordine internazionale, che è indispensabile per placare le guerre che si combattono oggi nel mondo. Questi conflitti sono infatti «una guerra di valori . . . una lotta fra quegli esseri umani che vogliono e devono unirsi in un'unica umanità e in un solo corpo sociale e quelli che vogliono e devono rimanere separati, diversi e autonomi» (BIC 47-0200).

Gli stati nazionali sono oggi un ostacolo al riconoscimento dei diritti umani anche per una riprovevole generale «ignoranza sui diritti umani . . . fra coloro che hanno il compito di amministrare la giustizia a livello locale» (BIC 93-0609). Barnes fa notare che

si è oggi capito che un'infinità di pregiudizi sono così nascosti, radicati, istituzionalizzati e sistematici che le pratiche, le politiche e le regole anticulturali razziste o sessiste a confronto appaiono neutrali, cioè non discriminanti e ragionevoli. In queste circostanze per scoprire l'azione, l'impatto e l'effetto discriminante del pregiudizio e per stanarlo sono indispensabili esperienza e professionalità. Gli operatori di un'agenzia pubblica esperti nel campo dei diritti umani possono farsi un'esperienza sufficiente per scoprire le pratiche discriminanti.⁴²

La Bahá'í International Community auspica pertanto che l'idea dello Stato nazionale sia modificata in tutto il mondo e che la discussione sui diritti umani si sposti «dal campo degli indirizzi politici in ambito legale e politico, alla comunità locale, dove è possibile toccare la vita degli individui e operare cambiamenti» (BIC 93-0609).

Il «nodo delle Nazioni Unite»

Il regime per i diritti umani che vige attualmente presso le Nazioni Unite è afflitto da alcune importanti debolezze. Una prima debolezza è l'aver accettato che la sovranità nazionale sia intoccabile anche nell'ambito dei diritti umani. Una seconda debolezza «è l'assenza di un adeguato meccanismo per imporre l'adesione alle clausole delle Convenzioni. I criteri internazionali dei diritti umani non sono legalmente vincolanti per tutti i governi e l'adeguamento è volontario, anche per quegli stati che hanno ratificato convenzioni specifiche» (BIC 93-0609). Una terza debolezza è «una scarsa attenzione ai doveri che accompagnano i diritti» (BIC 95-1001).⁴³ Infine, un'ultima debolezza è l'esclusione delle religioni dall'organizzazione. Su questo tema, scarsamente dibattuto, la Bahá'í International Community si è ripetutamente pronunciata. Scrive: «Questa esclusione è sorprendente, perché le Scritture di tutte le religioni del mondo promettono un'era di pace

⁴² Barnes, «Human Rights and Multiculturalism», p. 34.

⁴³ Bahá'í International Community, *Svolta*, p. 27.

universale e di armonia mondiale, un'era la cui instaurazione è lo scopo fondamentale delle Nazioni Unite» (BIC 02-0826, nota 10). Essa suggerisce alle Nazioni Unite di stabilire «meccanismi e procedure che portino, in modo significativo, i valori, le aspirazioni e la visione delle religioni nel cuore di quella grande impresa mondiale che sono le Nazioni Unite» (BIC 02-0826, nota 12). E a coloro che sostengono che «la diversità delle religioni preclude la possibilità di un loro proficuo coinvolgimento nelle Nazioni Unite», la Bahá'í International Community risponde:

Le religioni del mondo hanno in comune molte verità spirituali e stanno sempre più venendosi incontro, a tutti i livelli, per esplorare valori e aspirazioni condivisi, per lavorare al servizio di indirizzi e programmi dei governi e per svolgere un'infinità di altre iniziative. La visione di un futuro pacifico condivisa da tutte le grandi religioni del mondo indica quanta dedizione, quante energie e quante risorse il coinvolgimento delle religioni nelle Nazioni Unite porterebbe all'organizzazione nel suo sforzo di svolgere il suo mandato globale. (BIC 02-0826, nota 17)

Il tema sarà ripreso più dettagliatamente nei prossimi capitoli.

«L'uso dello stato come intermediario»

L'attuale sistema internazionale dei diritti umani attribuisce un ruolo eccessivo agli stati nazionali. Essi infatti occupano ancora una posizione fondamentale nel sistema dei diritti umani, non solo perché sono responsabili della protezione dei diritti umani nell'ambito nazionale, ma anche perché decidono quali principi devono essere rispettati. Questa situazione è sotto certi aspetti assurda, perché mette gli stati nazionali nella strana posizione di essere i principali difensori di quegli stessi diritti di cui essi sono i principali violatori, tanto che è stato necessario istituire un sistema legale internazionale per dare ai diritti uno statuto legale. Molti analisti osservano che gli stati nazionali democratici sono qualificati a svolgere questo ruolo, perché la loro autorità è legittimata da un'elezione democratica. E tuttavia vi sono stati nazionali che sono problematici nell'ambito del sistema dei diritti umani, come alcuni stati che non hanno ancora sottoscritto molti Patti, ma che figurano fra gli stati democratici.

Come si è detto, «gli istituti sociali non creano diritti umani essenziali. La loro funzione è quella di fiduciari incaricati di agire per conto della comunità per preservare le relazioni che sono una conquista morale dei membri e per curare e proteggere quell'unità di spirito che è il loro supremo obbligo reciproco» (BIC 47-0200). Ottenere che lo Stato funzioni in questo modo è un importante traguardo, contemporaneamente politico e morale. Ma il conseguimento di questo obiettivo non dipende solo da una corretta legislazione, dipende anche dalla qualità morale

delle persone che sono chiamate ad amministrare le leggi. Il sistema dei diritti umani può sicuramente fare molto in questo senso, favorendo l'educazione ai diritti umani. Anche la società in senso lato può far molto. Ma la responsabilità finale grava sull'individuo: «solo esseri morali sono in grado di mantenere una società ordinata» (BIC 47-0200).

I pregiudizi attuali a favore dei bisogni di sopravvivenza e di libertà in quanto opposti ai bisogni di benessere e identità

Come si è già accennato (vedi pp. 49-50), molti affermano che non esiste una gerarchia fra i vari diritti umani, i quali sono inestricabilmente legati fra loro. Pertanto vedere i bisogni di sopravvivenza e di libertà in opposizione a quelli di benessere e identità significa istituire una falsa dicotomia, perché

la preoccupazione di fare in modo che ogni essere umano possa godere della libertà di pensiero e di azione necessaria alla sua crescita personale non giustifica la devozione al culto dell'individualismo che inquina così profondamente molte aree della vita contemporanea. La preoccupazione di assicurare il benessere della società nel suo insieme non richiede la deificazione dello stato quasi esso fosse la fonte del benessere dell'umanità. (BIC 95-0303)⁴⁴

Il fatto che nel moderno clima politico sia «possibile mobilitare una pressione considerevole contro gli stati che non si adeguano ai diritti civili-politici, ma non contro quelli che non si adeguano alle norme socio-economiche»⁴⁵ dipende soprattutto dall'inadeguatezza delle teorie politiche nazionaliste tuttora seguite dalle nazioni nelle relazioni internazionali, teorie che non tengono conto dell'importanza prioritaria del principio dell'unità del genere umano. In una società globale nella quale le voci occidentali sono ancora le più forti, la visione dell'Occidente è destinata a prevalere. È opinione del tutto personale di chi scrive che l'Occidente potrebbe oggi fare un ottimo uso di questa sua forza residua per assumersi un compito che potrebbe restituire ai suoi figli l'orgoglio di appartenere a un'antica civiltà composita, che raccoglie frutti nati su alberi così diversi come la Grecia, Roma e l'antica civiltà celtica, l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam, il rinascimento e l'illuminismo. Questo compito non è una moderna versione della «missione civilizzatrice» che si attribuivano i loro immediati progenitori, ossia la diffusione della cultura occidentale in tutto il mondo, una missione che altri hanno definito imperialismo, e non esclude, anzi auspica, la partecipazione delle altre civiltà. È la realizzazione dell'arte maieutica socratica descritta da Platone (427-347 a.C.) nel «Teeteto» come il metodo didattico ideale, per cui un essere

⁴⁴ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 14.

⁴⁵ Galtung, «Lo Stato nazionale e la cittadinanza», p. 290.

umano, pur consapevole di «non essere sapiente in nulla», aiuta gli altri a fare «progressi così straordinari, che se ne rendono conto essi stessi, ed anche gli altri», in modo che «da se stessi, scoprono e generano molte belle cose».⁴⁶ Infatti «solo in una struttura consultativa resa possibile dalla consapevolezza dell'unità del genere umano tutti gli aspetti del rispetto dei diritti umani troveranno un'espressione legittima e creativa» (BIC 95-0303).⁴⁷ Se il mondo occidentale intende seriamente adottare questo metodo, deve fare in modo di prendere il proprio posto accanto a tutti gli altri popoli del mondo per offrire il contributo della propria civiltà con consapevole modestia.

I pregiudizi a favore dei valori di una civiltà, l'Occidente

Gli Scritti bahá'í evidenziano aspetti positivi e negativi della civiltà occidentale. Gli aspetti positivi evidenziati negli Scritti bahá'í sono «il governo costituzionale e democratico, l'egemonia della legge, l'educazione universale, la protezione dei diritti umani».⁴⁸ Nel XX secolo – che, nella loro particolare visione dello sviluppo della civiltà, gli Scritti bahá'í considerano un «secolo glorioso . . . il secolo della luce . . . dotato di gloria, poteri e illuminazioni straordinari e senza precedenti»,⁴⁹ il secolo dell'«unità del mondo dell'umanità»,⁵⁰ un secolo favorevole al «rinnovamento»⁵¹ e al «progresso»⁵² – il riconoscimento della parità dei «diritti dei suditi e della libertà delle coscienze»⁵³ ha comportato lo «sviluppo economico . . . la promozione delle scienze e di tecnologie utili e di programmi per il benessere sociale»,⁵⁴ che sono un altro importante frutto della civiltà occidentale. La riflessione razionale e i risultati pratici che ne sono derivati dimostrano la loro validità. Auspicare che essi si estendano a tutto il mondo non implica un pregiudizio a favore della civiltà occidentale, ma solo il desiderio di estenderne i benefici a tutto

⁴⁶ Platone, «Teeteto» p. 202, 150 C, 150 D. Il termine maieutica deriva dal greco antico *maieutikós*, levatrice, e significa: «L'arte socratica del dialogo e della discussione, con la quale si aiuta il discepolo o l'interlocutore a scoprire da sé e per gradi la verità» (Battaglia, *Grande dizionario*, vol. 9, p. 487, s.v. «Maieutica»).

⁴⁷ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 14.

⁴⁸ La Casa Universale di Giustizia, 26 novembre 2003, p. 2.

⁴⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 39, sez. 15.

⁵⁰ Ivi, p. 112, par. 77.

⁵¹ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 140.

⁵² Ivi, p. 143. «L'umanità, la testa di ponte dell'evoluzione della coscienza, attraversa stadi analoghi all'infanzia, alla fanciullezza e all'adolescenza della vita dei suoi singoli componenti. Questo viaggio ci ha condotti fino alle soglie della nostra lungamente attesa maturità come razza umana unificata» (Bahá'í International Community, *Chi scrive il futuro*, p. 6). Per la visione bahá'í dello sviluppo della civiltà, vedi pp. 67, 68, 75, 92, 93-4, 157. Vedi anche Savi, *Nest*, pp. 58-71.

⁵³ 'Abdu'l-Bahá, *Traveller's Narrative*, p. 91.

⁵⁴ Casa Universale di Giustizia, 26 novembre 2003, p. 2.

il pianeta. In questo senso la Casa Universale di Giustizia afferma che sono «stati i poteri dell'intelletto che, spaziando liberamente . . . [hanno] scoperto e sperimentato i vari vantaggi di cui . . . [possono] usufruire tutti i popoli e non [c'è] argomento legittimo che si . . . [possa] proporre per giustificare l'imposizione di barriere culturali o nazionali alle operazioni di questo processo universale».⁵⁵

L'Occidente è però limitato da alcuni importanti difetti, che è necessario conoscere per evitarne l'ulteriore diffusione. Nel 1875, in una lettera aperta al popolo iraniano, 'Abdu'l-Bahá «scrive senza mezzi termini che la società europea stava annegando in un "mare di passione e desiderio", impegolata in una visione materialistica della realtà che non avrebbe portato altro che delusioni».⁵⁶ Nato in Europa nell'Ottocento, il materialismo sta ora fiorendo «sotto forma di una sorta di religione universale», che pretende «di essere la voce della «scienza» e di avere «l'autorità assoluta sulla vita personale e sociale dell'umanità».⁵⁷ Gli insegnamenti fondamentali del materialismo sono i seguenti:

La realtà – compresa la realtà dell'uomo e il processo con cui essa evolve – è essenzialmente materiale. Lo scopo della vita umana è, o dovrebbe essere, la soddisfazione dei bisogni e dei desideri materiali. La società esiste per facilitare questa ricerca e l'impegno collettivo del genere umano dev'essere un continuo perfezionamento del sistema, nell'intento di renderlo sempre più efficiente ai fini dello svolgimento del compito che gli è stato assegnato.⁵⁸

Il materialismo, da un lato, porta a dimenticare le «cose dello spirito, uniche solide e stabili fondamenta per la società umana»⁵⁹ e a «sempre più a estraniare la religione dalla vita quotidiana dell'uomo»⁶⁰ e, dall'altro, contribuisce a coltivare un «eccessivo amore del piacere, della ricchezza e di altre vanità terrene»⁶¹ e ad eliminare «dalle motivazioni – e perfino dagli interessi – umani gli impulsi spirituali che caratterizzano l'anima razionale»,⁶² generando inevitabilmente «decadenza morale e spirituale». ⁶³ Perciò il materialismo è molto più che un difetto, è «un morbo dell'anima umana infinitamente più distruttivo delle sue specifiche mani-

⁵⁵ La Casa Universale di Giustizia, 26 novembre 2003, p. 4.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ La Casa Universale di Giustizia, *Secolo*, p. 89.

⁵⁸ *Ibidem*. Vedi anche Savi, *Nest*, pp. 7-21.

⁵⁹ Shoghi Effendi, *Citadel of Faith*, p. 125.

⁶⁰ Shoghi Effendi, *Ordine mondiale*, p. 185.

⁶¹ Shoghi Effendi, *Giorno promesso*, p. 119.

⁶² La Casa Universale di Giustizia, *Secolo*, p. 90.

⁶³ Shoghi Effendi, *Avvento*, p. 37.

festazioni». ⁶⁴ Nel 1936 Shoghi Effendi così descrisse l'influenza del materialismo sulle persone:

si degrada il carattere dell'uomo, il suo senso di sicurezza viene scosso, rilassata la vigoria della disciplina, messa a tacere la voce della coscienza, oscurata la capacità di decenza e pudore, distorti i concetti di dovere, solidarietà, reciprocità e lealtà, e grado a grado s'estingue perfino il senso della pace, della gioia e della fiduciosa speranza. ⁶⁵

Quanto alle sue conseguenze sulla società, Shoghi Effendi elencò

la recrudescenza dell'intolleranza religiosa, dell'animosità razziale e dell'arroganza patriottica . . . il diffondersi del terrorismo, dell'illegalità, dell'alcoolismo e della criminalità; l'inestinguibile sete e il febbrile perseguimento di ricchezze, piaceri e di ogni terrena vanità; l'indebolirsi dei legami familiari . . . l'irresponsabile atteggiamento verso il matrimonio . . . la degenerazione dell'arte e della musica, l'inquinarsi della letteratura e la corruzione della stampa. ⁶⁶

Il materialismo è pericoloso perché spesso indossa il seducente abito del laicismo, dell'umanesimo e delle teorie liberali. Queste concezioni affermano di avere il potere di liberare l'intelletto umano dalla soffocante influenza di concezioni religiose, che oggi molti considerano «antiquati modelli settari di pensiero». ⁶⁷ Le più importanti di queste vecchie concezioni sono da una parte il «dogmatismo settario», ⁶⁸ con le sue drammatiche conseguenze di fanatismo e intolleranza religiosa, e dall'altra tutti quei dogmi «che non reggono all'analisi alla ragione» ⁶⁹ e che hanno contribuito a creare «artificiali barriere . . . tra fede e ragione, tra scienza e religione» ⁷⁰ e spinto le istituzioni religiose a svolgere «un ruolo di primo piano nello scoraggiare l'esplorazione della realtà e l'esercizio di quelle facoltà intellettuali che contraddistinguono il genere umano». ⁷¹ Pertanto molto spesso il materialismo è identificato, nel bene e nel male, con il progresso indubbiamente prodotto in questi aspetti dal laicismo, dall'umanesimo e dalle teorie liberali. Però, il pensiero filosofico moderno, laico, umanistico o liberale che sia, ha oggi assunto esso stesso una forma materialistica che si può definire dogmatica, ossia segue con convinzione una concezione del bene e una teoria sulla natura

⁶⁴ La Casa Universale di Giustizia, *Secolo*, p. 89.

⁶⁵ Shoghi Effendi, *Ordine mondiale*, p. 190.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ La Casa Universale di Giustizia, *Ai capi religiosi del mondo*, p. 8.

⁶⁸ *Ivi*, p. 9.

⁶⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 141.

⁷⁰ La Casa Universale di Giustizia, *Promessa*, p. 9.

⁷¹ La Casa Universale di Giustizia, *Ai capi religiosi del mondo*, p. 10.

umana, ad esclusione di altre credenze. Questo aspetto dogmatico, «tanto pernicioso quanto quello delle ortodossie religiose che l'hanno preceduto»,⁷² è da taluni rilevato nell'affermazione che i diritti umani sono universali, un'affermazione che secondo loro «rispecchia molto bene la cultura giudaico-cristiana, compresa la tendenza a considerarsi universale».⁷³

Arriviamo così a un ultimo aspetto negativo della cultura occidentale che, a differenza del materialismo che è in piena fioritura, è in lento ma costante declino: l'«imperialismo politico ed economico»,⁷⁴ con la sua principale espressione, il colonialismo, talvolta considerato dagli occidentali come «la propria “missione civilizzatrice”».⁷⁵ Questo atteggiamento ha comportato nel Novecento lo scoppio di due disastrose guerre mondiali e di molte altre, non meno crudeli, guerre regionali e figura fra le cause del terrorismo. Oltre a questo, la Casa Universale di Giustizia evidenzia le seguenti «sgradevoli caratteristiche [che] improntano abitudini inveterate della vita americana», che non è difficile identificare anche nelle altre nazioni dell'Occidente:

l'aggressività e la competizione . . . la faziosità tipica di questo sistema appassionatamente democratico, il sospetto verso le istituzioni pubbliche e lo scetticismo verso l'autorità costituita radicati nell'atteggiamento politico della gente . . . il cinico disprezzo dei principi e delle regole della moderazione nei rapporti civili umani che scaturisce da un eccessivo liberalismo e dalla conseguente immoralità.⁷⁶

Il desiderio di opporsi a questa preponderanza è del tutto comprensibile, se si tiene conto degli importanti contributi che tutte le culture possono dare alla nascita di una civiltà globale. Ma questa opposizione sembra ingiustificata quando comporta un rifiuto complessivo della civiltà occidentale che, materialismo e tendenze imperialistiche a parte, ha molto da dare anch'essa alla futura civiltà globale. Il compito di ridimensionare il pensiero materialistico dogmatico ricade su tutte le culture. La Casa Universale di Giustizia osserva:

Il fatto che, alla luce dell'esperienza, gli ideali materialistici abbiano fallito lo scopo di soddisfare i bisogni del genere umano invita all'onesto riconoscimento che dobbiamo compiere un nuovo sforzo per trovare la soluzione ai tormentosi problemi del pianeta. Segno del comune fallimento di tali ideali è l'intollerabile condizione in cui

⁷² Weinberg, «Human Rights Discourse», p. 272.

⁷³ Galtung, *I diritti umani in un'altra chiave*, p. 206.

⁷⁴ Shoghi Effendi, *Ordine mondiale*, p. 31.

⁷⁵ La Casa Universale di Giustizia, *Secolo*, p. 2.

⁷⁶ La Casa Universale di Giustizia, 19 maggio 1994, p. 4.

versa oggi la società, una circostanza che tende a rafforzare, invece di mitigare, l'accanimento delle parti.⁷⁷

Limiti del sistema dei diritti umani

Il più grande limite dell'attuale sistema dei diritti umani è quello di non tener minimamente conto della dimensione spirituale degli esseri umani. In questa vena, la Bahá'í International Community scrive, per quanto riguarda i programmi internazionali di sviluppo socio-economico, ma la sua affermazione è facilmente estensibile anche all'ambito dei diritti umani:

Per la grande maggioranza della popolazione mondiale, l'idea che la natura dell'uomo abbia una dimensione spirituale, anzi che la sua identità fondamentale sia spirituale, è una verità che non ha bisogno di dimostrazioni . . . Sembrerebbe pertanto ovvio che qualunque genere di sforzo miri a promuovere il progresso umano debba cercare di utilizzare capacità così universali e così immensamente creative. Perché dunque le questioni spirituali con cui l'umanità si trova a confronto non sono state fondamentali nel discorso sullo sviluppo? Perché la maggior parte delle priorità, anzi la maggior parte dei presupposti basilari del programma internazionale per lo sviluppo sono stati finora condizionati da visioni materialistiche del mondo accettate solo da piccole minoranze della popolazione mondiale? Quanto peso si può dare a una dichiarata devozione al principio della partecipazione universale che nega la validità della determinante esperienza culturale dei partecipanti? (BIC 95-0303)⁷⁸

Suheil Bushrui, già titolare della cattedra bahá'í per la pace nel mondo presso l'Università del Maryland dal 1992 al 2005, scrive a questo proposito: «Uno dei lati negativi del nostro approccio contemporaneo ai diritti umani è il metodo di presentarli come un codice di leggi civili e morali e forse come un prodotto della civiltà occidentale, mentre in effetti i diritti umani sono essenzialmente la codificazione di leggi squisitamente spirituali che sono il frutto cumulativo delle tradizioni religiose di tutto il mondo».⁷⁹ E Weinberg osserva che «diritti umani basati unicamente su criteri materialistici, per quanto logicamente convincenti siano, hanno alla fin fine un limitato potere di trasformare i vari popoli contendenti e di fonderli in una comunità universale. Senza questa identità universale, non esistono basi per un'azione morale universale».⁸⁰

⁷⁷ La Casa Universale di Giustizia, *Promessa*, pp. 12-3.

⁷⁸ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 20.

⁷⁹ Bushrui, *Spiritual Foundation of Human Rights*, pp. 5-6.

⁸⁰ Weinberg, «Human Rights Discourse», pp. 271-2.

Malgrado i suoi limiti, il sistema dei diritti umani ha già ora la capacità di funzionare. L'esperienza bahá'í in questo senso è stata positiva e può essere offerta come incoraggiamento non solo a coloro i cui diritti sono in qualche modo violati e che quindi sperano di essere aiutati da questo sistema, ma anche a coloro che sono attivi nel suo ambito.

Quando dopo la rivoluzione islamica del 1979 in Iran il clero sciita del paese incominciò la sua sistematica campagna per la distruzione della comunità bahá'í, come entità vitale della nazione, i bahá'í si rivolsero ai vari livelli del sistema internazionale dei diritti umani, per ottenere che il governo iraniano fosse sollecitato a riconoscere loro i diritti garantiti dalla Dichiarazione universale dei diritti umani ratificata dall'Iran. E i bahá'í di tutto il mondo si rivolsero ai rispettivi governi perché appoggiassero le risoluzioni adottate da quel sistema. Il sistema riuscì a fermare le persecuzioni più dure, dando «una sorprendente dimostrazione che la comunità delle nazioni, agendo attraverso il meccanismo appositamente creato, può riuscire a controllare modelli di oppressione che avevano macchiato le pagine della storia documentata di tutti i tempi».⁸¹

Una scala di valori internazionale

Nel 1989, la Bahá'í International Community, nel riconoscere il lavoro infaticabilmente svolto dalle Nazioni Unite «per costruire . . . [le] fondamenta della libertà, della giustizia e della pace nel mondo», ha scritto che quel lavoro, iniziato «quando l'Assemblea generale ha adottato la Dichiarazione universale dei diritti umani», è proseguito con lo sviluppo dell'intero sistema dei diritti umani e auspica che ora le Nazioni Unite facciano tutto il possibile per «ottenere che l'intera umanità dia il suo appoggio a questi criteri di comportamento umano» (BIC 89-0215). I bahá'í riconoscono che «il bisogno che la comunità internazionale prenda provvedimenti effettivi per realizzare gli ideali della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani e dei relativi patti è un'urgente sfida per l'umanità in questo momento della storia»⁸² e che «tutte queste misure, se coraggiosamente applicate e ampliate, anticiperanno il giorno in cui lo spettro della guerra avrà perso il suo potere di dominare le relazioni internazionali».⁸³ La ragione per cui la formazione di una cultura universale dei diritti umani, invocata dal Piano d'azione per il Decennio delle Nazioni Unite per l'educazione ai diritti umani (1995-2004), avrebbe

⁸¹ La Casa Universale di Giustizia, *Secolo*, p. 121. Quanto agli interventi delle Nazioni Unite sulla questione bahá'í in Iran, vedi Nash, «The Persecution of the Bahá'í Community of Írán», pp. 337-56; Douglas, «The Case of the Bahá'í Minority in Iran», pp. 259-70; Bahá'í International Community, *La questione bahá'í*, pp. 64-73; Savi, «Il caso dei bahá'í in Iran», pp. 34-5.

⁸² La Casa Universale di Giustizia, *Secolo*, p. 121.

⁸³ La Casa Universale di Giustizia, *Promessa*, p. 16.

effetti così positivi è che essa si fonda sul «riconoscimento dell'unità organica del genere umano» e pertanto potrebbe mettere le basi «per un mondo nel quale tutti si possano sentire salvi e sicuri, un mondo in cui la violazione dei diritti di una persona sarebbe percepita come la violazione dei diritti di tutti» (BIC 89-0215).

La comunità bahá'í ha dato prova della propria fiducia nel sistema dei diritti umani sia con la sua «partecipazione al lavoro per i diritti umani svolto dalle Nazioni Unite nel corso degli anni», sia chiedendo e ottenendo, per i propri membri i cui diritti erano stati violati in Iran, la protezione delle azioni della Commissione per i diritti umani e dell'Assemblea generale «per l'applicazione degli standard della Dichiarazione universale dei diritti umani», sia incoraggiando «i propri governi a ratificare le varie Convenzioni» attraverso le proprie istituzioni nazionali, sia contribuendo attraverso la Bahá'í International Community «al processo di stabilire gli standard» (BIC 89-0215).

La Bahá'í International Community non attribuisce però al sistema dei diritti umani un valore assoluto:

È impossibile sostenere che il regime dei diritti umani sia in grado di sostituire l'ideale religioso come forza capace di ispirare i profondi sacrifici e di stimolare i grandi cambiamenti che sono necessari per unificare e pacificare l'umanità. Se è vero che le basi delle norme e dei criteri dei diritti umani internazionali si trovano nelle grandi religioni del mondo, il regime dei diritti umani di per sé, svincolato da qualsiasi ideale religioso, non è in grado di suscitare la visione e la dedizione morale che occorrono per instaurare e mantenere la pace e la giustizia universali. Separati dalle virtù insegnate da tutte le religioni, come la gentilezza, l'indulgenza, la compassione, la generosità, l'amore, il sacrificio, il senso di responsabilità e il servizio, i diritti umani e le libertà fondamentali sono spesso strumentalizzati per giustificare individualismi egoistici, comportamenti antisociali, sperperi, relativismi etici, esasperazioni culturali e sciovinismi nazionali. (BIC 02-0826, nota 8)

I diritti umani come fattore di unificazione

La Bahá'í International Community afferma che «oggi un diritto è la condivisione di uno *status* sociale fra tutti gli esseri umani» (BIC 47-0200) e pertanto riconosce «la natura universale dei diritti umani» (BIC 89-0215). Essendo universali i diritti umani sono anche un importante fattore di unificazione. Questa unificazione trova la sua prima e fondamentale espressione nel mettere tutti gli esseri umani sullo stesso piano davanti alla legge e quindi eliminando «i pregiudizi di ogni genere, razza, ceto, colore, credo, nazione, sesso, livello di civiltà materiale, qualunque cosa permetta alle persone di considerarsi superiori agli altri» (BIC

93-1203). Un altro effetto profondamente unificante è che «la realizzazione dei diritti umani non implica solo un'azione da parte del governo o la liberazione da inique interferenze o oppressioni di un governo. Essa richiede la costruzione di un ordine sociale capace di progredire dalla base in su» (BIC 93-0200), ossia la partecipazione universale. Questa partecipazione universale richiede a sua volta una trasformazione degli «atteggiamenti e . . . [dei] comportamenti personali» e la creazione di «una nuova “cultura” del rispetto dei diritti umani». Come osserva la Bahá'í International Community,

in ultima analisi, i diritti umani di una persona sono rispettati e protetti, o violati, da altre persone . . . Di conseguenza è essenziale toccare i cuori ed elevare il comportamento di tutti gli esseri umani se, nelle parole del Piano di azione, i diritti umani devono essere trasformati «da espressione di norme astratte» alla «realtà» delle «condizioni sociali, economiche, culturali e politiche» vissute tutti i giorni dalla gente. (BIC 96-0315).⁸⁴

La Bahá'í International Community è convinta che «la comunità delle nazioni abbia fatto molta strada . . . dal momento in cui la Dichiarazione universale dei diritti umani è stata adottata come criterio comune per tutti i popoli e le nazioni. Ma chiaramente ne resta ancora molta altra da percorrere prima che gli impegni impliciti nella Dichiarazione e nei relativi strumenti siano tradotti in un rispetto universale dei diritti umani» (BIC 93-0609). A tutti coloro che sopravvalutano le attuali pecche del sistema dei diritti umani la Bahá'í International Community ricorda che «cambiare atteggiamenti e valori quando questi si sono formati è inevitabilmente un processo difficile e graduale» (BIC 97-0301). Il successo di questo processo di cambiamento dipende dall'educazione, non solo quell'autoeducazione che gli esseri umani devono perseguire per tutta la vita, ma anche l'educazione dei bambini e dei giovani: «istillare nei nostri bambini il rispetto per se stessi e per gli altri, il riconoscimento dell'unità del genere umano, la comprensione dell'unità nella diversità e il sentimento della cittadinanza mondiale sono i migliori garanti di una migliore protezione dei diritti umani negli anni avvenire» (BIC 97-0301).

⁸⁴ Le citazioni sono tratte da Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (UNCHR), «Plan of Action».

6

La spada della saggezza: verso una cultura universale dei diritti umani

Finché . . . [la giustizia e il diritto]
non saranno realizzati sul piano
dell'esistenza, tutte le cose saranno
disordinate e rimarranno imperfette.

'Abdu'l-Bahá

Concetti generali nella lotta al terrorismo

Un primo concetto fondamentale da tenere presente nell'affrontare le cause del terrorismo – inteso dalla Bahá'í International Community, assieme all'ex Segretario generale delle Nazioni Unite Kofi Annan, come «qualsiasi azione che, “intende causare morte o danni fisici seri a civili o persone non combattenti allo scopo di intimidire una popolazione o costringere un governo o un'organizzazione internazionale a fare o astenersi dall'intraprendere un qualsiasi atto”» (BIC 05-0430) – si trova in una lettera che 'Abdu'l-Bahá scrisse nel dicembre 1919 in risposta a una lettera del Comitato esecutivo dell'Organizzazione centrale per la pace durevole. Egli scrisse:

E fra gli insegnamenti di Bahá'u'lláh v'è l'unità del mondo dell'umanità; che tutti gli esseri umani sono agnelli di Dio ed Egli ne è il buon Pastore. Questo Pastore è gentile con tutto l'armento, perché fu Lui che tutti li creò, li allevò, li curò e li protesse. Non v'è dubbio che il Pastore è gentile con tutti gli agnelli e se fra loro ve ne sono alcuni ignoranti, devono essere educati; se ve ne sono infanti, devono essere allevati fino a che non maturino; se ve ne sono ammalati, devono essere curati. Non devono esistere odio o inimicizia, ma questi ignoranti, questi infermi devono essere curati come da un medico gentile.¹

¹ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 280, sez 227. Vedi anche 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, p. 36, sez. 13. Nel 1915, un anno dopo la fine della prima guerra mondiale, un gruppo di persone provenienti da tredici paesi (dodici paesi europei e gli Stati Uniti), formarono l'Organizzazione centrale per la pace durevole con sede all'Aia, in Olanda. Questa iniziativa fu presa sulla scia delle prime due

Pertanto, chiunque commetta azioni legalmente e moralmente deprecabili, compresi i terroristi, rientra sotto almeno una delle tre categorie degli «ignoranti», degli «infanti» e degli «ammalati». Per ottenere che il numero di coloro che praticano o appoggiano il terrorismo diminuisca è necessario svolgere un'opera di educazione e di cura, tenendo specificamente conto dei vari tipi di ignoranza, immaturità o infermità di cui essi soffrono nonché delle cause che le hanno prodotte. L'impegno per rimuovere, sia pure gradualmente, quelle cause sarà anche un'ottima prevenzione del ripetersi di quel tipo di comportamento da parte di altre persone.

Un secondo concetto scaturisce dal documento sulla pace indirizzato dalla Casa Universale di Giustizia ai popoli del mondo nell'ottobre 1985. Molti concordano con Schmid (1992) che gli atti terroristici debbano essere considerati «l'equivalente del crimine di guerra in tempo di pace» (vedi p. 32). Il terrorismo è inoltre considerato una diffusissima «arma politica»,² usata per ottenere «supremazia . . . e . . . dominio»,³ incompatibile con la pace internazionale. E quindi la prevenzione del terrorismo rientra fra gli obiettivi che la comunità internazionale deve perseguire per preservare la pace internazionale. Nel 1985 la Casa Universale di Giustizia suggeriva che uno dei modi «per trattare i problemi inerenti la pace consiste nell'innalzare la situazione a livello dei principi, prescindendo dal puro pragmatismo»⁴ e che pertanto «i capi dei governi e tutti coloro che detengono l'autorità sarebbero molto agevolati nei loro sforzi per risolvere i vari problemi se prima cercassero di riconoscere i principi implicati in quei problemi e poi se ne lasciassero guidare». ⁵ In questa vena, la Bahá'í International Community scrive che chiunque voglia impegnarsi per eliminare i conflitti dal mondo

deve occuparsi delle ingiustizie e dei pregiudizi destabilizzanti che gettano la società nel caos. Finché la gente sarà divisa da barriere come il razzismo, la disparità fra donne e uomini, il nazionalismo sfrenato, la mancanza di un'educazione universale, conflitti fra le religioni, l'eccessiva disparità fra ricchi e poveri, l'assenza di una lingua ausiliaria internazionale, il mondo non avrà pace. (BIC 91-0602)

Questi due concetti fondamentali – l'idea che i terroristi rientrino sotto almeno una delle tre categorie degli «ignoranti», degli «infanti» e degli «ammalati» e la

Conferenze dell'Aia, la prima indetta nel 1899 dallo zar Nicola II di Russia e dalla regina Guglielmina d'Olanda, la seconda indetta nel 1907. Per ulteriori dettagli vedi «The Hague Century: Towards a Culture of Peace».

² La Casa Universale di Giustizia, Rídván 2000, p. 4.

³ La Casa Universale di Giustizia, *Promessa*, p. 14.

⁴ Ivi, p. 19.

⁵ Ivi, p. 20.

necessità di identificare a quali violazioni di principi gli atti terroristici rispondono – sono la base di una possibile strategia da adottare per la prevenzione del terrorismo. Si tratta di prendere in esame, caso per caso, le varie forme di richieste sottintese dagli atti terroristici – non certo le richieste immediate, che sono ovviamente inaccettabili – stabilire se esse sono legate alla violazione di un principio o alla negazione di un diritto e prendere provvedimenti perché la violazione del principio e la negazione del diritto cessino, sia pure gradualmente.

In termini generali, un esame della tipologia e delle cause favorenti del terrorismo può essere di grande aiuto per identificare i principi disattesi e i diritti violati che costituiscono il background della maggior parte degli atti terroristici. Come si è visto nel Capitolo 1 (vedi pp. 7-15), da un punto di vista tipologico le organizzazioni terroristiche rientrano nelle seguenti categorie: eserciti e polizie segrete dei governi, rivoluzionari anarchici, organizzazioni politiche di sinistra e di destra, gruppi nazionalistici ed etnici, gruppi transnazionali, terrorismo globale o iperterrorismo globale, gruppi religiosi. Quanto alle cause favorenti, quelle menzionate dalla maggior parte degli studiosi si possono raggruppare sotto tre voci: cause socio-economiche, cause ideologiche, politiche e religiose, pura aggressione, generata da fattori fisiologici o fattori psicosociali.

La cause favorenti del terrorismo sono meglio specificate da Wilkinson fra le cause della rivoluzione e della violenza politica in generale, come segue (Tavola 6.1): conflitti etnici, religiosi e ideologici, povertà, stress da modernizzazione, ingiustizie politiche, mancanza di canali di comunicazione pacifica, tradizioni di violenza, l'esistenza di un gruppo rivoluzionario, debolezza e inettitudine dei governi, mancanza di fiducia in un regime e profonde divisioni con le élite di governo e con i gruppi dirigenti (Wilkinson 1977).

Tavola 6.1 Cause favorenti della violenza politica

Conflitti etnici, religiosi e ideologici
Povertà
Stress da modernizzazione
Ingiustizie politiche
Mancanza di canali di comunicazione pacifica
Tradizioni di violenza
L'esistenza di un gruppo rivoluzionario
Debolezza e inettitudine dei governi
Mancanza di fiducia in un regime
Profonde divisioni con le élite di governo e con i gruppi dirigenti

Fonte: Wilkinson 1977

Da questa breve ricapitolazione delle tipologie e delle cause favorevoli del terrorismo, già precedentemente discusse, si deduce che i temi principali da prendere in esame per affrontare il problema del terrorismo sono cinque: le caratteristiche dei vari governi del mondo, non solo i metodi adottati, ma anche la qualità delle persone di governo e dei loro rapporti con i cittadini; le caratteristiche dei rapporti politici internazionali; il livello dello sviluppo socio-economico dei vari popoli del mondo; le condizioni delle minoranze etniche, nazionali e religiose e le caratteristiche dei rapporti interreligiosi.

Tutti questi temi sono presenti già da molto tempo nelle agende del sistema dei diritti umani, che ha prodotto documenti, presentato Convenzioni e istituito un sistema di controllo. Molto semplicisticamente si potrebbe pensare che se la Carta internazionale dei diritti umani fosse integralmente applicata in tutto il mondo, molte delle cause della violenza e del terrorismo verrebbero a mancare. Ma la situazione complessiva responsabile tanto delle violazioni dei diritti umani quanto delle abnormi reazioni dei terroristi a queste violazioni è così complessa, da meritare un'ancor più attenta riflessione per approfondire e ampliare ulteriormente la visione dei traguardi finora conseguiti nel costante discorso sui diritti umani. La Bahá'í International Community ha presentato al sistema delle Nazioni Unite molti suggerimenti la cui applicazione potrebbe contribuire alla prevenzione del terrorismo. Questi suggerimenti si possono raggruppare ai fini espositivi sotto i sette seguenti punti (Tabella 6.2): diffondere una più adeguata cultura dei diritti umani, proteggere meglio i diritti umani, garantire un adeguato livello di sviluppo a tutti i popoli del mondo, con particolare attenzione alle donne, ai bambini e alla famiglia, prestare la dovuta attenzione alle condizioni delle minoranze etniche, nazionali e religiose, risolvere i conflitti religiosi, migliorare la cooperazione internazionale e operare una radicale riforma del presente ordine mondiale. Questa riforma, a sua volta, deve garantire il perseguimento delle sei seguenti importate mete: promuovere il concetto dell'unità del genere umano, contenere la conflittualità, promuovere il sentimento della cittadinanza mondiale, promuovere la democrazia nel senso della massima partecipazione all'insegna della più alta moralità, elaborare, diffondere e applicare un nuovo concetto di giustizia e rivedere l'attuale concetto di Stato nazionale.

Il modo migliore per esaminare questi suggerimenti è quello di studiare direttamente i documenti della Bahá'í International Community che li propongono e che sono elencati nella bibliografia. Ma poiché non esiste ancora una pubblicazione che li offra tutti assieme all'attenzione del pubblico, si è pensato di fare una cosa utile presentandone una succinta sintesi, corredata da ampie citazioni. Ovviamente quanto segue non rappresenta la visione ufficiale della Bahá'í Interna-

tional Community, che è espressa nei documenti da essa pubblicati, ma l'idea che se ne è fatta chi scrive.

Tavola 6.2 Prevenire il terrorismo: suggerimenti bahá'í

Diffondere una più adeguata cultura dei diritti umani
 Proteggere meglio i diritti umani
 Garantire un adeguato livello di sviluppo a tutti i popoli del mondo,
 con particolare attenzione alle donne, ai bambini e alla famiglia
 Prestare la dovuta attenzione alle condizioni delle minoranze etniche, nazionali e religiose
 Risolvere i conflitti religiosi
 Migliorare la cooperazione internazionale
 Operare una radicale riforma del presente ordine mondiale
 Promuovere il concetto dell'unità del genere umano
 Contenere la conflittualità
 Promuovere il sentimento della cittadinanza mondiale
 Promuovere la democrazia nel senso della massima partecipazione all'insegna della più alta
 moralità
 Elaborare, diffondere e applicare un nuovo concetto di giustizia
 Rivedere l'attuale concetto di Stato nazionale

Fonte: Bahá'í International Community, documenti vari

Diffondere una cultura universale dei diritti umani

Il 14 dicembre 1994, seguendo un suggerimento presentato dalla seconda Conferenza mondiale sui diritti umani (Vienna, 14-25 giugno 1993), l'Assemblea generale delle Nazioni Unite ha proclamato un Decennio per l'educazione ai diritti umani, dal 1° gennaio 1995 al 31 dicembre 2004. L'Assemblea generale ha esortato tutti i governi, le agenzie educative governative e non-governative, le organizzazioni non-governative internazionali, regionali e nazionali, le organizzazioni internazionali, le associazioni professionali e tutti gli altri settori della società civile a concentrare gli sforzi sulla promozione di una cultura universale dei diritti umani, collaborando alla realizzazione delle mete di un Piano d'azione per il Decennio delle Nazioni Unite per l'educazione ai diritti umani, 1995-2004. Gli obiettivi proposti dal Piano sono stati (vedi Tavola 6.3): rafforzare il rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali; sviluppare pienamente la personalità umana e il senso della dignità dell'uomo; promuovere la comprensione, la tolleranza, la parità fra uomini e donne e l'amicizia fra tutte le nazioni, i popoli indigeni e i gruppi razziali, nazionali, etnici, religiosi e linguistici; mettere tutte le persone in grado di partecipare efficacemente a una società libera e promuovere

le attività svolte dalle Nazioni Unite per il mantenimento della pace.⁶ La Bahá'í International Community ha pienamente condiviso tutti gli obiettivi (BIC 96-0315) e ha presentato alcuni suggerimenti integrativi, soprattutto per quanto riguarda l'educazione ai diritti umani, come strumento fondamentale per il conseguimento delle mete e degli obiettivi del Piano.

**Tavola 6.3 Il Piano d'azione per il Decennio delle Nazioni Unite
per l'educazione ai diritti umani, 1995-2004: mete e obiettivi**

Rafforzare il rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali
Sviluppare pienamente la personalità umana e il senso della dignità dell'uomo
Promuovere la comprensione, la tolleranza, la parità fra uomini e donne e l'amicizia fra tutte le nazioni, i popoli indigeni e i gruppi razziali, nazionali, etnici, religiosi e linguistici
Mettere tutte le persone in grado di partecipare efficacemente a una società libera
Promuovere le attività svolte dalle Nazioni Unite per il mantenimento della pace

Fonti: UNCHR, «Plan of Action».

L'educazione ai diritti umani, strumento fondamentale per la formazione della cultura universale dei diritti umani

La Bahá'í International Community osserva che «fra tutti i fattori che danno origine alle violazioni dei diritti umani in tutto il mondo, il pregiudizio, il solo pregiudizio, è sicuramente uno dei più diffusi». (BIC 93-0218) Per pregiudizio i dizionari moderni intendono

Opinione preconstituita, giudizio preventivo affrettato o avventato, privo di giustificazione razionale o emesso a prescindere da una conoscenza precisa dell'oggetto e tale da impedire valutazioni corrette; posizione mentale assunta acriticamente e, in particolare, imposta dall'ambiente, dall'educazione, fondata su convinzioni tradizionali o comuni ai più.⁷

Alla luce di questa definizione, non si può dunque pensare che pregiudizi come il razzismo, il nazionalismo sfrenato, il sessismo, frequenti cause di violazioni dei diritti umani, privi come sono di basi logiche e razionali, e spesso «generati e legittimati dall'educazione» (BIC 90-0209), si possano facilmente sradicare per mezzo di una legislazione. Nelle parole della Bahá'í International Community:

Una legislazione illuminata, pur potendo impedire la grossolana e aperta oppressione di persone o di gruppi, non ha il potere di rimuovere i semi del pregiudizio dal cuore

⁶ Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (UNCHR), «Plan of Action», par. 2.

⁷ Battaglia, *Grande dizionario*, vol. 14, p. 130.

umano e finché ci sono quei semi, c'è anche il rischio che, prima o poi, si producano i venefici frutti dell'intolleranza, della discriminazione e perfino della persecuzione. (BIC 93-0218)

La Bahá'í International Community ne conclude che «il solo metodo sicuro per sradicare il pregiudizio è l'educazione, perché essa elimina l'ignoranza e la cieca ignoranza è la radice di ogni pregiudizio» (BIC 93-0218). Quest'affermazione concorda con la Dichiarazione universale dei diritti umani, quando afferma che l'educazione non si prefigge solo «il completo sviluppo della personalità umana», ma anche la promozione di «comprensione, tolleranza e amicizia fra tutte le nazioni e i gruppi razziali, etnici o religiosi» (articolo 26).⁸ Anzi, secondo la Bahá'í International Community, «l'educazione ai diritti umani può essere considerata la base dell'educazione alla vita nel mondo moderno» (BIC 97-0301), perché alla luce di quanto afferma la Commissione internazionale sull'educazione per il XXI secolo (Delors et al. 1966), l'educazione si fonda su quattro colonne (Tavola 6.4), imparare a conoscere, imparare a fare, imparare a vivere con gli altri e imparare a essere, e di queste quattro colonne la più importante è imparare a vivere con gli altri, una capacità che a sua volta «impone il rispetto dei diritti degli altri» (BIC 97-0301). L'educazione ai diritti umani deve rispondere ad alcune importanti caratteristiche che ora esporremo.

Tavola 6.4 Le quattro colonne dell'educazione

Imparare a conoscere
Imparare a fare
Imparare a vivere con gli altri e a rispettare i loro diritti
Imparare a essere

Fonti: Delors et al. 1996.

Promuovere l'educazione al concetto di unità organica del genere umano

La Bahá'í International Community scrive che la cultura universale dei diritti umani, intesa come «un nuovo modo di pensare basato sul rispetto dei diritti di ogni persona» (BIC 95-0807), si fonda sul «riconoscimento dell'unità organica del genere umano» (BIC 89-0215), ossia, sul riconoscimento del fatto, dimostrato da tutte le scienze, che esiste «un'unica specie umana, ancorché infinitamente diversificata» (BIC 93-1203). Pertanto il riconoscimento dell'unità del genere umano è da una parte una base indispensabile per ottenere «l'impegno per i diritti umani» (BIC 93-1203) e dall'altra un aspetto importantissimo della «nuova base

⁸ Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, articolo 13. Vedi BIC 00-0120.

di comprensione universale – un nuovo sistema di valori necessari ai fini dell'educazione ai diritti umani, nel quale la diversità non è vista come una minaccia, ma come un aspetto della nostra umanità» (BIC 97-0301). Il principio dell'unità del genere umano è già stato discusso nel precedente capitolo, quando si è detto che esso dovrebbe diventare il principio centrale del sistema dei diritti umani (vedi pp. 82-4). Ci limiteremo qui a elencare alcune delle ragioni per cui la promozione della comprensione e dell'accettazione di questo principio è importante ai fini dello sviluppo di una cultura universale dei diritti umani e quindi anche della prevenzione del terrorismo.

Il riconoscimento dell'unità del genere umano ha molte implicazioni nella formazione di una nuova cultura dei diritti umani. Tutti coloro che riconoscono questo principio considerano tutti gli esseri umani «membri di un'unica famiglia umana, interconnessa e interdipendente» (BIC 97-0301), abbracciano «le diversità che caratterizzano la società umana» (BIC 93-1203), abbandonano «pregiudizi di ogni tipo, razza, ceto, colore, credo, nazione, sesso, livello di civiltà materiale, qualunque cosa permetta a una persona di considerarsi superiore alle altre» (BIC 93-1203) e riconoscono «le aspirazioni umane comuni alle varie culture, alle varie abitudini e ai vari temperamenti che esistono in ogni paese e in tutto il mondo» (BIC 00-0120). Essi pertanto desiderano «che tutti abbiano la possibilità di sviluppare ed esprimere le proprie irripetibili capacità e i propri talenti intrinseci» (BIC 93-1203) e non possono «violare i diritti di un membro di quella famiglia senza soffrirne» loro stessi (BIC 97-0301). L'educazione al concetto dell'unità del genere umano consente dunque di superare quei «pregiudizi che separano i popoli del mondo», che «non sono semplicemente il frutto dell'ignoranza ma talvolta sono la conseguenza di un'educazione prevenuta» e «che talvolta esplodono in guerre e conflitti» (BIC 00-0120).

La promozione dei diritti umani è un dovere per tutti

Uno dei concetti fondamentali da insegnare per promuovere una nuova cultura universale dei diritti umani è l'idea che ogni essere umano ha il dovere di promuovere i diritti umani. Le principali ragioni per cui la promozione dei diritti umani è un dovere per tutti sono almeno cinque. Primo, «dato che non esiste diritto senza corrispondente dovere, ogni membro della comunità ha il dovere di sostenere i diritti degli altri membri, un dovere che nasce dal riconoscimento della reciproca unità e interdipendenza» (BIC 93-0200). Secondo, «se l'umanità è un unico corpo interconnesso, nuocere a un membro è come nuocere al corpo intero. Perciò ovunque e ogni qual volta un diritto umano sia violato, ogni membro della famiglia umana ha il dovere di intervenire» (BIC 93-1203). Terzo, «per realizzare i diritti umani occorre favorire la dignità umana . . . Ma questa dignità è favorita

soprattutto dal modo in cui si è trattati dagli altri» (BIC 93-1203). Chi non conosce bene il sistema dei diritti umani e non ne è un attivo promotore ha più probabilità di violarli rispetto a coloro che li conoscono e li sostengono. Quarto, «la realizzazione dei diritti umani . . . richiede la costruzione di un ordine sociale capace di progredire dalla base in su» (BIC 93-0200), un ordine sociale caratterizzato da un alto «senso della responsabilità collettiva» (BIC 93-1203). Questo senso della responsabilità collettiva comprende anche la consapevolezza di avere il dovere di promuovere i diritti umani con le parole e con le azioni. Quinto, il riconoscimento della responsabilità di promuovere i diritti umani «può valorizzare le persone e dare loro un nuovo senso di scopo e dignità» (BIC 93-1203).

Altre caratteristiche dell'educazione ai diritti umani

Se vogliamo che la cultura dei diritti umani sia più di «un semplice simbolo della nostra epoca», essa dovrà esprimersi in pratica e presentarsi «come un processo di cambiamento» (BIC 90-0209), che mira a creare «un mondo nel quale tutti possano sentirsi al sicuro, un mondo nel quale la violazione dei diritti di una persona sia percepita come una violazione dei diritti di tutti» (BIC 89-0215). L'educazione ai diritti umani deve rispondere ad alcune caratteristiche minime fondamentali (Tavola 6.5).

Tavola 6.5 Requisiti dell'educazione ai diritti umani

Promuovere il riconoscimento dell'unità organica del genere umano
 Promuovere il concetto che la promozione dei diritti umani è un dovere per tutti
 Promuovere una profonda consapevolezza del rapporto fra diritti e doveri
 Porre l'individuo al centro delle attenzioni della comunità internazionale
 Insegnare a preservare e onorare la diversità senza fare delle differenze una ragione di conflitto
 Favorire l'eliminazione di tutti gli ostacoli alla libera esplorazione, accettazione ed espressione del proprio credo religioso
 Riconoscere i diritti delle donne, dei bambini e della famiglia
 Raggiungere tutti gli strati della società, grazie alla collaborazione delle organizzazioni non governative e delle religioni del mondo

Fonte: Bahá'í International Community, documenti vari

L'educazione ai diritti umani deve promuovere una maggiore consapevolezza del rapporto diritti/doveri riconosciuta nell'articolo 29 della Dichiarazione universale e ribadita nel Piano d'azione per il Decennio delle Nazioni Unite per l'educazione ai diritti umani (1995-2004). Come si è detto (vedi pp. 122-3), «la nozione di diritti umani "universali" comporta un dovere nei confronti dell'umanità nel suo complesso» (BIC 96-0315) e pertanto «a ogni diritto si accompagna

un corrispondente dovere» (BIC 95-1001).⁹ Di conseguenza, l'educazione ai diritti umani deve sviluppare «la consapevolezza del rapporto fra diritti e doveri e del dovere personale che ciascuno di noi ha di proteggere i diritti del nostro prossimo» (BIC 96-0315).

L'educazione ai diritti umani deve porre l'individuo al centro delle attenzioni della comunità internazionale. Il tema è già stato discusso nel Capitolo 5. Si aggiunga qui che, da un punto di vista bahá'í, porre l'individuo al centro delle attenzioni della comunità internazionale significa anche «evidenziare gli attributi della persona, piuttosto che gli attributi dell'incarico svolto nell'ambito delle agenzie decisionali», perché ciò facendo si può imparare a creare «una cultura di compassione e consultazione, a sviluppare le capacità immanenti nella persona necessarie per un rispettoso scambio di idee». In questo modo l'individuo sarà posto al centro delle attenzioni della comunità internazionale nel senso che la comunità internazionale si occuperà di sviluppare «il centro di ciò che fa di un uomo un uomo: le sue virtù» (BIC 90-0209).

Dato che gli individui sono tutti diversi fra loro, se si vuole porre l'individuo al centro delle attenzioni, si deve anche insegnare loro a preservare e onorare «la diversità, senza fare delle differenze una ragione di conflitto» (BIC 95-0807). La Bahá'í International Community scrive a questo proposito:

se non ci sforzeremo consapevolmente di modificare le credenze, gli atteggiamenti e i comportamenti sociali che tutti condividiamo, la xenofobia, l'etno-nazionalismo e le mille altre malsane divisioni non scompariranno . . . Se la violazione dei diritti delle persone e dei gruppi diventasse socialmente inaccettabile, questo indebolirebbe fortemente gli effetti delle manovre «di intraprendenti politici, cinici, ma abili, che vogliono strumentalizzare . . . sentimenti irrazionali per motivi politici».¹⁰ (BIC 95-0807)

L'insegnamento e la diffusione di questi concetti contribuirebbe a creare «un nuovo sistema di valori per cui la diversità non è più considerata una minaccia, ma un aspetto della nostra comune umanità» (BIC 97-0301).

L'educazione ai diritti umani deve favorire l'eliminazione di «ogni ostacolo alla libera esplorazione, accettazione ed espressione delle convinzioni religiose» (BIC 01-1123) e dare un giusto riconoscimento ai diritti delle donne, dei bambini e della famiglia. Il tema delle convinzioni religiose sarà trattato in seguito in questo capitolo e quello dei diritti delle donne sarà esaminato nel Capitolo 7. Quanto ai bambini, i diritti umani devono essere insegnati a tutti fin dalla prima infanzia:

⁹ Bahá'í International Community, *Svolta*, p. 27.

¹⁰ La citazione è di Asbjorn Eide, ex direttore del Centro norvegese per i diritti umani dell'Università di Oslo e dal 1995 al 2004 presidente del Gruppo operativo per i diritti delle minoranze dell'ONU.

«i bambini devono essere informati di avere diritto allo sviluppo. Solo se ha questa auto-coscienza, un bambino può essere guidato sulla strada del proprio sviluppo e aspirare alla nobiltà che contraddistingue la sua razza» (BIC 90-0209). L'educazione precoce ai diritti è utile ai bambini della nostra epoca anche sotto altri due aspetti. I bambini della nostra epoca devono affrontare «tensioni speciali che dipendono dalla necessità di vivere in un mondo che diventa sempre più piccolo e interdipendente»,¹¹ come le tensioni fra il globale e il locale, fra la cultura universale e quella personale, fra spirito e materia. L'educazione ai diritti, radicata nella consapevolezza del genere umano, aiuta i bambini a elaborare una visione dell'uomo che permette loro di risolvere queste tensioni, avviandoli a diventare cittadini del mondo senza perdere le proprie radici e a comprendere il fondamentalmente significato pratico della spiritualità nel mondo moderno (vedi BIC 97-0301).

Infine, perché si formi una cultura universale dei diritti umani, è necessario che l'educazione ai diritti umani raggiunga tutti gli strati della società. A questo fine, da un punto di vista bahá'í, sono essenziali non solo la collaborazione delle Organizzazioni non governative (ONG), ma anche quella della religione, data la sua diffusione capillare (vedi BIC 89-0215).

Il ruolo della religione nella formazione della cultura universale dei diritti umani

La religione può svolgere un ruolo importante nella formazione della cultura universale dei diritti umani (vedi BIC 97-0301), perché «storicamente la religione ha sempre modellato le leggi e i valori sociali che stabiliscono come gli individui si trattano reciprocamente» (BIC 97-0301) e ha sempre insegnato concetti fondamentali ai fini della disponibilità al rispetto dei diritti umani. La Bahá'í International Community però chiarisce che per religione essa intende «le fondamenta essenziali o realtà della religione, non i dogmi e le cieche imitazioni che l'hanno a poco a poco incrostata e che sono la causa del suo declino e della sua scomparsa» (BIC 95-1001).¹²

La Bahá'í International Community elenca alcuni aspetti degli insegnamenti religiosi che sono importanti ai fini della formazione di una cultura universale dei diritti umani. Tutte le religioni insegnano «agli esseri umani chi sono, invitandoli alla trascendenza e al servizio» (BIC 97-0301). Esse «attestano che esiste un comune retaggio umano e che ciascun individuo ha la responsabilità di compiere un proprio percorso spirituale» (BIC 93-0612) e prevedono un futuro di pace e di

¹¹ Vedi Delors et al., *Learning: the Treasure Within*.

¹² Bahá'í International Community, *Svolta*, p. 32. Il concetto di religione è esaminato da un punto di vista bahá'í in Savi, *Per un solo Dio*, pp. 86-120.

giustizia per l'umanità. Tutte le religioni «insegnano l'amore e sono tese verso la promozione del benessere della famiglia umana» (BIC 93-0612) e «l'insegnamento dell'amore universale è così importante in tutte le religioni che potrebbe essere considerato il loro scopo comune» (BIC 95-0110). La religione insegna agli esseri umani ad «affrontare i difetti del proprio carattere» (BIC 97-0301), a «estirpare comportamenti indesiderati» (BIC 97-0301) e «a disciplinare le proprie peggiori inclinazioni» (BIC 99-0112). Esse svolgono questo importante compito insegnando a «coltivare virtù come la sincerità, la compassione, la fidatezza e la generosità» (BIC 97-0301), «il coraggio e la disponibilità al sacrificio per il bene collettivo» (BIC 99-0112), il rispetto di «principi universali», come «la tolleranza . . . l'amore, la giustizia, l'umiltà . . . la dedizione al benessere altrui e l'unità». Tutte queste virtù e questi principi che le religioni insegnano «sono alla base della nobiltà e del rispetto per gli altri» (BIC 97-0301) e «comportano ordine sociale e progresso culturale», perché «sono sempre state le invisibili, ma essenziali, fondamenta del progresso della vita della comunità» (BIC 99-0112). Per mezzo loro le religioni hanno «nobilitato la vita di molte persone in tutto il mondo e . . . generato coesione e unità d'intenti nelle società e fra le società» (BIC 01-1123). Dato che queste virtù e questi principi sono il nucleo essenziale di tutte le religioni, ogni religione può svolgere un ruolo vitale nel «promuovere l'unità fra tutti i popoli del mondo» e nel «bandire la guerra e la violenza dalle cose umane» (BIC 87-0303). Pertanto, dato che «la vera civiltà non nasce soltanto dal mero progresso materiale, ma è definita dai valori trascendenti che uniscono la società, sui quali essa si basa» (BIC 99-0112), tutte le religioni sono promotrici di civiltà. Un attento studio della storia dimostra che «il processo di integrazione degli esseri umani in gruppi sempre più ampi, pur influenzato dalla cultura e dalla geografia, è stato per lo più ispirato dalla religione, il più potente strumento di cambiamento degli atteggiamenti e dei comportamenti umani» (BIC 95-1001).¹³

Pertanto la religione «fornisce praticamente la trama e l'ordito del tessuto sociale, le credenze e la visione morale condivise che uniscono i popoli in comunità e che danno una direzione e un significato tangibili alla vita degli individui e delle comunità» (BIC 01-1123). In questo senso la Bahá'í International Community scrive:

i cambiamenti necessari per indirizzare il mondo verso un futuro sostenibile comportano un sacrificio, un'integrazione sociale, un'azione disinteressata e un'unità d'intenti raramente conseguite nella storia umana. Queste qualità si sono sviluppate soprattutto grazie al potere della religione. Pertanto le comunità religiose del mondo hanno un compito primario da svolgere: ispirare queste qualità nei propri

¹³ Bahá'í International Community, *Svolta*, p. 32.

membri, sprigionare le qualità latenti nello spirito umano e conferire alle persone il potere di agire nell'interesse del pianeta, dei suoi popoli e delle generazioni future. (BIC 91-0405)

Se è vero che i numerosi conflitti religiosi che funestano il mondo sembrano squalificare la religione allo svolgimento di questo delicato compito, tuttavia la Bahá'í International Community invita tutti a considerare «il ragguardevole sviluppo delle relazioni interreligiose e l'espansione delle attività interreligiose» e mette in luce le molte iniziative intraprese dalle varie religioni e tradizioni spirituali nell'intento di alimentare «amicizia, cameratismo e comprensione fra le diverse comunità» e di lavorare «congiuntamente su politiche, programmi e iniziative assieme a istituzioni laiche, come imprese private e organizzazioni sociali, nonché governi e istituzioni internazionali» (BIC 01-0430). A sostegno di queste considerazioni la Bahá'í International Community cita alcuni esempi di influenti organismi interreligiosi:

- il **Dialogo delle fedi mondiali per lo sviluppo**, fondato nel 1998 da James D. Wolfensohn, presidente della Banca mondiale fra il 1995 e il 2005, e da Lord George Carey, centotreesimo Arcivescovo di Canterbury e Capo della Chiesa anglicana fra il 1990 e il 2002, si propone di combattere la povertà introducendo i principi spirituali nella teoria e nella pratica dello sviluppo;
- la **Conferenza mondiale delle religioni per la pace**, convenuta per la prima volta a Kyoto il 16-21 ottobre 1970, promuove la pace e la comprensione fra i popoli;
- l'**Alleanza delle religioni e della conservazione** (ARC), fondata nel 1986 per un'iniziativa del principe Filippo di Edimburgo, allora presidente del WWF, vede undici religioni consultarsi sui temi della conservazione dell'ambiente;
- il **Parlamento delle religioni del mondo** che, dopo la sua prima riunione a Chicago nel 1893, ha ripreso i lavori solo dopo un secolo riunendosi a Chicago nel 1993, e successivamente a Capetown (1999), a Barcellona (2004) e a Melbourne (2009), si propone di promuovere il rispetto, la comprensione, la collaborazione e l'armonia fra i popoli e le religioni del mondo.
- Cita infine un importante evento interreligioso, il **Vertice del millennio per la pace nel mondo dei capi religiosi e spirituali**, che si è svolto nella Sala dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite a New York dal 28 al 31 agosto 2000 e che ha visto un migliaio di leader religiosi, spirituali e politici discutere su temi relativi alla pace, alla collaborazione interreligiosa e

alle possibilità di una fattiva collaborazione fra le religioni e le Nazioni Unite in campi importanti come i diritti umani, lo sviluppo, la pace e la giustizia (vedi BIC 01-0430).

In campo teorico, questo impegno collettivo delle religioni ha prodotto «numerosi dichiarazioni congiunte nelle quali le religioni hanno formulato una visione comune del futuro dell'umanità basato su principi universali come l'amore, la giustizia, la compassione, la moderazione, l'umiltà, la condivisione, il servizio, la pace e l'unità della famiglia umana» (BIC 01-0430). I più importanti documenti così prodotti sono stati la Dichiarazione finale dei co-presidenti della seconda riunione del Dialogo delle fedi mondiali per lo sviluppo, *A Call to Our Guiding Institutions* [Un appello alle istituzioni che ci guidano], presentato durante il Parlamento delle religioni del mondo del 1999 e *Commitment to Global Peace* [Impegno per la pace globale], redatto dal Vertice del Millennio per la pace nel mondo dei capi religiosi e spirituali (vedi BIC 01-0430, nota 15). In pratica, «la recente tendenza al dialogo interreligioso in tutto il mondo è un esempio positivo del fatto che comunità diverse possono lavorare assieme per allargare la visione e influenzare il discorso pubblico in modo unificante» (BIC 01-1123). E indubbiamente

i crescenti scambi fra i capi spirituali e i loro seguaci, soprattutto i bambini, porteranno indubbiamente a una migliore comprensione di ciò che gli esseri umani possono fare e di come si possono favorire modelli pacifici di vita collettiva. «*Chiudete gli occhi all'inimicizia, indi fissate lo sguardo sull'unità*», consiglia Bahá'u'lláh. «*Afferratevi tenacemente a ciò che apporterà benessere e tranquillità a tutto il genere umano. Questo lembo di terra è una sola patria e un'unica dimora*» (BIC 01-1123).¹⁴

Questi risultati, oltre alle virtù e ai principi inculcati dalle religioni di cui si è detto, dimostrano che le attuali organizzazioni religiose sono in grado di impartire un «tipo di educazione incentrata sui valori» che è indispensabile ai fini della promozione dei diritti umani (BIC 96-0315) e che «i sistemi di valori religiosi e spirituali sono . . . una vitale sorgente di sapere e di motivazione, fonte di valori, idee ed energie senza le quali sarebbe difficile, se non impossibile, ottenere coesione sociale e azione collettiva» (BIC 01-0430).

Pertanto la Bahá'í International Community ha sostenuto, e sostiene, pienamente la convinzione espressa da molti dirigenti delle Nazioni Unite durante la sessione plenaria del Vertice del millennio per la pace del mondo di cui si è appena detto, sul tema «Impegnare i capi religiosi nel lavoro delle Nazioni Unite», e cioè che «le politiche e i programmi delle Nazioni Unite hanno un grande biso-

¹⁴ La citazione è tratta da Bahá'u'lláh, *Kalimát-i-Firdawsíyyih*, p. 62.

gno della spiritualità, delle idee e della visione della religione» (BIC 01-0430). La Bahá'í International Community ha dato in questo senso nel 2001 alcuni interessanti suggerimenti preliminari al Comitato preparatorio del Vertice mondiale sullo sviluppo sostenibile per un maggiore coinvolgimento delle religioni nei lavori delle Nazioni Unite. Questi suggerimenti prevedono due provvedimenti preliminari. Il primo provvedimento è di «dare inizio a una grande recensione degli accordi, dei proclami e delle dichiarazioni internazionali che si occupano dei valori religiosi e spirituali, particolarmente in rapporto al processo dello sviluppo» (BIC 01-0430). Questa recensione dovrebbe comprendere non solo le «conferenze mondiali degli anni 1990, poiché fu allora che i governi del mondo ammisero pubblicamente l'importanza dei valori spirituali ai fini dello sviluppo», ma anche «le più importanti dichiarazioni, i principali accordi interreligiosi e altre iniziative analoghe» (BIC 01-0430). La Bahá'í International Community menziona specificamente il seminario su «Le dimensioni etiche e spirituali del progresso sociale» dell'ottobre 1994, organizzato dal Segretariato delle Nazioni Unite per il Vertice mondiale per lo sviluppo sociale, e il «Colloquio su scienza, religione e sviluppo», del novembre 2000, organizzato dall'Istituto per gli studi sulla prosperità globale della Bahá'í International Community. Questi due incontri hanno prodotto due documenti, *Ethical and Spiritual Dimensions of Social Progress* [Dimensioni etiche e spirituali del progresso sociale] e «Statement of Preliminary Findings of the Colloquium on Science, Religion and Development [Dichiarazione sui risultati preliminari del Colloquio su scienza, religione e sviluppo]» (vedi BIC 01-0430, nota 18). Il secondo provvedimento è organizzare una serie di consultazioni, locali, regionali e internazionali, «fra rappresentanti e capi delle varie tradizioni religiose e spirituali», che affrontino il tema dei «principi spirituali in relazione all'Agenda 21¹⁵ e allo sviluppo sostenibile» e poi pubblicare «i risultati delle consultazioni e della "recensione dei documenti" . . . come documento delle Nazioni Unite» (BIC 01-0430).

Questi due passi preliminari, pur modesti, potrebbero produrre alcuni risultati. In primo luogo, trasmetterebbero un chiaro messaggio da parte dei governi del mondo nel senso che essi hanno preso «seriamente i loro precedenti impegni di includere nel processo dello sviluppo considerazioni spirituali» (BIC 01-0430). In secondo luogo, essi «indubbiamente produrrebbero idee e impostazioni innovative» (BIC 01-0430). Infine potrebbero anche «offrire una visione forte basata sui principi spirituali, principi che, risuonando nell'anima umana, hanno il potere

¹⁵ L'Agenda 21, alla lettera, cose da fare nel XXI secolo, è il Piano di azione delle Nazioni Unite per lo sviluppo sostenibile di riferimento per il XXI secolo, definito dalla Conferenza delle Nazioni Unite sullo sviluppo e l'ambiente (UNCED) di Rio de Janeiro nel 1992 e sottoscritto da 180 governi.

di motivare i sacrifici e i cambiamenti che saranno necessari, se l'umanità vuole risolvere i problemi apparentemente irrisolvibili di fronte ai quali oggi si trova» (BIC 01-0430).

Proteggere meglio i diritti umani

Come si è accennato nel Capitolo 5 (vedi p. 143), il fatto che la persecuzione contro la comunità bahá'í in Iran sia stata tenuta a freno dall'intervento del sistema dei diritti umani ha dimostrato che «la comunità delle nazioni, agendo attraverso il meccanismo appositamente creato, può riuscire a controllare modelli di oppressione che . . . [hanno] macchiato le pagine della storia documentata di tutti i tempi». ¹⁶ Ma è indubbio che il sistema potrebbe funzionare meglio. Oltre ai suggerimenti per superare i principali problemi relativi al funzionamento del sistema dei diritti umani, di cui si è già detto nel precedente capitolo, la Bahá'í International Community ritiene specificamente che «l'applicazione dei diritti umani a livello internazionale» debba

essere gestita in modo analogo al modo in cui sono trattate le aggressioni militari in un regime di sicurezza collettiva. La violazione dei diritti umani in uno stato dev'essere considerata d'interesse collettivo e i meccanismi di applicazione devono prevedere una risposta unificata da parte dell'intera comunità internazionale. La questione del quando e come intervenire per proteggere i diritti umani è più difficile da risolvere. Un'applicazione energica richiede un alto grado di consenso globale sulla definizione del concetto di violazione flagrante e volontaria. (BIC 95-1001) ¹⁷

¹⁶ La Casa Universale di Giustizia, *Secolo*, p. 121.

¹⁷ Bahá'í International Community, *Svolta*, p. 27.

La spada della saggezza: promuovere lo sviluppo

. . . ogni membro dell'umanità è membro della società politica e se uno dei membri si trova in difficoltà o è afflitto da un'infermità ne soffrono necessariamente anche tutti gli altri.

'Abdu'l-Bahá

L'impegno di garantire un adeguato livello di sviluppo a tutti i popoli del mondo, con particolare attenzione alle donne, ai bambini e alla famiglia, deve occupare una posizione di primo piano nelle agende internazionali per una ragione pratica fondamentale:

È difficile che una persona che vive in miseria ed è socialmente oppressa veda con tolleranza e con favore le convinzioni e i sistemi di valori di coloro che vivono negli agi e non alzano un dito per aiutarla. (BIC 90-0125)

Questa è una delle ragioni per cui «la crescente disparità fra i ricchi e i poveri è un importante fattore di destabilizzazione nel mondo» (BIC 93-0212). I «conflitti regionali e nazionali, il degrado dell'ambiente, il crimine e la violenza e il crescente uso di droghe illegali» che questa situazione produce o esacerba «riguardano tutti, cittadini e nazioni» (BIC 93-0212). È anche una delle ragioni per cui

è inconcepibile ottenere una pace duratura su questo pianeta senza risolvere i complessi problemi di sviluppo socio-economico che affliggono le società contemporanee. L'intreccio delle vite umane a livello fisico e psicologico, prodotto da un'intricata rete di comunicazioni e di trasporti, è tale che sarebbe impensabile considerare la pace una semplice condizione caratterizzata da un'assenza di conflitti nel mondo, mentre ogni anno milioni di persone muoiono di fame, malattie e miseria. (BIC 85-0519)

La presente situazione è indubbiamente il frutto di decisioni sbagliate prese nel recente passato dagli «arbitri delle cose umane», i quali

invece di abbracciare il concetto dell'unità della razza umana e di promuovere la concordia fra i vari popoli, hanno preferito deificare lo Stato, subordinare a una nazione, a una razza o a una classe sociale il resto dell'umanità, tentare di sopprimere ogni discussione e scambio di idee o abbandonare spietatamente milioni di persone affamate alle operazioni di un sistema di mercato¹ che sta fin troppo chiaramente peggiorando le condizioni della maggioranza degli esseri umani e permettendo a piccoli settori di vivere in condizioni di ricchezza senza precedenti nella storia. (BIC 89-0209)

La situazione non si è molto modificata, neppure quando la maggior parte di queste scriteriate politiche si sono dimostrate fallimentari. E tutt'oggi «l'avvio nei paesi meno sviluppati di un processo di sviluppo che sia capace di autoalimentarsi e di ottenere una larga partecipazione è un'aspirazione piuttosto che una realtà. E ancora persistono enormi disparità nel tenore di vita e nella distribuzione delle ricchezze» (BIC 86-0422).

Fra le cause di questa inadempienza da parte delle classi politiche di tutto il mondo c'è stata anche l'artificiosa elaborazione di «false dicotomie» fra aspetti diversi dei diritti umani. Alcuni hanno voluto presentare «la preoccupazione di fare in modo che ogni essere umano possa godere della libertà di pensiero e di azione necessaria alla sua crescita personale» (BIC 95-0303)² come un'espressione della «devozione al culto dell'individualismo che inquina così profondamente molte aree della vita contemporanea» (BIC 95-0303).³ Altri invece hanno associato «la preoccupazione di assicurare il benessere della società nel suo insieme» (BIC 95-0303)⁴ alla «deificazione dello stato quasi esso fosse la fonte del benessere dell'umanità» (BIC 95-0303)⁵ operata dalle politiche totalitarie. Si sono così formati due schieramenti politici opposti a sostegno dell'uno o dell'altro aspetto dei diritti umani, quasi fossero aspetti inconciliabili. E invece «la storia di questo secolo dimostra fin troppo chiaramente che tali ideologie e i faziosi programmi cui esse danno origine sono stati i principali nemici degli interessi che esse pretendono di servire» (BIC 95-0303).⁶ È arrivato il momento di accettare il principio dell'unità organica del genere umano e di creare «una struttura consul-

¹ Quanto alle operazioni del sistema di mercato, *Il secolo di luce* osserva: «Tragicamente, quello che i bahá'í vedono nella società moderna è un incontrollato sfruttamento delle masse da parte di un'avidità che si giustifica presentandosi come l'azione di "forze impersonali del mercato"» (p. 137).

² Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 14.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

tativa» nella quale «tutti gli aspetti del rispetto dei diritti umani» trovino «un'espressione legittima e creativa» (BIC 95-0303).⁷

Che cos'è lo sviluppo

L'idea di sviluppo che da molti anni va per la maggiore in Occidente, e che descrive lo sviluppo preminentemente in termini di progresso materiale, è inadeguata e, come, osserva l'esponente tedesco del movimento verde Wolfgang Sachs, «si erge come una rovina nel panorama intellettuale . . . e tutti raccontano la stessa storia: non funziona». ⁸ Una delle ragioni di questo fallimento è che questa idea di sviluppo si fonda sui dogmi della concezione materialistica della natura della realtà. La Bahá'í International Community evidenzia almeno tre degli aspetti più problematici dell'attuale idea occidentale di sviluppo. Il primo problema è che «in futuro l'attuale sviluppo materiale non potrà essere sostenuto neppure nei paesi più avanzati» (BIC 79-0820). Il secondo problema è che l'attuale sviluppo materiale «non porta felicità e tranquillità al genere umano» (BIC 79-0820). Lo dimostrano le nazioni del Nord America e dell'Europa occidentale che, pur molto avanzate nello sviluppo materiale, «registrano oggi altissimi livelli di crimini violenti, alcolismo e tossicodipendenza, suicidi, infermità mentale, abbandono dei valori morali e disfacimento della famiglia» (BIC 80-0250). Il terzo problema è che è impossibile essere certi che «lo sviluppo, come lo si intende oggi, sia di durevole e reale beneficio per le nazioni in via di sviluppo, senza contemporaneamente produrre i perniciosi effetti collaterali della "civiltà"» (BIC 80-0250). Fra questi effetti collaterali non c'è solo la compromissione dell'integrità dell'ambiente associata allo sfrenato processo di industrializzazione. Vi è anche il degrado morale associato alla concezione materialistica della realtà che quel tipo di sviluppo sta diffondendo nel mondo, di cui si è già detto (vedi pp. 139-40).

Sorgono le seguenti domande: «Se sviluppo significa cambiamento, che tipo di cambiamento vogliamo vedere? Quali sono gli obiettivi dello sviluppo? O, più sostanzialmente, quale tipo di società mondiale vorremmo?» (BIC 80-0250). La risposta della Bahá'í International Community è che l'idea di sviluppo deve fondarsi sulla concezione spirituale della natura della realtà, in base alla quale, come si è già accennato (vedi p. 115), gli esseri umani sono «esseri intelligenti creati nel regno della crescita evolutiva»⁹ da un'«Essenza inconoscibile». Questa «Essenza inconoscibile» costantemente guida gli esseri umani attraverso le Sue

⁷ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 14.

⁸ Sachs, «Introduzione», p. 6.

⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 129.

«Manifestazioni».¹⁰ Egli le invia periodicamente nel mondo come Suoi Vicari,¹¹ affinché insegnino agli esseri umani come utilizzare sempre meglio la loro intelligenza e le loro capacità per favorire il loro sviluppo, ossia la piena espressione delle loro qualità spirituali nel mondo terreno e l'impiego di queste qualità per lo sviluppo collettivo della società. Lo sviluppo può essere pertanto definito «un processo organico nel quale “l'elemento spirituale della vita si esprime e si realizza in quello materiale”» (BIC 98-0218),¹² un processo che non deve riguardare solo gli aspetti materiali e intellettuali della vita umana, ma anche e soprattutto quelli spirituali. Nel contesto di questa definizione, il progresso materiale non può essere «inteso come fine a se stesso» (BIC 99-0112), ma deve essere considerato un semplice «veicolo di progresso morale, spirituale e sociale» (BIC 99-0112). Infatti «il cambiamento sociale dipende non tanto dall'acquisizione di capacità tecniche, quanto dallo sviluppo di qualità e atteggiamenti che favoriscono modelli di interazione umana basati sulla collaborazione e sulla creatività» (BIC 99-0112). La Bahá'í International Community scrive a questo proposito:

La felicità, la sicurezza e il benessere dell'uomo, la coesione sociale e la giustizia economica non sono semplici sottoprodotti del successo materiale. Essi scaturiscono da una complessa interazione dinamica fra la soddisfazione di bisogni materiali e sociali e la realizzazione spirituale dell'individuo. Collegando il progresso materiale ad aspirazioni spirituali fondamentali, facendo appello a quei valori universali che permettono all'individuo di trascendere il meschino interesse personale, i popoli del mondo possono essere messi in condizione di tradurre alti ideali e nobili principi in azioni costruttive per il loro benessere personale e per il miglioramento delle loro comunità. (BIC 94-0822)

Come si è già accennato (vedi pp. 117-8), è questo il significato del concetto che l'uomo deve essere posto al centro del processo dello sviluppo: dare ogni essere umano la possibilità di sviluppare «il centro di ciò che fa di lui un uomo: le sue virtù» (BIC 90-0209), affinché egli impieghi queste virtù per promuovere il proprio benessere e quello della collettività. In questo contesto lo sviluppo può anche essere definito «un processo per cui individui e comunità diventano i principali attori della promozione del proprio benessere fisico, spirituale e sociale» (BIC 99-0112). Lo sviluppo è così inteso «“come un duplice processo, personale

¹⁰ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Iqán*, p. 77, par. 105, p. 81, par. 110. Ricordiamo che il termine Manifestazione di Dio indica fra i bahá'í i Fondatori delle grandi religioni rivelate, cioè Abramo, Mosè, Cristo, Muhammad, Krishna, Zoroastro, Buddha, il Báb e Bahá'u'lláh.

¹¹ Vedi Shoghi Effendi, *Giorno promesso*, 51.

¹² Bahá'í International Community, *Valore*, p. 6. La citazione è tratta da 'Abdu'l-Bahá, *Saggezza*, p. 14, cap. 4, par. 5.

e societario . . . nel quale la società, plasmata dai suoi cittadini, a sua volta agisce sul loro carattere in modo tale da facilitare la realizzazione delle loro potenzialità».¹³ Alla luce di questa convinzione la Bahá'í International Community scrive:

il diritto allo sviluppo è un fondamentale riconoscimento di un antico tentativo di realizzare l'unicità della persona. È una realizzazione formale del fatto che, se vuole attenersi alle convenzioni che garantiscono una vita tranquilla, l'umanità deve avere la possibilità di sviluppare in se stessa le caratteristiche che le consentano di farlo. Ogni essere umano deve avere la possibilità di alimentare quella parte di sé che trascende la razza, la religione, la lingua e il genere, per concentrarsi sulla propria essenza. È, in ultima analisi, un invito alla spiritualità. In questo senso la Convenzione sul diritto allo sviluppo è un doveroso tentativo di restituire a larghi strati della popolazione umana la dignità che spetta loro di diritto. (BIC 90-0209)

Così inteso lo sviluppo produce alcuni importanti risultati. Primo, le risorse e i progressi materiali conseguiti sono utilizzati per «aprire nuove strade all'impegno spirituale che dà impulso tanto allo sviluppo del potenziale individuale quanto al bene collettivo» (BIC 99-0112). Secondo, «processi apparentemente antitetici», come il progresso individuale e quello sociale, la globalizzazione e il decentramento, la promozione di parametri universali e della diversità culturale, sono armonizzati. Terzo, questo tipo di sviluppo comporta «la formazione di comunità nelle quali l'applicazione di valori spirituali come la giustizia, la fidatezza e la gentilezza promuove il benessere spirituale» (BIC 99-0112). Esso contribuisce inoltre a creare «un ambiente, radicato in valori sociali e culturali nuovi, nel quale ogni membro della società può contribuire al proprio benessere e a quello della famiglia, della comunità e del paese» (BIC 80-0250), che è lo scopo precipuo dello sviluppo. Infine dà ai cittadini la possibilità di assumere «la responsabilità delle istituzioni e dei processi che riguardano la loro esistenza» (BIC 98-0218).¹⁴

Il 9 dicembre 1998 l'Assemblea generale delle Nazioni Unite ha deliberato «di prendere in esame la questione di elaborare una convenzione sul diritto allo sviluppo . . . La risoluzione, sostenuta da tutte le nazioni del mondo in via di sviluppo, ha avuto un solo voto contrario, gli Stati Uniti, mentre la Gran Bretagna, la Germania, la Francia, l'Italia, il Canada, l'Australia, la Danimarca, la Norvegia e la Svezia si sono astenute».¹⁵ Purtroppo la Convenzione non è ancora stata adottata: Pertanto oggi, a parte la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui

¹³ Questa opinione della Bahá'í International Community sul ruolo dello sviluppo nel conseguimento di una società globale in un mondo pacifico è contenuta in una dichiarazione sul diritto allo sviluppo presentata nel 1984 alla 40a sessione della Commissione sui diritti umani.

¹⁴ Bahá'í International Community, *Valore*, p. 6.

¹⁵ Deen, «United Nations».

diritti dei popoli indigeni adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 13 settembre 2007 nella sua 62a sessione, abbiamo solo la Dichiarazione sul diritto allo sviluppo adottata dall'Assemblea generale con la delibera 41/128 del 4 dicembre 1986.

Condizioni per il successo dei programmi per lo sviluppo

La Bahá'í International Community osserva che «negli ultimi decenni gli operatori dello sviluppo si sono gradualmente resi conto della complessità del processo dello sviluppo» (BIC 99-0112). Questo li ha spinti a cercare di modificare le modalità dei loro interventi e dei loro progetti. Tuttavia, «l'agenda internazionale dello sviluppo continua a essere guidata da un insieme di presupposti e metodologie che non tengono conto di buona parte di ciò che si è imparato» (BIC 99-0112).

Alla luce delle esperienze che la Bahá'í International Community ha compiuto in questo campo in tutto il mondo, gli aspetti fondamentali che è doveroso tenere presente in ogni progetto per lo sviluppo sono almeno quattro (Tavola 7.1): collegare «il progresso materiale a fondamentali aspirazioni spirituali», tener conto della «crescente interdipendenza fra i popoli e le nazioni del pianeta», «creare una struttura all'interno della quale tutti possano partecipare attivamente al governo della propria società» (BIC 96-0607), adottare un approccio meno frammentario e più globale.

Tener conto delle aspirazioni spirituali

Secondo la Bahá'í International Community «qualsiasi strategia intesa a superare difficoltà e problemi come la guerra, la povertà, la disgregazione sociale, l'estremo nazionalismo, l'avidità, la corruzione e l'apatia, che non tenga conto dei principi spirituali, è, nel migliore dei casi, temporanea » (BIC 01-0430). Le ragioni per cui è necessario tener conto delle aspirazioni spirituali ai fini dello sviluppo sono molte. Una prima ragione generale è che lo Spirito si trova «al centro dello scopo e della motivazione umana», pertanto

solo il risveglio dello spirito umano può suscitare il desiderio di cambiamento sociale e infondere nelle persone la fiducia che il cambiamento è possibile. Anche se l'approccio pragmatico alla soluzione dei problemi ha un ruolo centrale nelle iniziative per lo sviluppo, tuttavia il ricorso alle radici spirituali della motivazione umana fornisce l'impulso essenziale che assicura un genuino progresso sociale. Quando i principi spirituali sono pienamente integrati nelle attività per lo sviluppo di una comunità, le idee, i valori e le misure pratiche che emergono sono tali da favorire la fiducia in se stessi e proteggere la dignità umana, evitando così modelli di dipendenza e progressivamente eliminando condizioni di evidente disparità. (BIC 99-0112)

Tavola 7.1 Condizioni per il successo dei programmi per lo sviluppo

Collegare il progresso materiale a fondamentali aspirazioni spirituali

Lo Spirito si trova al centro dello scopo e della motivazione umana

L'idea che la natura umana è essenzialmente spirituale fa parte della cultura della stragrande maggioranza dei popoli del mondo

Se gli esseri umani sono in lotta con se stessi e con gli altri, non c'è alcuna possibilità di conseguire una pace duratura

Le relazioni economiche della società rispecchiano i valori dei suoi membri

Le profonde trasformazioni degli atteggiamenti e dei comportamenti che sono necessarie per creare una civiltà globale pacifica e giusta si realizzeranno solo se ci si occuperà della dimensione non materiale della realtà e se si attingerà alle grandi risorse spirituali dell'umanità

Tener conto della crescente interdipendenza fra i popoli e le nazioni del pianeta

Creare una struttura all'interno della quale tutti possano partecipare attivamente al governo della propria società

L'umanità è potenzialmente pronta a prendere in mano i propri destini

I programmi di sviluppo che ignorano i sistemi e i valori esistenti sono offensivi e sgraditi e, di conseguenza, non possono avere una base ferma e durevole nella società che cercano di avvantaggiare

Il successo e la durata dello sviluppo dipendono in larga misura dall'esistenza di un ampio consenso al cambiamento

L'attiva partecipazione della gente dà a tutti l'opportunità di servire la comunità e perciò li aiuta a realizzare lo scopo principale della propria vita, cioè acquisire le perfezioni dell'anima, un'acquisizione che si consegue soprattutto servendo gli altri

Lo sviluppo di una sana economia locale mediante il coinvolgimento della comunità contribuisce a ridurre i problemi della disoccupazione e della migrazione verso le città

Adottare un approccio meno frammentario e più globale

Fonte: Bahá'í International Community, documenti vari.

Una seconda ragione è l'ovvio fatto che

per la stragrande maggioranza dei popoli del mondo l'idea che la natura umana è essenzialmente spirituale è una verità inoppugnabile. In verità, questo modo di vedere la realtà definisce l'esperienza culturale della maggior parte dei popoli del mondo ed è inseparabile dal loro modo di vedere se stessi e il mondo. Pertanto solo se ci si concentrerà sulla dimensione spirituale della realtà umana, le politiche e i programmi per lo sviluppo potranno realmente riflettere le esperienze, le condizioni e le aspirazioni degli abitanti del pianeta e ottenerne un completo sostegno e un'attiva partecipazione». (BIC 01-0430)

Una terza ragione è che, ammesso che si riesca a convincere le nazioni del mondo «a smettere di combattersi e a vivere in amicizia», quell'ipotetico mondo pacifico sarebbe abitato dalla

stessa gente che oggi, con la sua natura morale e spirituale a mala pena sviluppata, è piena di pregiudizi e di odi che tengono accesa la fiamma della discriminazione, la stessa gente che fa soffrire gli altri e se stessa. E se gli esseri umani, i mattoni fondamentali della società mondiale, sono in conflitto con se stessi e con gli altri, non c'è alcuna speranza di continuare a progredire al di là della pace verso la fruizione finale di una vita su un pianeta unificato nella sua diversità, nel quale la pace è duratura perché si basa su fondamenta di giustizia per tutti, e verso il completo sviluppo delle potenzialità, spirituali, intellettuali, emotive e fisiche, di ogni persona. (BIC 86-0707)

Una quarta ragione è che

le relazioni economiche della società rispecchiano i valori dei suoi membri. Perciò per modificarle occorre modificare il carattere dell'uomo. Se la giustizia non è tenuta in considerazione più dell'avidità, il divario fra ricchi e poveri continuerà ad aumentare e il sogno di una crescita economica, di una pace e di una prosperità sostenibili resterà irraggiungibile. Sensibilizzando l'umanità all'importante ruolo che i valori spirituali hanno nella risoluzione dei problemi economici . . . si darà un nuovo impulso al cambiamento. (BIC 94-0817)

Infine, come è stato accennato (vedi p. 167),

la creazione di una civiltà globale pacifica e giusta, nella quale i diversi popoli del mondo vivano in armonia fra loro e con la natura, richiede un fondamentale cambiamento delle mete personali e collettive e una profonda trasformazione degli atteggiamenti e dei comportamenti. Questi importanti cambiamenti si possono realizzare solo se ci si occupa della dimensione non materiale della realtà e se si attinge alle vaste risorse spirituali dell'umanità». (BIC 01-0430)

Questa particolare attenzione agli aspetti spirituali è molto importante anche nelle nazioni «sviluppate», che hanno un grande bisogno del cosiddetto *redevelopment*, ossia di dare un nuovo orientamento al proprio sviluppo già compiuto, soprattutto per quanto riguarda «l'uso delle risorse naturali, la protezione dell'ambiente, il rafforzamento della vita della famiglia e della comunità, l'educazione morale e accademica» (BIC 80-0250).

La necessità di tener conto delle aspirazioni spirituali nell'ambito dello sviluppo è stata ampiamente riconosciuta da coloro che si occupano di sviluppo. Ma in pratica i documenti prodotti su questi temi «offrono ben poche idee sul significato teorico e pratico di termini come “spiritualità”, “visione spirituale” e “svi-

luppo spirituale”» (BIC 01-0430). La Bahá’í International Community si chiede: «Come possiamo introdurre i principi spirituali nel modo in cui comprendiamo, pratichiamo e valutiamo lo sviluppo? La sfida non è nuova. Nei decenni trascorsi gli studiosi dello sviluppo hanno ripetutamente incontrato problemi collegati ai valori e alle credenze. Ma hanno quasi sempre preferito astenersi da un accurato esame del tema» (BIC 99-0112). Secondo la Bahá’í International Community «è tempo di andare oltre gli aspetti generali per esaminare a fondo i principi spirituali sui quali lo sviluppo si fonda e di studiare esaurientemente le loro ramificazioni in tutti gli stadi del processo dello sviluppo» (BIC 01-0430). Un primo documento in questo senso è *Il valore della spiritualità nello sviluppo*, prodotto nel 1998 dalla Bahá’í International Community e pubblicato in Italia nel 2004.

Tener conto dell’interdipendenza dei popoli

La Bahá’í International Community scrive: «Non basta limitarsi ad accettare la contrazione del mondo in un’entità interdipendente. Mentre ci occupiamo dei temi relativi al diritto allo sviluppo, dobbiamo prima di tutto essere fedeli alla fondamentale convinzione che l’umanità deve essere unita nella sua consapevolezza di una società globale e rimanere radicata in questa convinzione» (BIC 90-0209). Di questo tema si è ampiamente discusso altrove e se ne dirà ancora nel prosieguo (vedi pp. 152-3 e 186-7).

Promuovere la partecipazione attiva dei popoli alla gestione della cosa pubblica

La Bahá’í International Community osserva che «per consentire lo sviluppo del mondo fuori di noi dobbiamo prima sviluppare il mondo dentro di noi. D’altra parte lo sviluppo comporta l’uso del meglio di noi utilizzando il meglio degli altri» (BIC 90-0209). Pertanto «lo sviluppo non può essere altro che una reciproca responsabilità» (BIC 90-0209) e «per avere successo nelle iniziative per lo sviluppo occorre soprattutto che coloro che partecipano al processo dello sviluppo collaborino fra loro» (BIC 86-0422). Le iniziative per lo sviluppo devono fondarsi sulle «energie creative, sul potenziale e sull’iniziativa degli uomini e delle donne» coinvolti nel processo (BIC 86-0422). Le persone non devono essere «coinvolte nei progetti come beneficiarie dei prodotti del sapere, sia pur con una qualche voce in capitolo su alcune decisioni» (BIC 99-0112). La loro partecipazione «deve essere sostanziale e creativa». Esse «devono partecipare all’applicazione del sapere per creare il benessere, producendo così nuovo sapere e contribuendo in modo sostanziale e significativo al progresso umano» (BIC 99-0112). Perciò

un primo importante passo in questa direzione è quello di favorire la conoscenza e il rispetto delle effettive conoscenze fondamentali di una comunità o di una cultura. Ciò

aiuterà la comunità ad acquisire fiducia nella propria capacità di formulare e applicare soluzioni innovative a difficili problemi. Quando c'è fiducia, è più facile che la scienza e la tecnologia siano usate come strumenti per preservare e ampliare l'identità culturale. (BIC 99-0112, nota 6)

L'esperienza che i bahá'í hanno fatto nei numerosi progetti di sviluppo che hanno condotto e conducono in tutto il mondo ha dimostrato che le ragioni per cui è importante promuovere la partecipazione attiva dei popoli alla gestione della cosa pubblica sono molte. La sistematicità e la qualità del successo dell'esperienza bahá'í ha dimostrato che «in questa età, tutte le persone possono trovare in se stesse la direzione e la capacità per lo sviluppo, nella misura in cui sono in grado di consultarsi sui propri bisogni in spirito di unità» (BIC 89-0209). Secondo la Bahá'í International Community, «malgrado prevalga oggi l'opinione opposta, la razza umana non è una tavola bianca su cui privilegiati arbitri delle cose umane possano liberamente scrivere i propri desideri». ¹⁶ Oggi l'umanità è potenzialmente pronta a prendere nelle proprie mani i propri destini. Chiunque si opponga a questa inevitabile trasformazione della vita umana, cercando di escludere le masse dal processo decisionale sui temi che le riguardano, non fa altro che accrescere la confusione e il caos del mondo e ritardare il conseguimento di una meta, che sarà comunque raggiunta. Come osserva la Casa Universale di Giustizia: «che la pace debba essere conseguita soltanto dopo inimmaginabili orrori causati dal caparbio avvinghiarsi dell'umanità a vecchi modelli di comportamento o sia invece accettata ora per un atto di volontà consultativa: ecco la scelta che si offre a tutti coloro che abitano la terra». ¹⁷

Un secondo punto importante è che «un sistema uniforme di sviluppo non è adatto a tutte le nazioni», in altre parole il sistema di sviluppo di ciascuna popolazione deve basarsi «sulla natura della sua società e della sua cultura» ed essere «in armonia con i modelli sociali e culturali esistenti» (BIC 80-0250). L'esperienza dimostra che «i programmi di sviluppo che ignorano sistemi e valori esistenti sono offensivi, sgraditi e, di conseguenza, non hanno basi solide e durature nella società che si propongono di avvantaggiare» (BIC 80-0250). Ovviamente è possibile comprendere le condizioni sociali solo se la gente partecipa direttamente ai propri programmi di sviluppo. Se questo metodo fosse adottato su larga scala, non sarebbe «necessariamente in conflitto con un sistema e una strategia globali, ma garantirebbe che i processi dello sviluppo si adattino alla ricca diversità culturale, geografica ed ecologica del pianeta» (BIC 91-0405). Diventerebbe così

¹⁶ Bahá'í International Community, *Chi scrive il futuro*, p. 8.

¹⁷ La Casa Universale di Giustizia, *Promessa*, p. 3.

evidente che la diversità umana, che ora è sempre causa di conflitti, è in realtà un importante patrimonio.

L'esperienza ha anche dimostrato che «il successo e la possibilità di sostenere lo sviluppo dipendono in larga misura dall'esistenza di un ampio consenso al cambiamento» (BIC 98-0219). E la partecipazione può meglio consentire la formulazione di piani adatti alle necessità di coloro per i quali sono concepiti e quindi di ottenerne il consenso.

Inoltre, l'attiva partecipazione dà a tutti «la possibilità di servire la comunità e di partecipare pienamente al suo progresso» e in questo modo aiuta tutti a realizzare il principale scopo della vita, cioè «acquisire le perfezioni dell'anima», un'acquisizione che, come si è detto (vedi p. 116), si ottiene nel «servire gli altri» (BIC 98-0219).

Infine, c'è anche una ragione pratica: «Lo sviluppo di una sana economia locale mediante il coinvolgimento della comunità contribuirebbe a ridurre il problema della disoccupazione e dell'urbanizzazione che affligge molti paesi» (BIC 85-0519).

Per ottenere che la gente partecipi e che la loro partecipazione sia significativa e utile è necessario realizzare alcune condizioni fondamentali, in particolare lo sviluppo di «un'ampia gamma di capacità collegate l'una all'altra a livello personale e collettivo» (BIC 99-0112). La Bahá'í International Community elenca le seguenti capacità:

- di partecipare efficacemente alla progettazione e alla realizzazione di attività di sviluppo;
- di usare metodi decisionali non conflittuali e inclusivi;
- di riflettere sistematicamente sui problemi e di cercare soluzioni;
- di utilizzare efficacemente e correttamente le informazioni invece di rispondere meccanicamente alla propaganda politica e commerciale;
- di prendere l'iniziativa in modo creativo e disciplinato;
- di fare scelte tecnologiche corrette e informate;
- di organizzare e mettere in atto processi produttivi ecologicamente sani;
- di contribuire alla corretta gestione di programmi e progetti pubblici;
- di promuovere la solidarietà e l'unità di intenti, di pensiero e di azione;
- di sostituire ai rapporti basati sul predominio e sulla competizione rapporti basati sulla reciprocità, sulla collaborazione e sul servizio agli altri;

- di interagire con le altre culture in modo da ottenere che la propria cultura non decada, ma progredisca;
- di incoraggiare il riconoscimento dell'essenziale nobiltà degli umani;
- di organizzare e realizzare processi educativi che producano crescita personale e trasformazione sociale;
- di tendere verso un alto standard di salute fisica, emotiva e mentale;
- di introdurre nell'interazione sociale un forte senso della giustizia;
- di manifestare rettitudine nell'amministrazione privata e pubblica. (BIC 99-0112)

Tutte queste capacità possono meglio essere acquisite con la pratica, un ulteriore motivo, questo, per incoraggiare la partecipazione senza altri indugi.

Un approccio meno frammentario e più globale

Avviare un modello di sviluppo sostenibile è indubbiamente un compito molto complesso, in quanto deve tener conto di molti parametri come l'ambiente, la militarizzazione, l'eccessiva disparità economica fra le nazioni e, all'interno delle nazioni, il razzismo, la difficoltà di accesso all'educazione, lo sfrenato nazionalismo e la disparità fra uomini e donne (BIC 92-0518). Finora si è proceduto con programmi frammentari «in base ai bisogni degli stati nazionali», ma sarebbe «preferibile adottare un accordo complessivo nel cui contesto si possano promulgare specifici codici internazionali» (BIC 92-0518). Se il processo fosse sistematicamente pianificato secondo tappe accuratamente concertate per ottenere mete stabilite in base a una chiara visione sul tipo di sviluppo che si vuole perseguire e sul tipo di meta finale che si vuole conseguire, i risultati sarebbero assicurati.

La consultazione bahá'í, un ottimo modo per ottenere la partecipazione e il consenso al cambiamento

I bahá'í promuovono e nello stesso tempo utilizzano la partecipazione mediante un metodo decisionale collettivo non conflittuale che essi chiamano consultazione. La consultazione bahá'í è un metodo così interessante e profondo che meriterebbe una trattazione approfondita. Ma questo ci porterebbe fuori tema e pertanto ci limiteremo ad alcune considerazioni fondamentali rinviando il lettore interessato ad altra letteratura specifica.¹⁸

¹⁸ Per uno studio più dettagliato del metodo della consultazione bahá'í, oltre ai due documenti della Bahá'í International Community citati in seguito, BIC 90-0227 e BIC 10-0203, si veda *Consultazione. Riunioni Bahá'í. La Festa del Diciannovesimo Giorno*, pp. 5-34, Kolstoe, *Consultation: A*

La consultazione bahá'í è caratterizzata da alcuni elementi fondamentali: un'atmosfera di candore e cortesia, nella quale le idee sono «offerte con umiltà, non come verità definitive e finali, ma come un contributo allo sforzo collettivo»; la capacità di prendere le distanze dal proprio punto di vista e di «prendere in attenta considerazione le opinioni degli altri»; le idee proposte appartengono al gruppo e non ai vari individui; la disponibilità «ad accettare la migliore soluzione che emerge» dal gruppo, «senza intestardirsi nelle proprie idee»; la disponibilità a rivedere le decisioni prese se non funzionano, perché lo scopo della consultazione «non è vincere, ma scoprire la verità» (BIC 90-0227). Inoltre, «nel corso della consultazione, i partecipanti cercano di identificare e applicare principi morali attinenti al tema in esame. Questi principi includono la parità fra uomini e donne, la tutela dell'ambiente naturale, l'eliminazione dei pregiudizi, l'abolizione degli estremi di ricchezza e povertà, e simili» (BIC 10-0203).

La Bahá'í International Community evidenzia alcuni dei vantaggi della consultazione bahá'í. In primo luogo l'esperienza dimostra che essa impiega «la ricchezza della diversità per stimolare la creatività nella progettazione e nella risoluzione dei problemi»; che, «utilizzando la diversità per conseguire mete condivise . . . [essa] genera fiducia»; che, «appellandosi a ciò che vi è di nobile nelle persone . . . stimola la collaborazione e lo spirito di servizio, scoraggiando in questo modo anche le più sottili forme di intimidazione» (BIC 90-0227); che «crea il sentimento dell'unità dell'associazione umana mediante lo stesso atto della partecipazione» (BIC 90-0209); che comporta «la liberazione della creatività e la maturazione degli individui e della comunità» (BIC 90-0227) e «un'integrazione dell'aspetto morale e dell'aspetto pratico, un'unità di concezione che consente una maggiore flessibilità di applicazione e, soprattutto, la capacità di suscitare e mantenere la motivazione» (BIC 89-0209); e che essa cerca di evitare «confronti e dibattiti faziosi» e di «indirizzare la discussione verso un nuovo centro, allontanandosi da pretese e interessi contendenti e orientandosi verso il campo dei principi, nel quale possono più facilmente emergere e prevalere mete e linee di condotta collettive» (BIC 10-0203).

Inoltre la consultazione ha dimostrato di essere un ottimo strumento per ottenere il consenso al cambiamento, per vari motivi: «aiuta la popolazione a comprendere meglio le misure necessarie per il progresso della società»; «assicura che le mete dello sviluppo siano adatte ai bisogni della popolazione interessata»; «assicura l'impiego delle persone dal cui impegno e dai cui sforzi dipende il successo dell'impresa»; «facilita la trasparenza e il senso di responsabilità»; «rende

possibile una più equa distribuzione dei costi del cambiamento»; «tende a rendere le riforme maggiormente sostenibili». Per tutte queste ragioni la consultazione «è talmente importante per il successo di qualsiasi impresa collettiva che deve diventare un principio organizzatore dello sviluppo» (BIC 98-0219).

L'educazione, il principale strumento per lo sviluppo

Se sviluppo significa «produzione, applicazione e diffusione del sapere» (BIC 99-0112), è ovvio che l'educazione debba essere un importante strumento per ottenerlo. Si è già accennato all'educazione come importante strumento per la formazione della cultura universale dei diritti umani (vedi pp. 152-3). Ci limiteremo qui ad accennare agli orientamenti pedagogici che, da un punto di vista bahá'í, sono più adatti alla promozione del presente processo di sviluppo del genere umano, ribadendo ancora una volta che ovviamente «l'ideale al quale si deve aspirare è un livello di educazione universale, come previsto nell'articolo 26 della Dichiarazione universale dei diritti umani» (BIC 90-0209). L'articolo 26 recita: «Ogni individuo ha diritto di prendere parte liberamente alla vita culturale della comunità, di godere delle arti e di partecipare al progresso scientifico ed ai suoi benefici».

Che tipo di educazione?

La pedagogia bahá'í si fonda sul concetto che «gli esseri umani sono intrinsecamente nobili» e che «lo scopo della vita è coltivare attributi, competenze, virtù e qualità che consentano di partecipare all'edificazione di una civiltà in costante progresso» (BIC 90-0308). Pertanto l'educazione deve insegnare «il sapere, le qualità, le competenze, gli atteggiamenti e le capacità fondamentali che consentano a ogni individuo di diventare il soggetto consapevole della propria crescita e di partecipare attivamente a un sistematico processo di costruzione di un nuovo ordine mondiale» (BIC 90-0308). L'educazione deve dunque instillare nei discenti un duplice scopo morale: da una parte, la volontà di perseguire «un processo di trasformazione personale, di crescita intellettuale, materiale e spirituale», dall'altro, la volontà di accogliere «la complessa sfida di trasformare le strutture e i processi della società» (BIC 01-1123). Nel perseguire questo duplice scopo, l'educazione non deve solo insegnare sapere e competenze, ma anche sviluppare «potenzialità, capacità analitiche, fiducia, volontà e capacità di porsi un traguardo», deve portare i discenti ad acquisire «un sentimento della propria dignità e del proprio valore», «a capire che la loro vita può contribuire a cambiare le cose», a «comprendere la propria posizione di membri di una comunità locale e della comunità mondiale», così che essi possano «diventare motivati attori di cambiamento al servizio dei migliori interessi della comunità» (BIC 90-0308). Nel

contempo l'educazione deve anche insegnare ai discenti alcune capacità fondamentali indispensabili per dare un'espressione concreta alla propria volontà di partecipare al processo dello sviluppo complessivo del genere umano. Di queste capacità la Bahá'í International Community menziona: la capacità «di scoprire e applicare la verità in ogni campo dell'impegno umano», la capacità «di fare corrette scelte morali», la capacità «di promuovere modelli creativi e cooperativi di interazione umana», la capacità di partecipare efficientemente alla «consultazione decisionale» (BIC 90-0308). Se vuole conseguire tutti questi scopi, l'educazione deve compiere alcuni importanti passi.

Prima di tutto l'educazione deve abbandonare l'impostazione materialistica che attualmente la caratterizza e che la porta a perseguire lo scopo «di dare al discente la capacità di conseguire il benessere e la prosperità materiale, senza occuparsi della sua responsabilità verso gli altri e verso l'umanità collettivamente» (BIC 00-0120), un'impostazione che si è recentemente dimostrata fallimentare ai fini del rispetto dei diritti umani durante i conflitti balcanici in Europa, il genocidio del Darfur in Sudan o la guerra nell'Ossezia del Sud. Inoltre deve impostare il rapporto fra docente e discente sul concetto che il discente è un essere «intrinsecamente nobile». La nobiltà del discente comporta che il docente lo veda «come un collaboratore nel processo della propria crescita e nello sviluppo della comunità» e nello stesso tempo che egli si proponga come «modello di nobiltà, realizzazione e disciplina» (BIC 90-0308) nei confronti del discente. Nell'abbandonare le attuali impostazioni materialistiche, l'educazione deve anche smettere di incoraggiare, direttamente o indirettamente, la competizione fra i discenti e deve invece «alimentare atteggiamenti e competenze necessarie alla collaborazione» e un «impegno collettivo alla giustizia e ai diritti umani per tutti» (BIC 00-0120). Deve anche risolutamente incominciare a formare i discenti al principio del servizio all'umanità. Deve insegnare che «attraverso il servizio si esprimono nella società i principi essenziali dell'integrazione sociale, fra i quali vi sono la compassione, la tolleranza, l'amore, la comprensione, il sacrificio, l'umiltà e l'amore per la giustizia» e che il servizio «non si limita a produrre immediati benefici per la comunità, crea anche legami di solidarietà e di comunità d'intenti fra coloro che vi partecipano» (BIC 94-0823). L'impegno nel servizio aiuta «i giovani ad acquisire fiducia in se stessi e ad apprendere le competenze necessarie per contribuire al processo di sviluppo della propria comunità», contribuisce a creare «un sentimento di amor proprio e di fiducia in se stessi in coloro che sono stati oppressi», smaschera e neutralizza «lo sfruttamento e le ingiustizie economiche nelle società che li perpetuano, restituendo agli oppressi l'integrità e consentendo un miglior adempimento dei loro obblighi internazionali», e pertanto «crea e mantiene la motivazione che, unita all'acquisizione di competenze pratiche e della

tecnologia, apre impensate possibilità di sviluppo nelle nazioni e fra le nazioni» (BIC 89-0209).

Un altro importante cambiamento è che l'educazione deve impostare in modo diverso lo «studio del mondo contemporaneo, comprese le varie culture, religioni e razze che popolano la terra» (BIC 90-0209). Questo studio non dovrà essere più compiuto in modo esclusivamente accademico. Dovrà anche essere svolto in modo tale «da rivelare il bene che ci accomuna in quanto eredi di una civiltà globale» (BIC 90-0209). Pertanto «la geografia non deve essere più uno studio delle divisioni, ma della diversità e la storia deve essere vista come un patrimonio dell'umanità e non un retaggio dei soli eroi» (BIC 90-0209). In questo modo l'educazione potrà «offrire ai bambini la libertà di esplorare il mondo e, ancor meglio, incoraggiarli a farlo» (BIC 90-0209). La Bahá'í International Community suggerisce di includere nei programmi di studio i seguenti temi specifici:

[1] l'unità biologica della razza umana, un'unica specie, le cui differenti caratteristiche fisiche e intellettuali fra le razze sono state prodotte da fattori legati all'evoluzione, alla storia e all'ambiente, mentre le razze hanno gli stessi caratteri biologici umani fondamentali e le stesse intrinseche capacità di apprendimento intellettuale . . .

[2] i bisogni, i desideri e le emozioni fondamentali condivisi da tutti gli esseri umani . . . [3] l'universale ricerca individuale della propria identità . . . [4] l'istituzione universale della famiglia come cellula fondamentale della società . . .

[5] l'universale bisogno di appartenenza e di partecipazione alla vita della comunità e di acquisizione di un senso di identità culturale . . . [6] l'interdipendenza sociale, economica, culturale e politica di tutti i popoli . . . [7] l'universalità del bisogno e della ricerca umana di uno scopo spirituale attraverso la religione. (BIC 83-0323, numerazione aggiunta)

Infine, l'educazione deve tenere presente il fatto che «la religione e la scienza sono due sistemi di sapere interattivi che forniscono i principi organizzatori fondamentali grazie ai quali le persone, le comunità e le istituzioni funzionano e si evolvono» (BIC 99-0112). E quindi, se vuole conseguire i propri scopi, l'educazione deve fare sistematicamente «ricorso ai metodi della scienza e alle idee della religione» (BIC 01-1123). In particolare, oltre a studiare le possibilità della scienza e della tecnologia, l'educazione deve anche «studiare le implicazioni pratiche dei valori religiosi, incluso il ruolo che questi valori hanno nell'alleviare la povertà» (BIC 99-0112), applicando «gli stessi metodi logici e rigorosi che sono impiegati dalla scienza» (BIC 99-0112, nota 4).

Quanto al rapporto fra la società e i docenti, la Bahá'í International Community osserva che «il valore della professione dell'insegnante è drasticamente diminuito in tutto il mondo . . . malgrado i tentativi di arrestarne il declino» (BIC 90-0308). Eppure, «mentre l'autorità morale degli insegnanti . . . decresce, alle

scuole si chiede di occuparsi di un crescente elenco di temi morali e sociali di cui si è sempre occupata la famiglia» (BIC 90-0308). È probabile, osserva la Bahá'í International Community, che la decadenza della professione dell'insegnante dipenda dal fatto che «il nostro ethos materialista ci porta a sottovalutare le professioni che non sono economicamente vantaggiose in senso stretto» (BIC 90-0308). Viceversa, alla luce di quanto abbiamo detto dell'educazione, il ruolo dell'insegnante è fondamentale nella vita della società. Il docente deve dunque avere «il sostegno della comunità, un rispetto che scaturisce logicamente dal riconoscimento del vero rango dell'insegnante» (BIC 90-0308).

Un fattore indispensabile allo sviluppo: l'equilibrio fra scienza e religione

I grandi progressi scientifici e tecnologici hanno comportato alcuni risultati molto importanti ai fini dello sviluppo e del diritto dei popoli a un adeguato livello di sviluppo. In primo luogo, essi hanno fornito «gli strumenti per risolvere i . . . problemi pratici» dell'umanità (BIC 89-0209). In secondo luogo, hanno messo «il diritto di avere un adeguato livello di vita e il diritto allo sviluppo . . . alla portata di tutte le nazioni» (BIC 89-0209). Inoltre hanno reso «possibile l'unificazione materiale del pianeta» (BIC 79-0820) e reso «evidente l'interdipendenza di tutte le nazioni e di tutti i popoli» (BIC 79-0820). Infine hanno «perfezionato gli strumenti che rendono possibile questa unità» (BIC 79-0820). La Bahá'í International Community così sintetizza l'importanza dello sviluppo scientifico e tecnologico sotto questo aspetto:

Correttamente usata la scienza può produrre il miglioramento della razza umana, lo sviluppo delle qualità dell'uomo e la comprensione dei misteri dell'universo: sappiamo che essa ha la capacità di eliminare la povertà, di arricchire l'umanità e di liberarla dalla lotta per l'esistenza. Se ciò che è materiale esiste . . . a beneficio degli esseri umani, la scienza ci consente di comprendere il potenziale delle risorse esistenti e di imparare a sviluppare questo retaggio naturale per noi stessi e per le generazioni future. La scienza deve, dunque, essere coltivata per migliorare la vita umana e il suo ultimo scopo dev'essere l'instaurazione della pace mondiale e l'unificazione della razza umana. (BIC 79-0820)

Ma «la scienza può anche produrre strumenti di guerra, sostenere la concentrazione e l'abuso del potere, distruggere i valori sociali e culturali e mettere in pericolo l'esistenza dell'umanità. Da sola, dunque, non basta a garantire il progresso. Deve essere diretta dagli scopi e dai valori civilizzatori della società che deve servire» (BIC 79-0820). Secondo la Bahá'í International Community

la maggior parte delle difficoltà nell'applicazione della scienza allo sviluppo sono nate dall'incapacità di collegare la scienza ai valori spirituali e morali fondamentali sui

quali si fondano tutte le società. Dal punto di vista bahá'í, questi valori, che sono la base del vero progresso della scienza e della tecnologia per lo sviluppo, derivano dalla religione. La religione ha tradizionalmente offerto parametri e mete a individui e società. Ma errori di interpretazione e distorsioni dei suoi insegnamenti fondamentali hanno creato i pregiudizi. Essi, a loro volta, hanno prodotto il dogmatismo, la superstizione e il fanatismo, che sono un grande ostacolo per il progresso umano. D'altro canto, separato dai valori religiosi portati dai fondatori delle religioni rivelate del mondo, il progresso scientifico ha prodotto il materialismo, che comporta avidità, egoismo, malafede e ingiustizia. (BIC 79-0820)

Pertanto,

se si vuole ottenere lo sviluppo, la religione e la scienza «le più potenti forze nella vita umana», devono essere ricondotte all'unità. Questi aspetti di un'unica verità devono riconciliarsi, collaborare e svilupparsi armoniosamente . . . solo quando il progresso scientifico sarà bilanciato dal progresso spirituale lo sviluppo sarà duraturo e produrrà una civiltà mondiale pacifica, capace di sprigionare l'enorme potenziale del mondo fisico per il benessere dell'umanità. (BIC 79-0820)¹⁹

Le donne

Dell'importanza del pieno riconoscimento del diritto alla parità si è già parlato nel Capitolo 6. Malgrado questo diritto sia specificato nella Dichiarazione universale dei diritti umani, di fatto in tutti i paesi del mondo, ma soprattutto in quelli caratterizzati da «disparità economica . . . ineguaglianza legale . . . e ignoranza» (BIC 95-0201), le donne

sono ancora bestie da soma. Devono fare i figli, produrre il cibo, prendersi cura della casa, andare al mercato, procurarsi il combustibile, portare l'acqua e servire i loro uomini. Queste inique aspettative nei confronti della popolazione femminile negano alle donne il diritto di partecipare a livello decisionale e in questo modo di promuovere attivamente la causa dei diritti umani nelle loro località, perché non ne hanno né il tempo né le energie. (BIC 90-0209)

Tuttavia, nello svolgere questi pesanti compiti le donne si sono molto approfondite «nei processi di sopravvivenza della società» (BIC 90-0209). Sarebbe ora che questa loro importante esperienza fosse messa a frutto «per lo sviluppo delle società rurali e urbane», incoraggiando in tutti i paesi del mondo «la partecipazione femminile a tutti i livelli, in casa, nel lavoro, nell'amministrazione e negli svaghi» (BIC 90-0209).

¹⁹ La citazione è tratta da Shoghi Effendi, *Ordine mondiale*, p. 209.

Pur occupando una posizione così centrale nella famiglia, ironicamente il luogo in cui i diritti delle donne sono maggiormente calpestati è proprio la famiglia, che è spesso un luogo di violenze contro di loro. La violenza contro le donne «è un'afflizione che funesta tutte le regioni del mondo, tutti gli strati economici ed educativi e tutti i tipi di famiglia» (BIC 94-0526), «è un metro per valutare la violazione di tutti i diritti umani» e «può essere usata per stabilire la misura in cui una società è pilotata dall'aggressività, dominata dalla competitività e governata dalla forza» (BIC 95-0201). Tale è l'importanza di questo tema che «ogni tentativo di frenare la violenza sociale che non educi gli individui a superare il pregiudizio di genere è inevitabilmente destinato a fallire» (BIC 95-0201). Se ne parlerà ancora nel Capitolo 9.

I bambini

La necessità e il dovere di prendersi cura dei bambini sono giustificati, da un punto di vista bahá'í, dal fatto che «i bambini sono uno dei gruppi più vulnerabili e, nello stesso tempo più importanti, della società» (BIC 90-0308). La loro vulnerabilità dà ai loro diritti un inconfutabile titolo alla priorità. Questo diritto alla priorità scaturisce anche da altre due considerazioni fondamentali. In primo luogo, «l'infanzia è il momento della massima malleabilità dell'uomo, un momento in cui si possono scoprire e inculcare i valori» (BIC 90-0209). In secondo luogo, «chi cresce con la capacità e con i mezzi per acquisire il sapere non cade facilmente preda del fanatismo bigotto e del pregiudizio ignorante che sono le principali cause dell'intolleranza, sia essa basata sulla fede, sulla razza, sulla nazione o sulla provenienza sociale» (BIC 90-0125). L'educazione precoce dei bambini, soprattutto l'educazione morale e quella ai diritti umani, è pertanto uno dei requisiti fondamentali per garantire lo sviluppo di una società. Ma oggi questa urgenza è disattesa e per questa ragione

molti bambini e molti giovani moderni sono comprensibilmente irrequieti e senza scopo. Vivono in un mondo che cambia rapidamente, nel quale i vecchi paradigmi e presupposti sono andati perduti per strada e non sono stati sostituiti da nuovi paradigmi e nuovi valori. In questo clima di vacuità morale, i bambini possono essere facilmente sedotti dalle superficiali attrazioni degli eccessi materialistici, da una parte, o dall'altra soccombere a vecchi pregiudizi razziali, nazionali o religiosi. Solo un'educazione morale basata sull'unità del genere umano può dare ai bambini e ai giovani la visione di un futuro migliore e ispirarli a costruirlo, una visione che può rappresentare un canale socialmente produttivo verso cui indirizzare le loro sconfinite energie. (BIC 90-0308)

I bambini non hanno bisogno solo di educazione. Hanno bisogno anche di protezione. La Dichiarazione dei diritti del bambino adottata nel 1959 riconosce la loro vulnerabilità e il loro bisogno di una speciale protezione. Tutti sanno che i bambini sono a volte vittime di maltrattamenti e perfino di abusi nelle loro stesse famiglie, l'istituzione che si dovrebbe prendere cura di loro e che li dovrebbe proteggere. Per questo oggi si afferma che i loro diritti precedono quelli dei loro genitori. In una dichiarazione che affronta specificamente il tema delle violenze sessuali sui bambini la Bahá'í International Community scrive:

Stabilendo appropriate punizioni per questo crimine e applicandole, si compierebbe un importante passo avanti verso la deterrenza di potenziali violentatori . . . E tuttavia, noi crediamo che la risoluzione finale di questo problema non dipenda da penalità e punizioni, ma dalla prevenzione. A nostro avviso, solo con un'appropriata educazione e con il rafforzamento dell'integrità della famiglia potremo, alla lunga, aver maggior successo nel ridurre il numero sia delle vittime sia dei perpetratori. (BIC 98-0213)

La famiglia

La Bahá'í International Community scrive: «la famiglia è il luogo più importante della socializzazione e dello sviluppo umano. Se quel processo di sviluppo è negato o distorto, le conseguenze negative possono essere irreversibili» (BIC 94-0526). Uno dei temi che è urgente prendere in esame per lo sviluppo della famiglia è il problema della violenza nella famiglia, cui si è appena accennato. La Bahá'í International Community osserva a questo proposito: «Il problema della violenza nella famiglia deve essere pubblicamente riconosciuto. La negazione, a tutti i livelli, è uno dei massimi ostacoli alla sua eliminazione. Il bisogno di essere amate e accettate spesso impedisce alle vittime di parlare o perfino di ammettere l'esistenza dell'abuso» (BIC 94-0526). E invece, «la violenza nella famiglia deve essere affrontata dalla comunità mondiale. Non è un fatto privato. È diventata una pandemia globale che la comunità internazionale non può ignorare né permettere che sia protetta dalla privacy della famiglia» (BIC 94-0526).

Questa inqualificabile abitudine «è stata, ed è ancora, spesso giustificata nel contesto di norme culturali, credenze religiose e “teorie scientifiche” e supposizioni infondate» (BIC 95-0201). «Profondamente radicata in pregiudizi di genere culturali e religiosi», la violenza contro le donne in seno alla famiglia «è appoggiata, o perfino istituzionalizzata, da molte società patriarcali» e «nasce da sistemi legali che “affidano” agli uomini la cura delle donne e dei bambini, concedendo loro illimitata libertà di dominarli, opprimerli, “possederli”» (BIC 94-0526). Pertanto «in molti paesi, la violenza nella famiglia è ignorata o perdonata in nome della religione, della cultura, del “familismo” per cui la santità del nucleo fa-

miliare ha sempre la precedenza sulla sicurezza o sulla salute dei singoli membri» (BIC 94-0526). Questo tipo di mentalità, incoraggiata in alcuni paesi del mondo dall'educazione, impedisce «di comprendere realtà fondamentali come l'unità della razza umana» e favorisce «la nozione errata che la forza è l'unico modo onorevole per risolvere i conflitti» (BIC 95-0201). Si forma e si perpetua così un vero e proprio «ciclo di mala educazione, per cui alcuni deleteri tratti del carattere passano da una generazione all'altra, ritardando il progresso sociale . . . Di conseguenza atteggiamenti e abitudini perniciose, assimilate nell'infanzia, sono portati dagli adulti dalla famiglia, al posto di lavoro, alla vita politica e infine alle relazioni internazionali» (BIC 92-0317). Solo una corretta educazione può interrompere questo ciclo, riconoscere alle donne, ai bambini e alla famiglia piena parità di diritti e contribuire efficacemente allo sviluppo complessivo della società. Questo tipo di educazione dovrà incoraggiare l'abbandono dei «modelli fondati sulla forza e sull'aggressività» e l'adozione di «metodi di consultazione e pacificazione», per ottenere «una società più sana e collaborativa a tutti i livelli» (BIC 95-0201).

Come valutare lo sviluppo

Da un punto di vista bahá'í, pur essendo molto utili, i criteri di valutazione tradizionali, che prendono in esame i parametri dello sviluppo materiale, non sono adeguati, perché non danno risalto alle «dimensioni spirituali e sociali della vita, che sono invece così importanti ai fini del benessere umano» (BIC 99-0112). La Bahá'í International Community fa notare alcune delle conseguenze negative del dominante modello di sviluppo che «dipende da una società di robusti consumatori di beni materiali»:

In questo modello, livelli di consumo che crescono all'infinito sono adottati come indicatori del progresso e della prosperità. Questa attenzione alla produzione e all'accumulo di oggetti e comodità materiali (come fonti di significato, felicità e approvazione sociale) si è consolidata nelle strutture del potere e dell'informazione escludendo le voci e i paradigmi diversi. La smodata coltivazione di bisogni e di necessità ha prodotto un sistema affatto dipendente dagli eccessivi consumi di pochi privilegiati e ha rafforzato l'esclusione, la povertà e l'ineguaglianza della maggioranza. (BIC 10-0503)

La qualità della vita esige

molto di più della soddisfazione dei bisogni materiali. Si deve tener conto dello scopo complessivo della vita umana per garantire la libertà da bisogni tanto interiori quanto esteriori. Solo allora si potrà dire che le persone vivono in pace. Se un domani dovessimo vivere in una condizione di non belligeranza, non vera pace, ma assenza di guer-

re, di disarmo generale e totale, con miliardi di dollari a disposizione per lo sviluppo sociale ed economico, resterebbe ancora da chiedersi quale tipo di cambiamento sociale ed economico sarebbe necessario per rispondere alle aspirazioni degli esseri umani a una condizione di pace personale e sociale che possa evolvere in una civiltà planetaria ricca di occasioni di continuo sviluppo creativo della personalità umana e delle strutture sociali, economiche e politiche. (BIC 85-0519)

L'importanza di valutare le fondamentali dimensioni spirituali e sociali della vita dipende anche dal fatto che «se non c'è modo di identificare e monitorare questi elementi essenziali della prosperità, il nostro lavoro per lo sviluppo continuerà a essere dettato da considerazioni eminentemente materiali e il vero progresso resterà un'illusione» (BIC 99-0112). È dunque necessario «che le organizzazioni della società civile e le comunità religiose lavorino assieme alle agenzie per lo sviluppo per formulare nuovi criteri di valutazione del progresso sociale» (BIC 99-0112) che tengano conto anche degli aspetti spirituali della vita.

La Bahá'í International Community suggerisce che per valutare lo sviluppo spirituale di una società si debbano verificare almeno due parametri: da una parte, «la misura in cui la partecipazione e i metodi decisionali basati sulla collaborazione sono usati per guidare il processo dello sviluppo», (BIC 99-0112), dall'altra «i seguenti principi come base per la costruzione di indicatori dello sviluppo fondati sull'etica»:

unità nella diversità (la misura in cui tutti i membri della comunità sono integrati nella vita della comunità); equità e giustizia (per assicurare che le opportunità e l'accesso alle risorse materiali e sociali siano equamente distribuite); parità di genere; fidatezza e libertà di pensiero, di coscienza e di fede. Questi principi possono essere applicati nel campo dello sviluppo economico, dell'istruzione, della tutela dell'ambiente e del governo, per esempio, per generare mete per lo sviluppo e costruire nuovi indicatori per misurare il progresso verso queste mete. (BIC 06-0101)

La «libertà di coscienza, pensiero e religione» (BIC 05-1002)²⁰ è di particolare importanza. La Bahá'í International Community suggerisce specificamente che è più facile applicare questo principio in una comunità che abbia la capacità di promuovere l'integrazione sociale, intesa come «capacità di vivere assieme con dignità e rispetto e processo di promozione di società stabili e giuste, nelle quali le persone e le comunità sono libere di modellare il proprio presente e il proprio futuro» (BIC 09-0204). Secondo la Bahá'í International Community,

²⁰ Bahá'í International Community, *Alla ricerca*, p. 12.

la libertà di coscienza, religione e credo può essere la prossima frontiera nel cammino verso l'integrazione sociale . . . La libertà personale di coscienza, religione e credo è al centro dello sviluppo sociale e delle iniziative per creare una società giusta e armoniosa . . . Prima di potersi relazionare con gli altri, bisogna essere liberi di pensare, conoscere e credere. (BIC 09-0204)

La Bahá'í International Community scrive a questo proposito:

Riconoscendo l'interdipendenza della libertà, dello sviluppo e della sicurezza nel mondo di oggi, le Nazioni Unite hanno aperto la strada a un quanto mai opportuno riesame del diritto universale alla libertà di religione e di credo, del suo ruolo nello sviluppo umano e degli strumenti per proteggerlo. (BIC 05-1001)

Infine la Bahá'í International Community suggerisce di assegnare «la valutazione della povertà e della prosperità . . . [a] coloro che ne sono direttamente interessati» (BIC 99-0112), perché «dato che l'umanità è tanto diversa, il vero sviluppo può essere meglio valutato, in termini di miglioramento complessivo della qualità della propria vita, dalla gente, individui e comunità» (BIC 93-0610).²¹

²¹ Ulteriori riflessioni su questo tema si trovano in Bahá'í International Community, *Il valore della spiritualità nello sviluppo*.

8

La spada della saggezza: eliminare le discriminazioni

I pregiudizi religiosi, razziali, politici, economici e patriottici demoliscono l'edificio dell'umanità . . . Finché dureranno questi pregiudizi la lotta per l'esistenza continuerà a dominare e le stragi e la rapacità proseguiranno.

'Abdu'l-Bahá

Il diritto delle minoranze etniche, nazionali e religiose alla propria cultura specifica, a una propria «identità distinta»,¹ noto anche come «principio dell'autodeterminazione di tutti i popoli», fa parte dello Statuto delle Nazioni Unite, è ampiamente riconosciuto nella Convenzione sui diritti economici, sociali e culturali ed è considerato da molti il «principio primo, o principio dei principî»² del sistema dei diritti umani (vedi pp. 44 e 82). E tuttavia le condizioni delle minoranze etniche, nazionali e religiose sono in genere caratterizzate da più o meno forti discriminazioni. La violazione del «principio dell'autodeterminazione di tutti i popoli» è molto più frequente di quanto si era finora immaginato, perché «ogni paese ha qualche minoranza» (BIC 99-0107). Questa diffusa violazione è molto pericolosa, perché «le rivendicazioni irredentiste insolute continuano a essere una maggiore ragione di conflitto e di guerra, mettendo così in evidenza l'urgente bisogno di accordi generali sui confini nazionali» (BIC 95-1001).³

Le origini delle discriminazioni etniche, nazionali e religiose

Il problema delle discriminazioni ai danni delle minoranze etniche, nazionali e religiose è strettamente legato al fenomeno del razzismo, che negli Scritti bahá'í è spesso definito pregiudizio razziale. Da un punto di vista bahá'í, esso «non na-

¹ Beetham, «Diritti umani e democrazia», p. 53.

² Bobbio, *L'età dei diritti*, p. 31.

³ Bahá'í International Community, *Svolta*, pp. 15-6.

sce dalla pelle, ma dalla mente umana» (BIC 01-0831). Pertanto se si vuole eliminarlo, è necessario «affrontare innanzi tutto e soprattutto quegli inganni mentali che hanno per migliaia d'anni dato origine a falsi concetti di superiorità o inferiorità fra le popolazioni umane» (BIC 01-0831). Questi falsi concetti nascono dall'errata convinzione che il genere umano sia «in qualche modo composto di razze, popoli e caste ben distinti e che quei sottogruppi . . . [abbiano] per nascita capacità intellettuali, morali e/o fisiche diverse, che a loro volta giustificano forme di trattamento diversi» (BIC 01-0831). Il pregiudizio razziale ha comportato per secoli vari tipi di discriminazione contro le popolazioni minoritarie o contro popolazioni che, pur maggioritarie in un territorio, sono cadute sotto la dominazione di gruppi egemonici che hanno cercato di costringerle a rinunciare alla propria identità culturale per assumere l'identità culturale del gruppo dominante.

La consapevolezza dell'unità del genere umano: antidoto di ogni discriminazione

A questa errata convinzione i bahá'í contrappongono il concetto dell'unità del genere umano: «esiste un'unica razza umana. Siamo un unico popolo, che abita il pianeta Terra, un'unica famiglia legata da un destino comune, un'unica entità formata dalla stessa sostanza, obbligata a essere “*come una sola anima*”» (BIC 01-0831).⁴ La Bahá'í International Community scrive che il riconoscimento dell'unità del genere umano

è l'antidoto del razzismo, della xenofobia e dell'intolleranza in tutte le sue forme . . . La corretta comprensione di questo fatto dell'esistenza può aiutare l'umanità a superare non solo razzismi, pregiudizi razziali ed etnici e xenofobie di antica data, ma anche le nozioni intermedie della tolleranza o del multiculturalismo, concetti che sono importanti pietre miliari della meta a lungo perseguita dell'edificazione di un mondo pacifico, giusto e unito, ma che non sono sufficienti a estirpare affezioni così radicate come il razzismo e i suoi compari. (BIC 01-0831)

L'esperienza bahá'í ha dimostrato che «solo se si comprendono i legami che uniscono tutti i popoli è possibile proseguire un dialogo produttivo fra le minoranze e le maggioranze e promuovere le condizioni in cui i diritti umani possano fiorire» (BIC 91-0102). Viceversa, «se si cerca di proteggere i diritti delle minoranze per il solo desiderio di evitare o eliminare i conflitti fra i gruppi minoritari o fra i gruppi minoritari e il gruppo dominante si è destinati al fallimento» (BIC 90-0815), perché «chi ignora l'unità della famiglia umana è vulnerabile a paure e odi irrazionali che possono essere facilmente suscitati da menzogne, mezze verità,

⁴ La citazione è tratta da Bahá'u'lláh, *Spigolature*, p. 165, sez. LXXXVI, par. 1.

mistificazioni e accuse provocatorie proferite per il proprio tornaconto da leader senza scrupoli» (BIC 99-0107).

Pertanto l'eliminazione del pregiudizio razziale richiede un approccio multilaterale, legale, spirituale e morale. I governi devono identificare «le condizioni che tendono a emarginare certe minoranze» e promulgare «una legislazione che corregga il problema» (BIC 99-0107), perché «la legislazione può di fatto favorire il cambiamento stabilendo una sanzione legale per comportamenti un tempo considerati accettabili. Motivando le persone a modificare il proprio comportamento, la legislazione può stimolare una riconsiderazione delle convinzioni che giustificavano i vecchi comportamenti e un esame dei principi che giustificano il nuovo comportamento» (BIC 99-0107). Ma la legislazione, pur essendo importante, non è di per sé sufficiente a porre fine alla discriminazione razziale. La Bahá'í International Community osserva che

devono cambiare gli atteggiamenti. I gruppi devono imparare a guardarsi reciprocamente in un modo del tutto diverso. Devono guardarsi come compagni, collaboratori, degni di essere rispettati e trattati con giustizia. Le maggioranze devono liberarsi dalla presunzione di aver diritto a privilegi e le minoranze devono emanciparsi dal senso di impotenza e dai sospetti indotti da una prolungata discriminazione. (BIC 99-0107)

Questo «cambiamento del cuore e della mente», l'unico fattore che possa «estirpare definitivamente la tendenza a odiare coloro che consideriamo diversi da noi» (BIC 99-0107), non può nascere solo dalle legislazioni. Soltanto i principi etici e spirituali possono conferire ai vari gruppi coinvolti

la consapevolezza delle reciproche responsabilità morali in quanto esseri umani. Questo senso di responsabilità vivifica virtù civilizzatrici come la sopportazione e la compassione verso gli altri. Rafforza la voce della coscienza e usa il linguaggio del cuore, mentre il linguaggio della legge civile non ha alcuna influenza. (BIC 94-0819)

Importanti requisiti per l'eliminazione delle discriminazioni

Se si vuole risolvere il problema della discriminazione, si devono tenere presenti alcuni concetti fondamentali. Un primo concetto è la necessità prioritaria di trovare un equilibrio fra le lealtà locali e quelle internazionali. Da una parte «le irripetibili caratteristiche culturali delle persone devono essere apprezzate», perché «l'orgoglio della propria cultura può essere un'emozione salutare capace di motivare le persone a esprimere tutto il proprio potenziale e ad aprirsi agli altri, all'esterno e all'interno del proprio gruppo» (BIC 91-0102). Dall'altra, «portato agli estremi, come spesso accade, l'attaccamento al proprio gruppo può generare sfiducia e inimicizia verso altri gruppi» (BIC 91-0102) ed è stato la causa di quel-

le stesse «deplorevoli violazioni dei diritti delle minoranze che si sono verificate per tutto il [XX] secolo» (BIC 91-0102) e che ci si prefigge di correggere.

Inoltre, come si è già accennato (vedi pp. 82-4, 108-10, 118-9), «l'unità della famiglia umana implica il rispetto della sua diversità» (BIC 99-0107). Inoltre «capire che la diversità culturale è la variegata espressione della nostra comune umanità è una delle chiavi per una pacifica e duratura risoluzione dei conflitti riguardanti le minoranze» (BIC 99-0107). La diversità culturale può essere paragonata alla diversità delle specie nell'ecosistema che «l'umanità, fiduciaria delle vaste risorse e delle diversità biologiche del pianeta, deve cercare di proteggere» in quanto «“eredità [di] future generazioni”» (BIC 95-0406).⁵

Un altro punto importante è che la soluzione del problema delle discriminazioni richiede l'attiva partecipazione di tutti. Tutti devono rinunciare

ad aggrapparsi ostinatamente a vecchi atteggiamenti erronei di superiorità e condiscendenza, ad antichi rancori, per quanto giustificabili, e ad estremi attaccamenti parrocchiali che sono una perversione del sano e intelligente orgoglio che ogni gruppo giustamente sente per la propria cultura. Minoranze e maggioranze devono adottare un'ampia visione della società mondiale che consideri tutti gli esseri umani come membri di un'unica famiglia umana, unita nelle aspirazioni fondamentali, ma arricchita dalla preziosa diversità del pensiero, del linguaggio, della religione e della cultura. (BIC 92-0207)

Più specificamente la Bahá'í International Community scrive:

I gruppi dominanti (maggioritari o minoritari che siano) sono responsabili di realizzare, per amore della giustizia, i cambiamenti sociali e politici che consentano agli altri componenti della loro società di esercitare i loro fondamentali diritti nella massima misura possibile. I gruppi che non sono al potere sono moralmente responsabili di rispondere onorevolmente agli sforzi genuini compiuti per aiutarli e di riconoscere, accettare e assolvere le proprie responsabilità verso la società nel suo complesso. Quando sorgono problemi, maggioranze e minoranze devono prenderli in esame nel contesto di un mondo sempre più interdipendente, nel quale si possono fare meglio gli interessi della parte assicurando quelli dell'insieme e nel quale l'insieme non può prosperare quando una sua parte sia oppressa o svantaggiata. (BIC 99-0107)

Inoltre, la discriminazione ha comportato che le culture discriminate fossero messe a tacere in molti modi: impedendone la conoscenza da parte dei gruppi dominanti, volutamente presentandola in una falsa luce per favorirne la discriminazione, impedendo ai gruppi discriminati l'accesso all'istruzione disponibile ai

⁵ La citazione è tratta da Shoghi Effendi, 23 maggio 1951, cablogramma al New Earth Luncheon, Londra, Regno Unito.

gruppi dominanti e negando loro la possibilità di diffondere la propria lingua e la propria cultura. Sono sempre più numerosi coloro che pensano che «l'ignoranza sulle minoranze e sul loro modo di vivere tanto diffusa nella società è una delle principali cause delle intimidazioni e delle discriminazioni subite dalle minoranze» (BIC 91-0102). L'educazione può fare molto per sradicare questo genere di ignoranza. Perciò, da una parte i programmi scolastici devono proporsi

di rendere obsolete le vecchie animosità, basate sulle differenze etniche, linguistiche e religiose, dando informazioni sulle varie culture presenti nel paese in modo da evidenziare le aspirazioni comuni che ci uniscono in quanto membri della famiglia umana. Quando i bambini impareranno a riconoscere le qualità umane fondamentali in una grande varietà di forme culturali, impareranno anche a considerare ogni cultura un arricchimento della società. Diventeranno anche assai meno vulnerabili alla manipolazione da parte di coloro che per motivi politici vogliono mettere i gruppi l'uno contro l'altro. (BIC 99-0107)

Dall'altra, non ci devono essere discriminazioni «nell'accesso all'istruzione di alto livello» e i membri delle minoranze «devono avere la possibilità di studiare la propria lingua e la propria cultura e di acquisire le competenze pratiche e sociali necessarie per aver successo nelle loro comunità locali e nella società maggioritaria» (BIC 91-0102).

Una proposta bahá'í per l'eliminazione delle discriminazioni

La proposta bahá'í per incominciare ad affrontare il problema delle discriminazioni si fonda su quattro principi fondamentali: «primo, rispettare le comunità indigene e la loro cultura; secondo, apprezzare la diversità culturale; terzo, ottenere la completa partecipazione delle popolazioni indigene; quarto, ottenere la collaborazione fra le popolazioni indigene e i loro governi» (BIC 88-0801). Questa proposta è stata offerta a un gruppo di lavoro sulle popolazioni indigene gestito dalle Nazioni Unite a Ginevra, il 1°-5 agosto 1988. Ma, *mutatis mutandis*, potrebbe essere esteso a tutti i popoli discriminati. Le principali proposte fatte dalla Bahá'í International Community in questa dichiarazione, che pur risalendo a oltre vent'anni fa sembrano ancora attuali, sono:

- *Il rispetto*: «le popolazioni indigene hanno il diritto di preservare le loro specifiche culture e usanze», il che comporta la condanna di ogni «genocidio o discriminazione sancita dalla legge e altre forme dirette di oppressione», nonché l'eliminazione di «più sottili forme di discriminazione e di pregiudizio» (BIC 88-0801).

- *L'apprezzamento*: «le popolazioni indigene hanno sofferto una terribile oppressione perché i nuovi arrivati non hanno tollerato la diversità, ma hanno considerato la propria cultura superiore e più progredita». Pertanto ora si devono adottare misure di carattere educativo, per incoraggiare la riscoperta dei valori delle culture che sono state oppresse. I nuovi programmi educativi devono «migliorare la comprensione fra le popolazioni indigene e la società dominante, nonché fra le diverse popolazioni indigene» (BIC 88-0801).
- *La partecipazione*: «le popolazioni indigene devono avere il diritto di partecipare attivamente e a pieno titolo alle loro società nazionali e alle decisioni che le riguardano. La loro partecipazione arricchirà la vita delle loro comunità nazionali» e permetterà alle popolazioni indigene «di guidare i propri destini» e di «acquisire la fiducia, la stima di sé e le competenze necessarie a progettare il proprio sviluppo sociale, economico e spirituale» (BIC 88-0801).
- *La collaborazione*: «la collaborazione fra le popolazioni indigene e i loro governi è fondamentale . . . Il reciproco rispetto non nasce dal separatismo e dall'antagonismo. Le popolazioni indigene sono comprensibilmente risentite per le ingiustizie subite. Ma il miglioramento dell'attuale situazione esige un nuovo dialogo fra le popolazioni indigene e i loro governi, una comunicazione positiva intesa a trovare il modo di favorire i diritti e la partecipazione degli indigeni» (BIC 88-0801).

Nel frattempo la comunità bahá'í

sta tentando in tutto il mondo di affrontare la sfida di prendersi cura delle minoranze fra i suoi membri. Le comunità bahá'í sono obbligate dagli insegnamenti della loro fede non solo a tollerare ma a favorire, incoraggiare e proteggere ogni loro minoranza religiosa, razziale, sociale o nazionale. Per questa ragione gli Scritti bahá'í indicano che se si può tollerare una discriminazione, questa deve essere a favore della minoranza. (BIC 99-0107)

Un esempio del comportamento bahá'í in un caso di flagrante discriminazione etnica è l'atteggiamento assunto dai bahá'í nel Sud Africa ai tempi dell'apartheid, la linea politica e sociale di segregazione e discriminazione razziale adottata dai governi della minoranza bianca in Sud Africa dal 1948 al 1994. Alla fine dell'apartheid, l'Assemblea Spirituale Nazionale dei bahá'í del Sud Africa ha informato la Commissione per la verità e la riconciliazione che:

nel periodo in cui il precedente Governo vietava l'integrazione nella . . . [loro] comunità, invece di dividersi in strutture amministrative separate per ciascun gruppo di popolazione . . . [i bahá'í] optarono per limitare l'eleggibilità alle istituzioni dell'Amministrazione bahá'í ai seguaci di colore che costituivano e costituiscono la maggioranza della [loro] comunità e perciò misero l'intera comunità bahá'í sotto la guida dei suoi membri di colore.⁶

Ma «i credenti non sono mai scesi a compromessi con i principi della Fede e a poco a poco hanno sviluppato comunità bahá'í integrate».⁷ Questa decisione ha permesso ai bahá'í di attenersi a due principi fondamentali della loro Fede: l'obbedienza alle leggi dei governi legalmente costituiti e discriminare a favore dei segmenti svantaggiati piuttosto che a loro danno.

La necessità di risolvere i conflitti religiosi

Nel XX secolo molti hanno pensato che la religione fosse un fenomeno storico ormai superato e che l'umanità se ne sarebbe in breve tempo definitivamente sbarazzata. La fine del secolo ha però visto la religione ritornare al centro delle attenzioni, da una parte per i conflitti scatenati nel mondo in suo nome e dall'altra per un inizio di collaborazione fra le religioni nota con il nome di dialogo interreligioso. La Casa Universale di Giustizia ha espresso già nel 1985 la sua opinione sul fanatismo religioso e sui conflitti da esso suscitati:

La natura di violenti e distruttivi fenomeni che vi sono associati attesta del fallimento spirituale che esso rappresenta. Anzi, uno dei tratti distintivi più singolari e dolenti dell'attuale scoppio di fanatismo religioso è la misura con cui, in ogni caso, tale fanatismo scardina non solo quei valori spirituali che conducono all'unità del genere umano ma anche le straordinarie vittorie morali conseguite da quelle stesse religioni che esso pretende di servire.⁸

Cause dei conflitti religiosi

La Bahá'í International Community fa notare che «tutte le religioni insegnano l'amore e tutte le religioni vogliono agire per il bene della famiglia umana» (BIC 93-0612). Ma sorge la domanda: perché mai tanti conflitti portano il nome della religione? Il tema è stato ampiamente dibattuto da molti studiosi in tutto il mondo. Su questo tema anche la Bahá'í International Community ha offerto un proprio contributo, che ci proponiamo di esporre succintamente. L'oscurità e la confusione che comunemente si crede siano state prodotte dalla religione devono di

⁶ Assemblea Spirituale Nazionale dei bahá'í del Sud Africa, «Statement».

⁷ *Ibidem*.

⁸ La Casa Universale di Giustizia, *Promessa*, p. 10.

fatto essere attribuite alla «corruzione» e all'«abuso dell'autorità religiosa» (BIC 94-0824) da parte di persone «che si sono appropriate dei simboli e degli strumenti della religione per i loro scopi egoistici» (BIC 01-1123). Queste persone hanno dato origine a «dottrine teologiche contendenti che non sono suscettibili di prova oggettiva» (BIC 99-0112, nota 2) e che hanno «apertamente sfidato gli altruistici insegnamenti della propria fede» (BIC 87-0303). Queste dottrine sono state a loro volta causa degli «atteggiamenti intransigenti», della «pretesa dei credenti religiosi di avere il possesso assoluto ed esclusivo della verità, della negazione del comune diritto di essere diversi» (BIC 88-0217), «di disgregazione sociale, intolleranza, odio, sessismo, povertà, oppressione e guerre nel corso dei tempi» (BIC 94-0824) e pertanto hanno «bloccato il progresso umano» (BIC 99-0112, nota 2).

Questi esecrabili fenomeni, che «avvelenano le fonti della tolleranza» (BIC 01-1123) e che sono comunemente raggruppati sotto il nome generico di fanatismo, non devono essere identificati con la religione. Al contrario, essi «sono un'espressione corrotta dei veri valori religiosi» (BIC 01-1123), una «perversione della religione» (BIC 94-0824). Il fanatismo religioso «distrugge le fondamenta della solidarietà umana dividendo il mondo in fazioni contendenti, ciascuna convinta di essere superiore alle altre e di avere un accesso esclusivo alla verità religiosa» (BIC 87-0303). Esso contraddice «lo scopo della religione» (BIC 87-0303), distrugge «i valori spirituali che favoriscono l'unità del genere umano» e contribuisce a offuscare «quelle straordinarie vittorie morali che sono state conseguite dalla stessa religione che esso si prefigge di servire» (BIC 93-0803). In altre parole, il fanatismo «è una perversione della religione», che invece si propone «di promuovere l'unità fra tutti i popoli del mondo e di bandire ogni guerra e ogni violenza dagli affari umani» (BIC 87-0303).

Le dinamiche grazie alle quali il fanatismo, con il suo corteo di intolleranza e di altre perversioni della religione, si è solidamente radicato fra i seguaci delle religioni sono molte. Quei seguaci della religione che «hanno interpretato . . . che i principi della loro fede invocano l'esclusività e talvolta diano loro il diritto di perseguire gli altri con la pretesa di difendere la loro versione della verità» (BIC 88-0217) hanno ceduto all'umana tendenza «a considerare giuste le proprie credenze e sbagliate quelle di tutti gli altri» (BIC 88-0217). Questa tendenza, pur comprensibile, deve essere moderata dall'insegnamento proprio di tutte le religioni di coltivare la comprensione, la tolleranza, la giustizia. Altri credenti, talvolta sinceri, pensano «che le varie religioni sono entità separate e in competizione e che, se una religione è vera, le altre devono essere false» (BIC 95-0110). Essi pertanto non riescono a «riconciliare . . . [la propria] profonda convinzione religiosa con la tolleranza di altre credenze» (BIC 93-0803), anzi insistono «di aver

scoperto l'unica e sola verità» e relegano «la restante massa dell'umanità, che segue altre fedi, alla condizione di apostati o miscredenti, spiritualmente condannati, meritevoli tutt'al più di pietà, o peggio di scherno e persecuzione. Molte anime sincere sono cadute vittima di questo modo di pensare in tutti i tempi e in tutte le parti del mondo» (BIC 93-0803). Altri ancora sono convinti «che certe dottrine e usanze, ritenute false, siano pericolose e pertanto debbano essere combattute» (BIC 95-0110). La Bahá'í International Community osserva:

La storia è piena di esempi di atteggiamenti ostili che non sono nati dall'ignoranza, dalle circostanze o dalla politica, ma da un sincero attaccamento a convinzioni sui temi più profondi della vita, che differivano in modo inconciliabile da quelle dei vicini. Questo perenne aspetto della vita religiosa dell'umanità è presente anche nell'attuale paesaggio dei diritti umani. (BIC 91-0225)

Anche l'ignoranza è un'importantissima causa di fanatismo: «se restano avvolte nel mistero, le altre religioni diventano recipienti vuoti nei quali si possono riversare timori e fantasie. L'esperienza ha dimostrato che l'ignoranza alimenta la superstizione e perpetua pregiudizi e odi religiosi» (BIC 93-0803). L'ignoranza delle altre religioni è talvolta incoraggiata dai capi religiosi, alcuni dei quali «scozzano lo studio delle credenze degli altri e sconsigliano ai loro seguaci di esaminare a fondo perfino le verità dei propri insegnamenti. Questi atteggiamenti alimentano il pregiudizio e, molto spesso, sfociano in violenti attacchi contro i seguaci delle altre fedi» (BIC 93-0803). Infine la Bahá'í International Community concorda con coloro che, come il portoghese Angelo Vidal d'Almeida Ribeiro che fu relatore speciale per la libertà di religione e di credo per la Commissione delle Nazioni Unite per i diritti umani fra il 1987 e il 1993, pensano che «“l'intransigenza degli elementi estremisti e la loro richiesta di interpretare alla lettera [le Scritture]”» sia «“alla radice di molte manifestazioni del conflitto religioso nel mondo”» (BIC 91-0225).

Da queste considerazioni sembra evidente che la tendenza al fanatismo sia parte di quella «natura materiale», presente in ogni essere umano, che la religione ci invita a disciplinare, illuminandola con la luce della ragione e della fede, per favorire il sano sviluppo della nostra «persona» e della società cui apparteniamo. Atteggiamenti fanatici si possono dunque sviluppare non solo nell'ambito della religione, ma anche in altri contesti che con essa hanno ben poco a che fare. Lo dimostrano le numerose intemperanze che sono ancora perpetrate in nome di ideologie laiche di varia denominazione.

Ma la forza della religione, che nasce da Dio direttamente, è insopprimibile. Pertanto gli attuali rigurgiti di fanatismo religioso possono essere considerati

convulsioni agoniche di dottrine e società che hanno apertamente sfidato gli insegnamenti altruistici della propria fede. Il fanatismo potrà anche apparentemente prevalere per un certo tempo sulle scene internazionali, ma alla fine morirà di morte ignominiosa quando i popoli del mondo arriveranno a riconoscere e riscoprire le unificanti verità così chiaramente enunciate da tutte le grandi religioni del mondo. (BIC 87-0303)

Ovviamente sia i capi sia i seguaci delle religioni hanno la grande responsabilità di correggere il fanatismo nei loro ranghi fino a eliminarlo completamente. Da una parte, i capi religiosi «devono levare la voce per porre fine all'odio, all'esclusivismo, all'oppressione delle coscienze, alle violazioni dei diritti umani, al rifiuto della parità, all'opposizione contro la scienza e alla glorificazione del materialismo, della violenza e del terrorismo, perpetrati in nome della verità religiosa» (BIC 02-0826). Devono arrivare al punto da rinunciare «a tutte quelle pretese di esclusività o finalità che, avviluppando nelle loro radici la vita dello spirito, sono state il più importante singolo fattore nel soffocare impulsi all'unità e nel promuovere odio e violenza».⁹ Dall'altra i seguaci di tutte le religioni sono invitati oggi a «liberarsi dall'ossessione del passato: accontentarsi non significa essere fatalisti, la moralità non ha nulla a che vedere con il mortificante puritanesimo che ha così spesso presunto di parlare in suo nome e una genuina devozione al dovere non comporta sentimenti di fariseismo ma di rispetto di se stessi» (BIC 95-0303).¹⁰ In senso generale, tutti i credenti devono «trasformare la propria vita e indossare il manto del sacrificio e del servizio per il bene degli altri e così contribuire alla realizzazione del regno di pace e di sulla terra giustizia che è stato da lungo tempo promesso» (BIC 02-0826).

L'importanza del diritto all'esercizio della libertà di coscienza, religione e credo

Se la mente umana è capace di utilizzare il nome della religione per giustificare atteggiamenti riprovevoli come i pregiudizi, si deve stare molto attenti «a proteggere il potere di trasformazione della religione dalle forze dell'estrema ortodossia da una parte e da un'irresponsabile libertà dall'altra» (BIC 01-1123) e ci si deve invece impegnare per «promuovere uno spirito di tolleranza religiosa non solo fra i capi politici, ma fra tutti gli esseri umani» per «cambiare la mente e il cuore della gente, poiché in essi affonda le radici l'intolleranza religiosa» (BIC 89-0302). Per ottenere questo importante risultato è necessario proteggere il diritto all'esercizio della libertà di coscienza in tema di religione e di credo, perché «l'eliminazione di ogni ostacolo alla libertà di esaminare, accettare ed esprimere

⁹ La Casa Universale di Giustizia, *Ai capi religiosi del mondo*, p. 12.

¹⁰ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 25.

il proprio credo religioso ha un'importanza critica ai fini della creazione di una cultura universale dei diritti umani» (BIC 01-1123).

Questa aspirazione alla libertà in tema di coscienza è così preziosa agli occhi di molti esseri umani che «molti sono stati disposti ad affrontare le prove più severe e perfino a dare la vita piuttosto che rinunciare ad essa» (BIC 95-0110). «Questo diritto», osserva la Bahá'í International Community «è stato ripetutamente e apertamente violato nel corso della storia. È strano che i violatori siano il più delle volte persone che si considerano fedeli seguaci di una religione» (BIC 95-0110). In realtà

il diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di credo, ora codificato negli strumenti internazionali dei diritti umani, trae origine direttamente dalle Scritture delle religioni del mondo. Questo dovrebbe assicurarci che la verità non deve essere temuta, perché ha molte sfaccettature e può accogliere tutte le nostre varie forme di fede. Se crede che il Creatore sia eterno, se crede che Egli sia il centro di tutto ciò che esiste, la persona di fede deve anche credere che la libera e sincera ricerca della verità conduce alla verità. (BIC 01-1123)

Recuperare i migliori valori delle religioni

I numerosi conflitti interreligiosi presenti e passati non depongono dunque per l'inadeguatezza della religione in sé, ma per l'inadeguatezza di alcuni concetti e sentimenti che vanno per la maggiore sia tra i fautori sia tra i detrattori della religione. La sfida è «distinguere le caratteristiche vitali di una religione dalle distorsioni che ne pretendono abusivamente il nome» (BIC 01-0528). In questo senso la Bahá'í International Community, che sostiene con grande convinzione il diritto all'esercizio della libertà di coscienza in temi di religione e di credo, scrive:

È impossibile sperare di istituire un codice universale a sostegno del diritto di libertà di pensiero, di coscienza, di religione e di credo insistendo che i seguaci di uno o dell'altro di questi sistemi rinuncino a certe credenze che sono in conflitto con le credenze degli altri. Un simile tentativo sarebbe, di per sé, una negazione della libertà che questo codice cerca di instaurare. (BIC 90-0125)

Ogni religione è responsabile di fronte a Dio e all'umanità del proprio impegno di operare chiaramente questa distinzione.

Comunque, è ormai chiaro che «la religione è un'indispensabile fonte di valori, idee ed energie senza le quali sarebbe difficile ottenere la coesione sociale e intraprendere azioni collettive» (BIC 01-0528). È anche chiaro che, come si è detto (vedi pp. 156-8), la religione «fornisce i mattoni e la malta della società, cioè i precetti e la visione etici che uniscono le persone in comunità e conferiscono una direzione e un significato tangibili all'esistenza personale e collettiva»

(BIC 01-0528). Fra le qualità insegnate dalla religione che sono oggi ampiamente disattese, ma che devono essere recuperate per il miglioramento complessivo delle condizioni di vita degli esseri umani sulla terra, vi sono

la capacità di accontentarsi, la disponibilità ad accettare la disciplina morale e la dedizione al dovere che, fino a relativamente poco tempo fa, erano considerati aspetti essenziali di ogni essere umano . . . Queste qualità sono quanto mai importanti oggi, ma la loro espressione deve ora assumere una forma adatta alla maturità del genere umano. (BIC 95-0303)¹¹

In altre parole, la religione deve rinnovarsi come molti altri aspetti della vita umana. L'attuale tendenza a ritornare alle origini presente fra le persone di fede porta sfortunatamente al fondamentalismo, con tutti i mali che ne conseguono. Questa tendenza può anche essere vista come il bisogno avvertito dalle persone di fede di girare le spalle a tutte quelle dottrine contrastanti che nel corso dei secoli sono state causa di divisione e di conflitto e di ritornare a quegli «insegnamenti fondamentali di ogni religione, per esempio l'insegnamento di amare il prossimo», che «sono essenzialmente identici» in tutte le religioni, che «riflettono una verità universale» (BIC 88-021) e che sono stati causa di resurrezione e rinnovamento spirituali ogniquale volta è nata una nuova religione. In questo senso 'Abdu'l-Bahá, successore di Bahá'u'lláh e Centro del suo Patto, ha detto nel 1912 in un discorso che pronunciò a New York: «Questa riforma e questo rinnovamento della realtà fondamentale della religione costituisce il vero spirito operante del modernismo . . . il divino rimedio per ogni infermità umana».¹²

Il ruolo della religione nella creazione di un nuovo ordine mondiale

Ben pochi hanno compreso «il ruolo costruttivo che la religione può svolgere nel creare un ordine globale pacifico e prospero» e «l'impatto distruttivo che il fanatismo religioso può avere sulla stabilità e sul progresso del mondo» (BIC 02-0826). Questa sfiducia nella capacità della religione è evidente, per esempio, in molti atteggiamenti adottati dal sistema delle Nazioni Unite ed evidenziati dalla Bahá'í International Community. Nell'ambito dello sviluppo «le Nazioni Unite hanno per lo più considerato le comunità religiose come semplici canali per la consegna di merci e di servizi e come meccanismi per svolgere politiche e programmi di sviluppo» (BIC 02-0826). Inoltre, «le politiche e i programmi di sviluppo delle Nazioni Unite hanno appena incominciato a occuparsi del bigottismo religioso come grande ostacolo alla pace e al benessere» (BIC 02-0826). Infatti, «sebbene alcuni dei piani di azione globale delle recenti conferenze delle Nazioni

¹¹ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 25.

¹² 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 439.

Unite suggeriscano che il cattivo uso della religione è un ostacolo allo sviluppo, i pochi riferimenti che essi contengono non esaminano gli effetti che il bigottismo e la violenza religiosa producono sullo sviluppo e sulla sicurezza e non offrono alcuna importante soluzione» (BIC 02-0826, nota 3).¹³ Il meccanismo delle Nazioni Unite per i diritti umani ha condannato l'intolleranza religiosa e la persecuzione, ma «purtroppo le Nazioni Unite non sono riuscite ad andare oltre la loro Dichiarazione sull'eliminazione di tutte le forme di intolleranza e discriminazione basate sul credo o sulla religione e non hanno redatto una convenzione sulla libertà di religione e di credo», come hanno invece fatto per quanto riguarda la razza e la condizione femminile, temi sui quali le Nazioni Unite non si sono limitate a produrre dichiarazioni di intenti, ma hanno anche formulato Convenzioni internazionali (BIC 02-0826). Quanto al terrorismo, «le Nazioni Unite hanno esitato ad affrontare la questione del fanatismo religioso» (BIC 02-0826). Esse hanno detto che il terrorismo è «“una delle più gravi minacce alla pace e alla sicurezza internazionale del XXI secolo” e un nemico “della stabilità e della prosperità globali”» (BIC 02-0826),¹⁴ ma «sono state restie a includere il fanatismo religioso fra le cause del terrorismo, menzionandolo tutt'al più molto indirettamente, per esempio “il terrorismo motivato dall'intolleranza o dall'estremismo”» (BIC 02-0826).¹⁵ E nei vari casi in cui è direttamente menzionato, il fanatismo è incluso in tutta una serie di giustificazioni, come per esempio «le azioni criminali intese a provocare uno stato di terrore . . . sono . . . ingiustificabili, qualunque considerazione di carattere politico, filosofico, ideologico, razziale, etnico, religioso o di altra natura si possa invocare per giustificarle» (BIC 02-0826).¹⁶ Neppure le varie risoluzioni emesse dal Consiglio di sicurezza, dall'Assemblea generale e dalla Commissione sui diritti umani dopo le azioni terroristiche dell'11 settembre 2001 hanno detto che il fanatismo religioso era la forza che ha animato quelle azioni. Per trovare un'allusione a questa motivazione fanatica si devono esaminare

¹³ Si vedano, per esempio, *The Vienna Declaration and Programme of Action*, II-22, 38; *The Copenhagen Declaration and Programme of Action*, 69; *The Platform for Action of the Fourth World Conference on Women*, 24, 80 (f), 131, 224; *The Habitat Agenda*, 25; *We the Peoples: the Role of the United Nations in the Twenty-First Century*, 200; and *The Declaration of the World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance*, 59-60 (citati in BIC 02-0826, nota 3).

¹⁴ La citazione è tratta da Security Council, Resolution no. 1373 (2001), 28 settembre 2001.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Vedi Assemblea generale, 55a sessione, Risoluzione n. 158, par. 2 (12 dicembre 2000). Vedi anche Assemblea generale, 57a sessione, Risoluzione n. 37, Annesso III, Articolo 5 (21 novembre 2002), *Report of the Ad Hoc Committee* (incaricato di redigere un *Comprehensive Convention on International Terrorism*) Established by General Assembly Resolution 51/210 of 17 December 1996; e l'*International Convention for the Suppression of the Financing of Terrorism*, Article 6.

i discorsi del Segretario generale, il quale fra le altre cose ha detto: «Siamo nel pieno di una lotta morale per combattere un male che è una maledizione per tutte le fedi» (BIC 02-0826).¹⁷ Ovviamente «questa esitazione a riconoscere e condannare energicamente il bigottismo religioso che ha motivato le azioni terroristiche indebolisce l'efficacia degli sforzi compiuti dalle Nazioni Unite per mettere fine al terrorismo internazionale, perché quelle azioni possono essere efficacemente combattute solo se si identifica e si comprende la peculiare motivazione che le ha prodotte» (BIC 02-0826, nota 4).

Suggerimenti per promuovere l'armonia fra le religioni

Il concetto sui quali i bahá'í si fondano nei loro rapporti con le altre religioni è

che la rivelazione religiosa è un processo continuo e progressivo e che, sin dall'inizio della storia umana, Dio ha periodicamente inviato nel mondo educatori divini per guidare l'umanità. L'apparizione di questi educatori divini, Krishna, Buddha, Zoroastro, Abramo, Mosè, Cristo, Muhammad e, nei nostri tempi, il Báb e Bahá'u'lláh, ha dato inizio alla fondazione di una nuova religione, ma nessuna di queste religioni è completamente nuova. Esse sono stadi dello sviluppo della stessa verità religiosa che proviene dal medesimo Dio. Esse insegnano gli stessi, immutabili principi spirituali e differiscono solo negli insegnamenti sociali, che cambiano a seconda delle necessità dell'era in cui sono rivelate. (BIC 93-0218)

Alla luce di questo concetto, le religioni del mondo non sono «entità del tutto separate», esse non possono e non devono essere «identificate in base alle loro differenze», che inevitabilmente le mostrano «in conflitto l'una con l'altra», ma devono essere esaminate in base alle molte «somialtanze» (BIC 01-1123). E tuttavia «anche se si ammette che tutte le religioni hanno origine dalla medesima Fonte, fra loro esistono ovvie differenze» (BIC 95-0110), e «molto spesso le religioni non sono semplicemente modi diversi di vedere la vita. Esse contengono in se stesse concetti fondamentali secondo i quali le idee fortemente difese da altri sistemi di credenze sono false e nocive» (BIC 90-0125). Queste differenze possono essere spiegate in due modi fondamentali: da una parte «sono prodotte dall'accrezione nel corso del tempo di idee e usanze contrastanti» (BIC 95-0110), dall'altra possono essere capite «meglio nel contesto del tempo e del luogo in cui quella religione fu rivelata» (BIC 95-0110).

Pertanto, se si vogliono capire queste innegabili differenze, «il ricco retaggio religioso dell'umanità» deve e può «essere visto anche attraverso la lente dell'unità» (BIC 01-1123). «Nessuno studioso di religione comparata», scrive la Bahá'í

¹⁷ La citazione è tratta da SG/SM8013, *Message of the Secretary-General Kofi Annan to the Warsaw Conference on Combating Terrorism*, 6 novembre 2001.

International Community, «può non essere colpito dalla straordinaria armonia che si trova in queste Scritture originarie. Un equo esame di queste principali sorgenti dell'incivilimento della natura umana non rivela nulla che suffraghi gli odi che mettono le comunità religiose l'una contro l'altra» (BIC 93-0803). Se si studiano le religioni alla luce della loro origine comune, non è difficile constatare che esse «hanno la stessa natura e lo stesso scopo, che ciascuna di esse è una fonte di sapere, energia e ispirazione. Ciascuna di esse è valsa a dischiudere una più vasta gamma di capacità nella coscienza umana e nella società, un processo che ha spinto l'umanità verso la maturità morale e spirituale» (BIC 01-1123).

Solo un attento studio delle religioni del mondo, animato dal desiderio di evidenziarne le somiglianze e di favorirne l'armoniosa convivenza, potrà spazzar via le antiche incomprensioni che sono state e sono ancora causa di disarmonia e di conflitto. La Bahá'í International Community dà per questo alcuni suggerimenti per i programmi di studio delle scuole laiche e di quelle confessionali. Il primo passo è che le scuole dovrebbero fare il possibile per eliminare l'ignoranza degli insegnamenti delle varie religioni del mondo. La Bahá'í International Community osserva che l'intolleranza è spesso radicata «negli antagonismi culturali e storici associati alle tradizioni religiose. Dato che spesso gli antagonismi nascono dall'ignoranza e da una limitata comprensione, l'educazione può rivelare i valori spirituali comuni su cui si fondano le varie credenze e usanze e può così favorire la tolleranza religiosa». (BIC 93-0612). Se vogliamo vedere le religioni «attraverso la lente dell'unità» (BIC 01-1123), lo studio della storia e della cultura dovrebbe portare «ad apprezzare sempre più le varie tradizioni religiose» (BIC 95-0110) e «i programmi che studiano la storia e gli insegnamenti della religione» dovrebbero «illustrare gli scopi e le funzioni complementari dei sistemi delle fedi del mondo, nonché i legami teologici e morali che le uniscono» (BIC 01-1123). Ma la teoria non basta, essa deve essere «corroborata dall'interazione con persone di fede diversa . . . La familiarità quotidiana con persone di diversa provenienza ci aiuta a sollevare il velo della differenza culturale e a vedere dietro di esso l'umanità condivisa da tutte le persone del mondo» (BIC 95-0110).

Quanto alle varie scuole confessionali e religiose, esse dovrebbero abbandonare «ogni tendenza alla promozione di una salvezza puramente personale o limitata a un solo gruppo» (BIC 94-0824), dovrebbero concentrarsi sui «precetti spirituali condivisi piuttosto che su divergenze dottrinarie o pretese di esclusività» (BIC 01-1123) e dovrebbero mettere in luce il fatto che «la realizzazione e il benessere spirituale degli individui sono legati al progresso collettivo dell'intera comunità mondiale» (BIC 94-0824). Esse potrebbero «insegnare ai bambini a manifestare la nobiltà di cui sono stati dotati da un amorevole Iddio», «incoraggiarli a coltivare nel proprio carattere attributi divini come la compassione, la tol-

leranza, la giustizia, la rettitudine, la lealtà, la sincerità, la saggezza e l'umiltà» e abituarli a «considerare tutte le religioni parte di un comune retaggio umano, meritevole non solo di rispetto, ma anche di un attento studio» (BIC 95-0110). Dimostrerebbero così che la loro religione ha la capacità «di guidare gli abitanti del mondo verso la coesistenza pacifica, verso la rettitudine morale e verso la reciproca comprensione» (BIC 01-1123).

In senso più generale la Bahá'í International Community osserva «che le idee contrastanti non producono inevitabilmente conflitti personali e suggerisce tre principi, che possono essere di grandissimo aiuto» (BIC 90-0125) nel reciproco avvicinamento dei seguaci delle varie religioni. Il primo principio è «riconoscere la fallibilità umana e accettare il fatto che, pur ritenendo vere le proprie credenze, una persona deve anche riconoscere che la propria comprensione di quelle credenze è limitata dai limiti della natura umana» (BIC 90-0125). Il secondo è «confidare che, se la si cerca con perseveranza e con umiltà, alla fine la verità trionfa» (BIC 90-0125). Il terzo è «riconoscere che siamo tutti membri della stessa razza umana, che vive in un unico piccolo mondo, la risoluzione dei cui problemi richiede il pensiero più profondo e lo sforzo più intenso di cui ogni essere umano sia capace» (BIC 90-0125). Alla luce di questi principi è possibile «attribuire agli esseri umani di credo diverso la stessa intenzione idealistica a beneficio del genere umano» e non è difficile «lavorare con loro per il progresso dei destini di tutti» (BIC 90-0125).

Il ruolo dei media

L'influenza esercitata dai media «sui comportamenti e sulle idee della gente» (BIC 94-0823) è universalmente riconosciuta. In questo momento i media potrebbero utilizzare la loro influenza per «contribuire all'integrazione sociale» (BIC 94-0823) e potrebbero farlo in molti modi. In primo luogo potrebbero smettere di occuparsi «soprattutto delle apparentemente insormontabili divergenze che dividono i popoli e le nazioni» e di ignorare i «segni che dimostrano che queste divergenze possono essere superate». Potrebbero invece «intraprendere un serio discorso globale per esplorare l'uso delle tecnologie mediatiche esistenti e di quelle che stanno rapidamente emergendo per alimentare la speranza e promuovere l'integrazione e lo sviluppo sociale» (BIC 94-0823). I media potrebbero «aiutare la gente a comprendere che la diversità, spesso fonte di conflitto, può essere anche un'importante risorsa per lo sviluppo sociale». (BIC 94-0823). Essi potrebbero svolgere questo importante ruolo, non solo evitando «gli stereotipi basati sulla religione, sulla cultura, sul genere, sulla razza, sul ceto, sulla nazionalità e sull'etnia» (BIC 94-0823), ma anche «concentrandosi su imprese che costruiscono, unificano e collaborano». Essi potrebbero così dimostrare «che l'umanità è

capace di lavorare assieme per affrontare le enormi sfide di fronte alle quali si trova» (BIC 94-0823). Infine i media potrebbero smettere di alimentare le attuali tendenze individualistiche. Potrebbero invece «evidenziare l'importanza e l'onore di servire l'umanità . . . Secondo gli Scritti bahá'í, vi saranno pace, giustizia e sicurezza solo quando tutti i popoli “diverranno uniti e coordinati nel servire il mondo dell'umanità”» (BIC 94-0823).¹⁸

¹⁸ 'La citazione è tratta da Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p. 107.

La spada della saggezza: modificare il presente ordine mondiale

Luce dell'uomo è la giustizia: non spegnetela con i venti contrari del sopruso e della tirannia; scopo della giustizia è l'apparizione dell'unità fra gli uomini.

Bahá'u'lláh

Una migliore cooperazione internazionale

Gli attuali meccanismi e processi legislativi internazionali si stanno dimostrando inadeguati nell'ambito dei diritti umani, come in quello della legislazione per l'ambiente, in primo luogo «perché si basano sulle leggi che governano gli stati nazionali» e in secondo luogo perché affrontano le questioni in modo «frammentario e disordinato» (BIC 92-0518). Quanto agli stati nazionali, molti studiosi concordano con Sovaida Ma'ani Ewing, esperta di sicurezza collettiva, sul fatto che «nessuna nazione, per quanto potente, ha sufficienti risorse umane e finanziarie per permettersi di affrontare da sola tutte le minacce incombenti, anche se queste minacce fossero solo quelle di fermare la proliferazione delle armi di distruzione di massa o combattere il terrorismo».¹

Come si è detto, i bahá'í sono convinti che nel mondo si stia attualmente svolgendo «un processo integrativo paragonabile a quello che è sfociato nel sistema statale organizzato» e che «questo processo porterà all'unificazione del mondo» (BIC 95-0131). Pertanto «la confusione e la tragica situazione nelle quali versano oggi gli affari dell'umanità» sono

una fase di un processo organico che muove irresistibilmente verso l'unificazione della razza umana in un unico ordine sociale i cui confini sono quelli del pianeta. La razza umana, come specifica unità organica, ha attraversato diversi stadi evolutivi analoghi a quelli della prima e della seconda infanzia nella vita dei suoi singoli membri e si trova ora nel periodo culminante della sua turbolenta adolescenza e alle soglie della

¹ Ma'ani Ewing, *Collective Security*, p. xvi.

sua lungamente attesa maggiore età. Quello che oggi vediamo è il conflitto e la confusione che inevitabilmente accompagnano il processo della maturazione. (BIC 92-0207)

Se si vuole favorire questo ineluttabile processo è necessario «allargare le attuali fondamenta della società in modo da non entrare in conflitto con le legittime alleanze e da non scalzare essenziali lealtà» (BIC 95-0131). Pertanto «gli impulsi e gli interessi nazionali» devono essere subordinati «agli imperativi di un mondo unificato». Come si è detto (vedi pp. 134-5), questa subordinazione non implica un «eccessivo accentramento» o un «tentativo di uniformazione», ma si realizza con la «“unità nella diversità”», un’idea che consente all’umanità di «preservare e onorare la diversità senza fare delle differenze una causa di conflitto» e di favorire «un nuovo modo di pensare, fondato sul rispetto dei diritti di ogni persona» (BIC 95-0131). Se questo concetto deve diventare la base delle relazioni internazionali, è necessario creare «un sistema federale mondiale, guidato da leggi universalmente concordate e applicabili» e in grado di permettere «agli stati nazionali di governare congiuntamente un mondo sempre più interdependente e mutevole, garantendo così la pace e la giustizia sociale ed economica a tutti i popoli del mondo» (BIC 91-0405). L’ONU e il suo sistema dei diritti umani potrebbero essere un primo passo in questa direzione. Il 6 febbraio 2008, in occasione del LX anniversario della Dichiarazione universale dei diritti umani, la Bahá’í International Community ha scritto:

All’inizio di quest’anno in cui si celebra l’anniversario della Dichiarazione universale dei diritti umani, vogliamo affermare l’ineguagliabile, durevole significato di questo documento. La sua adozione il 10 dicembre 1948 è stata una delle prime espressioni collettive di una comunità internazionale. I 56 stati membri delle Nazioni Unite, provenienti da tutte le regioni del mondo, hanno attestato senza voti dissenzienti la dignità intrinseca dell’essere umano e il predominio della legge e hanno posto il bene dell’individuo al centro della legge internazionale. Il paesaggio morale delle relazioni internazionali è stato ridisegnato. Questo storico documento ha già ispirato oltre sessanta trattati e convenzioni internazionali, che hanno acquisito crescente autorità grazie alla loro incorporazione nei sistemi legali nazionali . . .

Oggi i bahá’í lottano, con rinnovata urgenza, per far venire alla luce la comunità globale prefigurata nella Dichiarazione universale dei diritti umani. La comunità mondiale bahá’í promette di proseguire e ampliare le proprie iniziative e di unirsi agli altri per eliminare tutte le forme di pregiudizio, per ridurre gli estremi di ricchezza e povertà, per conseguire la piena parità fra uomini e donne, per promuovere lo sviluppo sostenibile e per favorire la comprensione fra le religioni del mondo. In questo modo, noi cerchiamo di rispettare l’insegnamento bahá’í che afferma: «Non ci si deve

gloriare di amare la propria patria ma piuttosto di amare il mondo intero». Ciò che risolveva il più vulnerabile fra noi, ci risolveva tutti. (BIC 08-0206)²

Molte persone condividono oggi l'opinione dell'ambasciatore Anwarul K. Chowdhury, già Sottosegretario generale e Alto Rappresentante dell'ONU:

Nell'affrontare il nostro viaggio nel XXI secolo, osserviamo le molte promesse che sono alla portata dell'umanità. Vediamo immense possibilità. Abbiamo il potere di migliorare il mondo. Abbiamo la tecnologia e le ricchezze. Lo sforzo e la volontà di tutti ci possono permettere di eliminare la fame, di sradicare le malattie, di combattere la malnutrizione e la povertà e di creare un futuro appagante per tutti. Rendiamo omaggio alla creatività e al genio dell'uomo per il progresso dell'umanità.³

Non è questa la sede per esaminare nei dettagli le caratteristiche del sistema federale mondiale auspicato dai bahá'í. Ci limiteremo qui a indicarne quattro scopi fondamentali:

- «costruire una famiglia mondiale di nazioni, i cui membri abbiano pari diritti, privilegi, doveri e responsabilità e siano uniti dalla consacrazione alla pace e a un sistema comune di valori umani»;
- creare «una società globale che protegga i diritti umani di ogni suo membro, che ne rispetti la dignità e l'individualità e che provveda al completo sviluppo del suo potenziale, in modo che egli possa essere utile al prossimo e contribuire all'edificazione di una civiltà in costante progresso»; (BIC 80-0250)
- «eliminare la sofferenza umana»;
- e «assicurare la soddisfazione dei bisogni fondamentali di ogni persona». (BIC 85-0519)

Uno dei modi per incominciare a costruire questo nuovo ordine internazionale è quello di creare un sentimento di «comunità mondiale» che induca «i paesi sviluppati e in via di sviluppo a collaborare per abbattere ogni tipo di barriera al commercio . . . e le nazioni tecnologicamente avanzate a condividere la loro tecnologia ed esperienza con i paesi meno sviluppati» (BIC 85-0519). Se ne parlerà successivamente (vedi pp. 214-5).

Ovviamente se esistesse un sistema federale mondiale, anche il problema dei diritti umani sarebbe gestito internazionalmente molto meglio e in modo meno frammentario e il tema del terrorismo riceverebbe l'attenzione che merita in un

² La citazione è tratta da Bahá'u'lláh, *Lahw-i-Dunyá*, p. 150.

³ Chowdhury, «Foreword», p. x.

contesto planetario, sicuramente più adatto a prendere in esame e a risolvere un problema così scottante che coinvolge tutte le nazioni e le culture del mondo rispetto a qualsiasi contesto nazionale o perfino multinazionale, inadatto, per quanto potente e progredito, a rappresentare gli interessi collettivi di tutti i popoli del mondo.

La necessità di una radicale riforma del presente ordine mondiale

La Bahá'í International Community sintetizza le premesse della posizione bahá'í sulla necessità di riformare il presente ordine mondiale come segue:

Poco più di cent'anni or sono, in una serie di lettere ai capi del mondo dell'epoca, Bahá'u'lláh ha detto che l'umanità sta entrando in un periodo storico che vedrà una radicale riforma della vita del pianeta. Problemi che non erano mai stati previsti, Egli disse, avrebbero ben presto sopraffatto le risorse delle nazioni più avanzate. Sarebbe stato possibile affrontarli solo mediante un sistema federale mondiale il cui organo centrale sarebbe stato un parlamento mondiale rappresentativo, autorizzato a creare un codice universalmente concordato e una legge internazionale applicabile. *«La terra è un solo paese»*, disse Bahá'u'lláh, *«e l'umanità i suoi cittadini»*. (BIC 92-0518)⁴

La visione bahá'í del futuro prevede dunque «“la creazione di una civiltà planetaria, un commonwealth mondiale che unisca in un ordine giusto ed equo tutte le nazioni come membri autonomi e protegga le libertà e le iniziative personali delle persone che le compongono”» (citato in BIC 85-0519). Fra i vari aspetti di questa riforma dell'ordine internazionale, esamineremo i seguenti punti (Tavola 9.1): la promozione del concetto dell'unità del genere umano, il contenimento della conflittualità, la promozione del sentimento della cittadinanza mondiale, la promozione della democrazia nel senso della massima partecipazione all'insegna della massima moralità, l'elaborazione, diffusione e applicazione di un nuovo concetto di giustizia, la revisione dell'attuale concetto di Stato nazionale.

La promozione del concetto dell'unità del genere umano

Da un punto di vista bahá'í, la riforma dell'ordine internazionale richiede «una nuova visione comprensiva di una società globale, sorretta da un nuovo sistema di valori. L'accettazione dell'unità del genere umano è il primo requisito fondamentale per riorganizzare e amministrare il mondo come un solo paese, la patria del genere umano» (BIC 92-0518). Di questo principio si è già ampiamente parlato nel Capitolo 3.

⁴ La citazione è tratta da Bahá'u'lláh, *Lawḥ-i-Maqṣúd* (Tavola di Maqṣúd), p. 150.

TAVOLA 9.1 SUGGERIMENTI BAHÁ'Í PER LA RIFORMA DEL PRESENTE ORDINE

Promuovere il concetto dell'unità del genere umano
 Contenere la conflittualità umana
 Promuovere il sentimento della cittadinanza mondiale
 Promuovere la democrazia nel senso della massima partecipazione all'insegna della massima moralità
 Elaborare, diffondere e adottare un nuovo concetto di giustizia
 Rivedere l'attuale concetto di Stato nazionale

Fonte: Bahá'í International Community, documenti vari.

Il contenimento della conflittualità

La grande conflittualità presente nel mondo non è connaturata negli esseri umani. È solo, da un lato, espressione della fase adolescenziale che l'umanità sta ora attraversando nel suo sviluppo e alla quale o prima o poi succederà la tanto attesa maturità, dall'altro, la conseguenza di inaccettabili ingiustizie che è opportuno cercare di correggere. Per diminuire la grande conflittualità presente nel mondo occorre muoversi su due binari contemporaneamente. Innanzi tutto, come si è già accennato (vedi pp. 144, 147, 151-3, 180, 185-6, 189-90, 193), è necessario «occuparsi dei pregiudizi e delle ingiustizie destabilizzanti che perpetuano il caos nella società. Il mondo non potrà mai aver pace, finché fra la gente esisteranno barriere come il razzismo, la disparità fra donne e uomini, nazionalismi sfrenati, la mancanza di un'educazione universale, conflitti fra le religioni, enormi divari fra ricchi e poveri e la mancanza di una lingua ausiliaria internazionale» (BIC 91-0602). Ma, «sarà possibile trovare soluzioni durature di questi problemi solo fondandosi su principi spirituali» (BIC 91-0602). Pertanto è necessario muoversi nell'ambito dell'educazione spirituale degli individui, un compito che la religione può egregiamente svolgere, se si libera da quelle errate concezioni che sono causa di fanatismo e di conflitto.

Il movimento verso la maturità, che comporta una completa ridefinizione di tutti i rapporti umani, «è a malapena incominciato» (BIC 95-0303).⁵ Esamineremo succintamente alcuni aspetti di questa ridefinizione dei rapporti umani, nell'ambito della famiglia, della condizione femminile, del lavoro, dell'arte del governo e del sistema dei diritti umani.

Quanto alla famiglia l'eliminazione del conflitto dalla famiglia richiede una «nuova concezione della natura della famiglia e dei diritti e dei doveri dei suoi

⁵ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 17.

membri» (BIC 95-0303).⁶ Finita l'epoca della famiglia patriarcale, fondata sul predominio del padre sugli altri membri, la nuova famiglia, il primo nucleo della società, deve fondare «l'unità del legame familiare» sulla convinzione che

non bisogna violare i diritti dei singoli membri: i diritti del figlio, del padre, della madre, non si deve violare nessun diritto, nessun diritto deve essere arbitrario. Come il figlio ha certi obblighi verso il padre, così il padre ha certi obblighi verso il figlio. La madre, la sorella e gli altri membri della famiglia hanno certe prerogative. Tutti questi diritti e prerogative devono essere conservati, ma si deve sostenere l'unità della famiglia. Il male di uno sarà considerato un male per tutti; il bene di uno, un bene per tutti; l'onore di uno, onore di tutti.⁷

Quanto alla condizione femminile, come si è ripetutamente detto (vedi pp. 80, 87-9, Tavole 6.2 e 6.5, pp. 179-80, 181-2), le donne devono svolgere in tutti i livelli della società un nuovo ruolo, fondato sul principio della parità fra uomini e donne. Questa attiva partecipazione delle donne a tutti i livelli delle attività umane contribuirà a creare una società nella quale «gli elementi maschili e femminili della civiltà saranno equamente bilanciati». ⁸ Questo riassetto prevede fra le altre cose l'eliminazione degli attuali eccessi di «concorrenza», una delle tante espressioni della conflittualità promosse dalla società contemporanea, incoraggiando le persone a gareggiare con se stesse per il conseguimento della massima perfezione possibile nell'espletamento del proprio lavoro, inteso come mezzo per esprimere le proprie capacità, per servire la società e per assicurarsi il sostentamento.

Quanto all'arte del governo, occorrono alcuni «cambiamenti di vasta portata nella regolazione delle faccende umane e nelle istituzioni create per questo scopo» (BIC 95-0303).⁹ Attualmente una serie di diffusi aspetti della vita sociale e politica come la «forma della struttura antagonistica del governo civile», il «principio del patrocinio cui la legge civile è per lo più improntata», la «glorificazione della lotta fra le classi e altri gruppi sociali» e lo «spirito competitivo così predominante nella vita moderna», dimostrano che «il conflitto è accettato come la molla dell'interazione umana». Questo atteggiamento «rappresenta un'ulteriore espressione, nell'organizzazione sociale, dell'interpretazione materialistica della vita che è andata progressivamente consolidandosi negli ultimi due secoli» (BIC 95-0303).¹⁰ Questi atteggiamenti tanto radicati dovranno essere riesaminati e corretti, alla luce del concetto che l'interazione umana dà i migliori frutti quando sia

⁶ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 17.

⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation* 168.

⁸ 'Abdu'l-Bahá, citato in Esslemont, *Bahá'u'lláh e la Nuova Èra*, p. 216.

⁹ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 17.

¹⁰ Ivi, p. 11.

caratterizzata dall'armonia e dalla collaborazione. Infine, la presente «impostazione concettuale con cui ci si occupa dei problemi di diritti umani» dovrà spostarsi «dal paradigma dell'antagonismo, della contrapposizione fra il governo e il cittadino, al paradigma della collaborazione, per cui le relazioni fra tutti gli esseri umani sono viste come relazioni fra membri di un'unica comunità. In questo contesto ciascuno svolge un ruolo essenziale nell'applicazione dei diritti umani fondamentali» (BIC 93-1203).

La promozione del sentimento della cittadinanza mondiale

Fra gli elementi indispensabili per la costruzione di un nuovo ordine mondiale pacifico e giusto vi è anche la necessità che i popoli del mondo acquisiscano «un profondo senso di responsabilità verso le sorti del pianeta e verso il benessere dell'intera famiglia umana» (BIC 93-0624) e siano disposti a rispettare «un'etica globale capace di supportare lo sviluppo sostenibile» (BIC 93-0624). La Bahá'í International Community suggerisce «di utilizzare il termine cittadinanza mondiale per comprendere la costellazione di principi, valori, atteggiamenti e comportamenti che i popoli del mondo devono adottare per realizzare uno sviluppo sostenibile» (BIC 93-0624). Il concetto della cittadinanza mondiale non è nuovo ed è già implicito in numerosi documenti delle Nazioni Unite, fin dal suo Statuto, proclamato a nome di «Noi, i popoli delle Nazioni Unite». Esso è sostenuto in tutto il mondo da molte persone di tutti gli strati sociali. Ma ora è necessario che questo concetto sia insegnato capillarmente in tutte le scuole e che alla sua divulgazione partecipino «i media, le industrie dell'intrattenimento e della pubblicità, i gruppi teatrali popolari, le autorità scolastiche nazionali e locali, le Nazioni Unite e gli stati che ne sono membri e tutti i gruppi sociali fino a toccare la vita di ogni abitante del pianeta» (BIC 93-0624). Se si vuole inculcare il concetto della cittadinanza mondiale nel cuore e nella mente di tutti i popoli del mondo, tutte queste agenzie devono «promuovere il principio dell'unità del genere umano e favorire la comprensione dell'inarrestabile, seppur turbolento, progresso della civiltà verso l'integrazione globale e l'unità del mondo» (BIC 94-0121).

Il concetto della cittadinanza mondiale implica «un profondo senso di responsabilità verso le sorti del pianeta e il benessere dell'intera famiglia umana», un senso di responsabilità che «scaturisce in modo naturale dal riconoscimento dell'unità del genere umano ed è sorretto dalla visione unificante di una società mondiale pacifica e prospera» (BIC 93-0624). Esso implica anche «la disponibilità a pensare e ad agire in modo diverso, il desiderio di diventare cittadini responsabili di un mondo interdipendente», «costruttori di una civiltà mondiale giusta e prospera» (BIC 93-0624). La Bahá'í International Community spiega che

la cittadinanza mondiale ha inizio con l'accettazione dell'unità della famiglia umana e con il riconoscimento della reciproca connessione fra le nazioni della «terra, la nostra patria». Pur incoraggiando un sano e legittimo patriottismo, raccomanda anche una lealtà più ampia, l'amore dell'intera umanità. Non presuppone l'abbandono di lealtà legittime, la soppressione delle diversità culturali, l'abolizione delle autonomie nazionali o l'imposizione dell'uniformità. Il suo motto è «unità nella diversità». La cittadinanza mondiale include i principi della giustizia sociale ed economica nelle nazioni e fra le nazioni, della metodologia decisionale non contenziosa a tutti i livelli della società, la parità dei sessi, l'armonia razziale, etnica, nazionale e religiosa e la disponibilità al sacrificio per il bene comune. Altri aspetti della cittadinanza mondiale, che promuovono l'onore e la dignità umana, la comprensione, l'amicizia, la collaborazione, la fidejussione, la compassione e il desiderio di servire, si possono dedurre da quelli già menzionati. (BIC 93-0624)

Già nel 1947 la Bahá'í International Community osservò che «finché non si riconoscerà uno *status* sociale alla cittadinanza mondiale, i diritti e i privilegi che si sono sviluppati nel passato saranno indeboliti dagli sconvolgimenti della società moderna» (BIC 47-0200). Infine il concetto della cittadinanza mondiale non contrasta con le lealtà locali e nazionali, ma «contribuisce a integrare tutti i livelli della comunità. Essere un cittadino responsabile a livello locale e nazionale non è in conflitto con l'amore per tutta l'umanità. Questa alleanza e questi obblighi pluristratificati formano un fitta rete, un insieme inseparabile» (BIC 96-0530, nota 4).

La promozione della democrazia nel senso della massima partecipazione all'insegna della massima moralità

Se intendiamo la democrazia come il «controllo popolare sulla formazione delle decisioni collettive»,¹¹ la promozione della democrazia richiede la promozione della partecipazione, di cui si è già parlato (vedi pp. 80-1, 92-3, 108-9, 119-20, Tavola 6.3, pp. 152-5, 175-8), e la partecipazione può essere conseguita innanzi tutto grazie a un grande sforzo educativo. Ma oggi il concetto di democrazia sta attraversando una crisi sotto molti aspetti. Della necessità di non confondere il concetto di democrazia utile allo sviluppo della società con «l'ideologia delle parti che ha dappertutto preso il nome della democrazia e che, malgrado gli imponenti contributi al progresso umano nel passato, si trova oggi impantanata nel cinismo, nell'apatia e nella corruzione ai quali essa stessa ha dato origine» (BIC 95-0303)¹² si è già detto (vedi p. 127). Si vuole qui prendere in esame il concetto

¹¹ Beetham, «Diritti umani e democrazia», p. 27.

¹² Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 28.

che la democrazia non può funzionare se non all'insegna della massima moralità. La Bahá'í International Community scrive a questo proposito:

la crisi globale che sta attualmente affliggendo l'umanità dipende fondamentalmente da una diffusa assenza di leadership morale in tutti i settori della società umana. Lo dimostrano le continue scoperte di comportamenti immorali a tutti i livelli della società e in tutte le parti del mondo. Nessun campo dell'attività umana, dalle famiglie ai corridoi del più alto potere, ne è immune. Spesso è difficile identificare una leadership morale, perché la società trasmette troppi messaggi contrastanti sul significato di leadership. (BIC 92-0608)

La Bahá'í International Community suggerisce che è tempo di sbarazzarsi dei vecchi «modelli di leadership autocratici, paternalistici, manipolativi e “so tutto io”», perché questi leader «tendono a esautorare coloro che essi dovrebbero servire». Questi modelli obsoleti devono essere sostituiti da «un modello di leadership . . . inequivocabilmente incentrato sul servizio». La Bahá'í International Community spiega il concetto più dettagliatamente:

Questo spirito di servizio non nega affatto l'impulso o l'iniziativa personale, né soffoca la creatività. Richiede invece un modello di leadership che liberi il potenziale dell'individuo pur salvaguardando il benessere collettivo. Coloro che emergono come capi dovrebbero mostrare contemporaneamente spirito di servizio e un'aspirazione all'eccellenza. Le istituzioni che nascerebbero da una leadership basata sul servizio promuoverebbero il bene di tutta la comunità pur salvaguardando i diritti, le libertà e le iniziative dei singoli. Queste istituzioni preserverebbero l'onore umano e porterebbero a una civiltà disposta a prendersi cura della bellezza della natura e di tutti gli esseri del pianeta. (BIC 92-0608)

L'elaborazione, diffusione e applicazione di un nuovo concetto di giustizia

Molti dei problemi che affliggono oggi l'umanità sono dovuti alla perpetuazione di antiche iniquità e, purtroppo, all'introduzione di nuove inaccettabili ingiustizie. Dell'importanza della giustizia nell'ambito dei diritti umani si è già detto nel Capitolo 4 (vedi pp. 96-9). La Bahá'í International Community ha illustrato in alcuni documenti, ma soprattutto nella *Prosperità del genere umano*, alcuni dei motivi per cui l'elaborazione, la diffusione e l'applicazione di un nuovo concetto di giustizia è importante ai fini della creazione di un nuovo ordine mondiale e in particolare ai fini dello sviluppo sociale economico.

A livello decisionale, la giustizia incoraggia «un clima consultativo che consente che le opzioni siano esaminate spassionatamente e che si possano scegliere idonee linee di condotta. In un siffatto clima le probabilità che le perenni tendenze alla manipolazione e allo spirito di parte possano sviare il processo decisionale

sono molto minori» (BIC 95-0303).¹³ La giustizia conferisce la «consapevolezza del fatto che, nel perseguimento del progresso umano, gli interessi dell'individuo e della società sono inestricabilmente legati» (BIC 95-0303) e «protegge il compito di definire il progresso dalla tentazione di sacrificare il benessere della maggioranza dell'umanità e del pianeta ai vantaggi che le conquiste tecnologiche possono mettere a disposizione di minoranze privilegiate» (BIC 95-0303).¹⁴ La giustizia «assicura che risorse già di per sé limitate non siano dirottate verso il perseguimento di progetti estranei alle essenziali priorità sociali o economiche della comunità» (BIC 95-0303) e consente l'elaborazione di «programmi di sviluppo che siano considerati adatti ai bisogni delle masse dell'umanità e giusti ed equi negli obiettivi» e che in quanto tali «possono sperare di ottenere l'impegno di quelle stesse masse, dalle quali la loro applicazione dipende» (BIC 95-0303).¹⁵ Pertanto la giustizia «conferisce al processo decisionale collettivo un'autorità capace di assicurare unità di pensiero e di azione».¹⁶

A livello della società, la giustizia crea un clima nel quale ogni persona e ogni gruppo può «fiduciosamente attendersi di essere protetto da criteri, e di godere di benefici, che valgono ugualmente per tutti» (BIC 95-0303).¹⁷ In questo modo «fra i vari popoli, culture e istituzioni di un mondo sempre più interdipendente . . . [nasce] la fiducia» (BIC 98-0218)¹⁸ e pertanto è più facile che tutti siano disponibili a impiegare «doti umane pertinenti come l'onestà, la disponibilità al lavoro e lo spirito di collaborazione . . . per il conseguimento di mete collettive altamente impegnative» (BIC 95-0303).¹⁹ In questo senso la Bahá'í International Community scrive che «giustizia e unità sono reciproche nei loro effetti» e che la giustizia «è l'unica forza che possa trasformare la consapevolezza dell'albeggiante unità del genere umano in una volontà collettiva grazie alla quale le necessarie strutture della vita di una comunità globale possano essere fiduciosamente erette» (BIC 95-0303).²⁰

Indubbiamente il buon governo è un fattore fondamentale per l'affermazione della giustizia. La Bahá'í International Community scrive a questo proposito:

Un fattore importantissimo in tema di governo è l'imprescindibile questione del carattere. I valori che un leader porta nella propria funzione definiscono largamente la di-

¹³ Bahá'í International Community, *Prosperità*, pp. 13-4.

¹⁴ Ivi, pp. 13, 14.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Bahá'í International Community, *Chi scrive il futuro*, p. 15.

¹⁷ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 14.

¹⁸ Bahá'í International Community, *Valore*, p. 16.

¹⁹ Bahá'í International Community, *Prosperità*, p. 14.

²⁰ Ivi, p. 13.

reazione e i frutti del suo lavoro. Fra questi valori spicca la fidejuzza, che alimenta la credibilità davanti al pubblico e agli altri leader, favorisce il sostegno alle iniziative del governo e genera stabilità e sicurezza. Un buon leader deve non solo osservare un'etica impeccabile, ma anche lavorare per rafforzare il carattere delle istituzioni economiche, sociali, legali e scolastiche della nazione, per migliorare la struttura delle regole e per gestire efficientemente le poche risorse di cui dispone. Quanto agli emolumenti, il buon leader si accontenta di una remunerazione legittima e modesta. E mentre la sostanza della politica diventa sempre più globale, i leader eletti devono avere la visione e il coraggio di allineare gradualmente gli interessi nazionali ai requisiti della sbocciante comunità globale. (BIC 08-0214)

Una revisione dell'attuale concetto di Stato nazionale

La Bahá'í International Community osserva che «nel nostro mondo sempre più interdipendente, non è più possibile che un popolo o una nazione ottengano una prosperità duratura alle spese di altri popoli e nazioni» (BIC 94-0121). Scrive inoltre che «la capacità di pensare in termini planetari sta sempre più diventando un requisito per lo sviluppo sociale ed economico di tutte le nazioni e di tutti i popoli, perché questa coscienza planetaria è la base su cui si fondano il sapere, gli atteggiamenti e le competenze necessarie per funzionare bene nel nostro mondo sempre più integrato» (BIC 94-0121). Ne consegue che «il compito di provvedere al benessere di tutti i membri della società, il principio fondamentale del moderno stato sociale, deve essere ora esteso fino a includere tutti i popoli della terra» (BIC 94-0121). Ciò comporta che lo Stato nazionale sia completamente riformato alla luce del principio prioritario dell'unità del genere umano:

il vero destino dello Stato nazionale è quello di costruire un ponte dall'autonomia locale all'unità mondiale. Esso potrà preservare il proprio retaggio morale e la propria funzione, solo se contribuirà alla formazione di un mondo sovrano. Sia lo Stato sia il popolo sono necessari per sorreggere, come robuste colonne, le nuove istituzioni capaci di dare piena e definitiva espressione alle relazioni umane di una società ordinata. Ritardando di adempiere al mandato storico di unificazione affidato ai popoli e alle nazioni della nostra epoca, offriamo opportunità e incoraggiamento a forze sovversive, la cui arma è la confusione e il cui scopo è il caos. (BIC 47-0200)

Pertanto i governi del mondo devono «affrontare con coraggio l'urgente necessità di subordinare l'interesse nazionale ai requisiti dell'ordine mondiale» (BIC 91-0602) e provvedere a realizzare quanto suggeriva Shoghi Effendi già nel 1931:

la riedificazione e il disarmo dell'intero mondo civilizzato, un mondo organicamente unificato in tutti gli aspetti essenziali della sua esistenza, nei meccanismi politici, nelle aspirazioni spirituali, nei commerci e nelle finanze, nella scrittura e negli idiomi,

ma un mondo nel contempo sconfinato per la diversità delle caratteristiche nazionali delle sue unità confederate.²¹

Fa i passi da compiere in questa direzione, che la Bahá'í International Community ha suggerito nella sua proposta di un progetto di riforma delle Nazioni Unite, vi è la nomina di una «commissione che studi confini e frontiere», perché i trattati sui confini nazionali «possono essere conclusi solo dopo aver esaminato l'arbitrarietà con cui molti stati nazionali sono stati originariamente definiti e tutte le principali rivendicazioni delle nazioni e dei gruppi etnici» (BIC 95-1001).²² Finora i confini delle nazioni sono stati stabiliti in base ad accordi stipulati dai politici in genere alla fine di un conflitto. Vista l'attuale esistenza di numerose zone calde nelle quali il problema dei confini nazionali è causa di pericolose tensioni, la Bahá'í International Community sostiene che «invece di delegare queste rivendicazioni al Tribunale mondiale . . . sarebbe meglio istituire una speciale Commissione internazionale che prima faccia un inventario di tutte le rivendicazioni riguardanti i confini internazionali e poi, dopo un attento esame, presenti le sue raccomandazioni per i necessari provvedimenti» (BIC 95-1001).²³ Questo importante provvedimento deve prendere in giusta considerazione le numerose minoranze etniche che chiedono uno stato nazionale indipendente e questo contribuirebbe a pacificare molte zone calde del pianeta.

La Bahá'í International Community suggerisce alle Nazioni Unite:

occorre un sostanziale cambiamento degli atteggiamenti e dei comportamenti. Gli Stati membri devono riconoscere che, avendo un seggio al Consiglio di sicurezza e avendo firmato lo Statuto delle Nazioni Unite, essi hanno il solenne obbligo morale e legale di agire come fiduciari dell'intera comunità delle nazioni e non solo come difensori dei propri interessi nazionali (BIC 05-1002)²⁴

L'urgenza di rivisitare l'attuale concetto di Stato cresce di giorno in giorno. Lo spostamento del potere dagli stati alle compagnie multinazionali e alle banche è oggi un fatto assodato. Molti miliardari del mondo hanno proprietà private che di gran lunga sorpassano il prodotto nazionale lordo (PNL) e il prodotto interno lordo (PIL) di alcuni paesi. Inoltre, il 46 per cento dei prodotti societari del mondo appartiene alle banche. Pertanto, gli stati nazionali hanno sempre meno potere e la rabbia di molte persone (specialmente contro le banche) dopo la crisi economica innescata nel 2007 da un'insufficiente liquidità nel sistema bancario degli Stati

²¹ Shoghi Effendi, *Ordine mondiale*, p. 44.

²² Bahá'í International Community, *Svolta*, pp. 15-6.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Bahá'í International Community, *Ricerca*, p. 16.

Uniti potrebbe creare molti problemi. La crisi economica ha suscitato molte dimostrazioni in tutta Europa, per esempio la cosiddetta «rivoluzione delle pentole (*Kitchenware Revolution*)» in Islanda nel 2008-2009, i centomila manifestanti nelle strade di Dublino, Irlanda, il 21 febbraio 2009, le proteste in occasione del G20 a Londra nel marzo 2009, che chiedevano ai leader del G20 di adottare un nuovo tipo di giustizia globale pronunciando lo slogan «*Storm the Banks* [Colpite le banche]». I governi devono finalmente smettere di ignorare questo problema e incominciare ad accettare il fatto che non possono fare molto singolarmente, perché le multinazionali operano globalmente e gli stati nazionali no. Se gli stati nazionali non hanno potere, nelle mani di chi vogliamo che il potere vada? Specialmente se pensiamo ai grandi consensi ottenuti dall'idea che la principale causa della nostra attuale crisi economica è l'avidità. Così si è espresso il presidente americano Barak Obama nel suo discorso inaugurale del 20 gennaio 2009: «La nostra economia si è fortemente indebolita, conseguenza della grettezza e dell'irresponsabilità di alcuni». Le seguenti parole, scritte da Shoghi Effendi già nel 1931, sono ancora oggi di estrema attualità:

È necessario che si evolva una forma di Stato Supremo, in favore del quale tutte le nazioni del mondo saranno disposte a cedere ogni diritto di dichiarare guerra, alcuni diritti di tassazione e tutti i diritti d'armamento, eccetto quelli necessari a mantenere l'ordine intero entro i rispettivi confini. Questo Stato deve comprendere entro la sua orbita un Organo Esecutivo Internazionale per migliorare la sua suprema e indiscutibile autorità su qualsiasi membro recalcitrante dell'unione, un Parlamento Mondiale i cui membri saranno eletti dal popolo nei rispettivi Paesi e la cui elezione sarà approvata dai relativi governi, e un Tribunale Supremo i cui verdetti avranno effetto esecutivo anche nel caso in cui le parti interessate non accettassero di propria volontà di deferire il loro caso al suo giudizio. Una comunità mondiale in cui tutte le barriere economiche dovranno essere permanentemente abbattute e l'interdipendenza del Capitale e del Lavoro definitivamente riconosciuta; una comunità nella quale il vociare del fanatismo e delle lotte religiose tacerà per sempre; in cui la fiamma dell'animosità razziale sarà finalmente estinta; in cui un unico codice di leggi internazionali – prodotto del ponderato giudizio delle federazioni dei rappresentanti mondiali – avrà per sanzione l'istantaneo e coercitivo intervento di tutte le forze congiunte delle unità federali; e, finalmente, una comunità mondiale in cui la follia di un nazionalismo capriccioso e militaresco si tramuterà nel sentimento durevole della cittadinanza mondiale – tale appare, invero, nelle linee generali, l'Ordine concepito da Bahá'u'lláh, un Ordine che sarà considerato come il frutto più bello di un'era che sta lentamente maturando.²⁵

²⁵ Shoghi Effendi, *Ordine mondiale*, p. 41.

Considerazioni conclusive

Questo è un semplice tentativo preliminare di sintetizzare, come le ha capite chi scrive, le numerose proposte avanzate dalla Bahá'í International Community al sistema dei diritti umani la cui applicazione potrebbe contribuire a migliorare il rispetto dei diritti umani in tutto il mondo e pertanto a risolvere il complesso problema del terrorismo. Non si esauriscono certo qui le questioni da affrontare per porre fine al terrorismo. Ma indubbiamente un attento esame di questi temi e lo sforzo di trovare e applicare soluzioni accettabili e sostenibili alla luce di questi concetti potrebbero dare un contributo fondamentale al miglioramento complessivo delle condizioni del mondo e quindi all'eliminazione delle principali ragioni per cui le persone assumono una mentalità terrorista, ossia, immaturità, malattie intellettuali, sociali o spirituali, e ignoranza. Moltissime persone oggi ritengono che «non potranno esserci pace e prosperità nel mondo, finché si continuerà a violare i diritti umani, a negare la parità alle donne, a discriminare le minoranze etniche e razziali e a esercitare una sovranità nazionale assoluta» (BIC 02-0826, nota 1) in contrasto con lo sboccante «riconoscimento del fatto che l'umanità è un'unica famiglia e la terra la sua patria comune» (BIC 02-0826).

Cedere alla considerazione pessimistica che «la minaccia e i problemi che . . . alimentano [il terrorismo] non potranno mai essere totalmente sradicati»¹ ha lo stesso significato che cedere alle considerazioni altrettanto pessimistiche che la guerra è inevitabile e che la pace permanente è pura utopia. A tutti coloro che si sono lasciati convincere da questa pessimistica ipotesi, sembra utile ricordare che «cambiare atteggiamenti e valori quando questi si sono formati è inevitabilmente un processo difficile e graduale» (BIC 97-0301), ma non impossibile. Il successo di questo processo dipende dalla sistematicità con cui si perseguono gli scopi dell'educazione, da una parte l'autoeducazione alla quale tutti gli esseri umani dovrebbero sottoporsi per tutta la vita, dall'altra l'educazione dei bambini e dei giovani: «inculcare nei nostri figli il rispetto per se stessi e per gli altri, il riconoscimento dell'unità del genere umano, l'apprezzamento dell'unità nella diversità e del sentimento della cittadinanza di una comunità mondiale è la migliore garan-

¹ Hoffman, *Inside Terrorism*, p. 211.

zia di una miglior protezione dei diritti umani negli anni avvenire» (BIC 97-0301). Come scrisse ‘Abdu’l-Bahá:

quando si combinano le intenzioni pure e la giustizia del monarca, la saggezza la consumata destrezza e la competenza politica delle autorità al governo, e la determinazione e i generosi sforzi del popolo, allora, di giorno in giorno, appaiono palesi gli effetti del progresso, di lungimiranti riforme, della fierezza e della prosperità del governo e della popolazione.²

² ‘Abdu’l-Bahá, *Segreto*, p. 73.

APPENDICE I

La Carta internazionale dei diritti umani e altri strumenti universali

Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza.

Dichiarazione universale dei diritti umani (art.1)

«Nel 1945 durante la Conferenza di San Francisco, indetta per redigere la Carta delle Nazioni Unite, fu avanzata la proposta di includere una “Dichiarazione dei diritti essenziali dell’uomo”. La proposta non fu esaminata perché richiedeva un esame più attento di quanto fosse possibile in quel momento. La Carta parla chiaramente di “promuovere ed incoraggiare il rispetto dei diritti dell’uomo” e di “libertà fondamentali per tutti senza distinzioni di razza, di sesso, di lingua o di religione” (Art. 1, para. 3). Inoltre molti sostennero che l’idea di promulgare una “carta internazionale dei diritti” era fundamentalmente implicita nella Carta».¹

La Carta internazionale dei diritti umani consiste in cinque documenti:

- Dichiarazione universale dei diritti umani. Adottata e proclamata dalla risoluzione dell’Assemblea generale 217 A III del 10 dicembre 1948
- Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali. Adottato e aperto alle firme, alle ratifiche e agli accessi dalla risoluzione dell’Assemblea generale 2200A (XXI) del 16 dicembre 1966, entrato in vigore il 3 gennaio 1976, in base all’Articolo 27
- Patto internazionale sui diritti civili e politici. Adottato e aperto alle firme, alle ratifiche e agli accessi dalla risoluzione dell’Assemblea generale

¹ Office of the UN High Commissioner for Human Rights (UNCHR), *Fact Sheet No. 2 (Rev. 1)*.

2200A (XXI) del 16 dicembre 1966, entrato in vigore il 23 marzo 1976, in base all'Articolo 49

- Protocollo opzionale relativo al Patto internazionale sui diritti civili e politici. Adottato e aperto alle firme, alle ratifiche e agli accessi dalla risoluzione dell'Assemblea generale 2200A (XXI) del 16 dicembre 1966, entrato in vigore il 23 marzo 1976, in base all'Articolo 9
- Secondo protocollo facoltativo al Patto internazionale sui diritti civili e politici sull'abolizione della pena di morte. Adottato e proclamato dalla risoluzione dell'Assemblea generale 44/128 del 5 dicembre 1989.

I principali trattati o strumenti internazionali compresi, il Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali e il Patto internazionale sui diritti civili e politici, sono nove. Gli altri sette sono:

- Convenzione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale, 21 dicembre 1965
- Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione nei confronti delle donne, 18 dicembre 1979
- Convenzione contro la tortura ed altre pene o trattamenti crudeli, inumani o degradanti, 10 dicembre 1984
- Convenzione sui diritti del bambino, 20 novembre 1989
- Convenzione internazionale sulla protezione dei diritti di tutti i lavoratori migranti e dei membri delle loro famiglie, 18 dicembre 1990
- Convenzione internazionale per la protezione di tutte le persone dalla sparizione forzata, 20 dicembre 2006
- Convenzione internazionale sui diritti delle persone con disabilità, 13 dicembre 2006.

Oltre alla Carta internazionale dei diritti umani e ai principali trattati sui diritti umani, vi sono molti altri strumenti universali nell'ambito dei diritti umani. Il loro stato giuridico varia: dichiarazioni, principi, direttive, regole e raccomandazioni non hanno valore legale vincolante, ma hanno indubbiamente un'innegabile forza morale e offrono agli stati istruzioni pratiche sul loro comportamento. I patti, gli statuti, i protocolli e le convenzioni sono giuridicamente vincolanti per tutti gli stati che li sottoscrivono o vi aderiscono.

Questi strumenti universali affrontano i seguenti temi: il diritto all'autodeterminazione; i diritti dei popoli e delle minoranze indigene; la preven-
[Digitare il testo]

zione della discriminazione; i diritti delle donne, dei bambini e degli anziani; i diritti delle persone con disabilità; i diritti umani nell'amministrazione della giustizia – la protezione dei detenuti e dei carcerati; assistenza sociale, progresso e sviluppo; promozione e protezione dei diritti umani; matrimonio; diritto alla salute; diritto al lavoro e a condizioni di lavoro eque; libertà di associazione; schiavitù e lavoro coatto; diritti degli emigranti; nazionalità, apolidia, asilo e rifugiati; crimini di guerra e crimini contro l'umanità, compreso il genocidio e la legge umanitaria.

Fonte: Regione del Veneto, *Archivio pace e diritti umani*. Vedi <http://unipd-centrodirittiumani.it/it/database/Strumenti-internazionali/41> (consultato il 9 settembre 2011).

Appendice II

Dichiarazione bahá'í degli obblighi e dei diritti umani

**presentata alla prima sessione della Commissione per i diritti umani
delle Nazioni Unite, Lake Success, NY, USA, febbraio 1947**

I

La fonte dei diritti umani è quella dotazione di qualità, virtù e poteri che Dio ha conferito all'umanità senza discriminazioni di sesso, razza, credo o nazionalità. La realizzazione delle possibilità di questa divina dotazione è lo scopo dell'esistenza umana.

È possibile stabilire i diritti umani in termini di *status* sociale quando i membri della comunità comprendono che il dono della vita e della consapevolezza li obbliga ad assolvere responsabilità verso Dio, la società e se stessi. Il riconoscimento congiunto della verità che la loro vita emana dalla stessa unica Sorgente universale permette ai membri della comunità di mantenere relazioni ordinate in un corpo sociale comune.

Gli istituti sociali non creano diritti umani essenziali. La loro funzione è quella di fiduciari incaricati di agire per conto della comunità per preservare le relazioni che sono una conquista morale dei membri e per curare e proteggere quell'unità di spirito che è il loro supremo obbligo reciproco.

Nessun istituto sociale, qualunque sia la sua forma, ha il potere di preservare i diritti umani essenziali di persone che hanno rinunciato al proprio obbligo morale e ripudiato la dotazione divina che distingue gli uomini dalle bestie. Le definizioni pubbliche di uno statuto politico ed economico che sono prive di valore e di influenza morale non equivalgono ai diritti umani essenziali, ma sono espressioni di espedienti della politica di parte. Solo esseri morali sono in grado di mantenere una società ordinata.

II

La dotazione divina dell'uomo lega l'individuo a un'umanità capace di evolvere e maturare. La razza umana è soggetta al principio dello sviluppo progressivo che opera indipendentemente dal volere umano. Nessuna età ripete le condizioni delle età precedenti.

L'evidente evoluzione della civiltà risulta dall'evoluzione spirituale che agisce tramite il genere umano. Lo sviluppo di nuove qualità allarga la cerchia delle relazioni ordinate e richiede un cambiamento della struttura sociale.

Il moderno Stato nazionale è nato come unificatore di razze e popoli diversi. È stato una tregua sociale osservata da, o imposta a, comunità prima separate, indipendenti e ostili. Storicamente la nazione è stata una grande vittoria morale, un'importante tappa del progresso umano. Essa ha migliorato le condizioni delle masse, ha sostituito la legge costituzionale all'autorità arbitraria della tribù, ha esteso l'educazione e il sapere, ha mitigato gli effetti delle dispute settarie e allargato il mondo sociale dell'uomo medio. Ha creato le condizioni nelle quali è stato possibile che le scienze naturali si sviluppassero, le invenzioni fossero messe in opera e l'industrializzazione permettesse all'uomo di dominare la natura.

I nuovi poteri e le nuove risorse resi possibili dalla nazione non potevano restare circoscritti dentro i confini nazionali, ma hanno prodotto un'internazionalità di causa ed effetto nelle relazioni sociali che nessuna nazione ha potuto controllare. Lo Stato nazionale ha raggiunto i limiti del proprio sviluppo come corpo sociale indipendente e autarchico. Sull'onda di un nuovo movimento universale dell'evoluzione spirituale, una scienza mondiale, un'economia mondiale e una coscienza mondiale stanno ponendo le basi di un ordine mondiale. Concepito come fine a se stesso, lo Stato nazionale ha finito per essere la negazione dell'unità del genere umano, una fonte di distruzione generale contrastante con i veri interessi della propria gente. Dalle profondità della dotazione divina dell'uomo germoglia la risposta all'affermazione dell'unità che conferisce a questa epoca impulso e direzione. La società sta trasformandosi, per produrre un nuovo ordine basato su tutto l'insieme delle relazioni umane.

III

Alcune elementari concezioni dei diritti umani sono state adottate nel passato da vari popoli in differenti condizioni sociali: il diritto alla cittadinanza, quando la nazione divenne il popolo e non la dinastia, il diritto a un codice di leggi, quando le costituzioni scritte presero il posto della consuetudine e della tradizione, il diritto alla sicurezza della persona e delle proprietà, quando lo Stato fu in grado di im-

porre la pace alle fazioni contendenti, il diritto di scegliere la propria occupazione e la propria residenza, quando l'individuo non fu più vincolato alla proprietà terriera. Una storia dei diritti elencherebbe le più significative vittorie morali conseguite dalla razza nella sua incessante lotta per formare una società duratura.

Ma un diritto è valido e operativo solo quando sia sostenuto da una sovranità indipendente. Lo schema di diritti che abbiamo ereditato è compromesso dalla perdita di sovranità reale da parte dello Stato nazionale. Per rivalutare i diritti elementari del passato e stabilire nuovi diritti consoni alla nostra epoca, occorre una sovranità mondiale. L'intera concezione dei diritti ha subito un cambiamento. Un tempo un diritto era una difesa contro un'intrusione, oggi un diritto è la condizione di uno *status* sociale fra tutti gli esseri umani. La legge morale e la legge sociale possono fondersi e unificarsi per la prima volta nell'esperienza umana quando l'intera umanità è soggetta alla stessa legge. Tutto ciò che è universale è verità divina, tutto ciò che è limitato e fazioso è opinione umana.

L'obbligo e il diritto di vivere in una società morale è divenuto cruciale, un criterio di valutazione della nostra volontà di sopravvivere. La lotta moderna che usa come strumenti le nazioni non è una guerra di popoli o di dinastie, è una guerra di valori. La disputa sui valori è alla fin fine una lotta fra quegli esseri umani che vogliono e devono unirsi in un'unica umanità e in un solo corpo sociale e quelli che vogliono e devono rimanere separati, diversi e autonomi. Anche lo Stato nazionale è lacerato e diviso da questa lotta che riguarda soprattutto gli atteggiamenti consapevoli dei singoli esseri umani. Ma nella misura in cui può agire come corpo unito, lo Stato nazionale non può evitare di partecipare alla decisione. Ogni persona e ogni istituto sociale hanno un proprio destino.

Il vero destino dello Stato nazionale è quello di costruire un ponte dall'autonomia locale all'unità mondiale. Esso potrà preservare il proprio retaggio morale e la propria funzione, solo se contribuirà alla formazione di un mondo sovrano. Sia lo Stato sia il popolo sono necessari per sorreggere, come robuste colonne, le nuove istituzioni capaci di dare piena e definitiva espressione alle relazioni umane di una società ordinata. Ritardando di adempiere al mandato storico di unificazione affidato ai popoli e alle nazioni della nostra epoca, offriamo opportunità e incoraggiamento a forze sovversive, la cui arma è la confusione e il cui scopo è il caos.

IV

Questa dichiarazione non intende catalogare ogni auspicabile diritto umano. Vuole solo suggerire un indirizzo in base al quale sia possibile determinare la natura dei diritti essenziali. Si definisce qui diritto umano un'espressione delle

doti divine dell'uomo alle quali un ente morale e sovrano ha dato uno *status* sociale. Un diritto ha uno *status* sociale solo dopo essere divenuto un valore morale affermato e sostenuto dai membri della comunità come qualità necessaria dei rapporti umani.

Fra i fondamentali diritti umani che caratterizzano la nuova era mondiale vi sono i diritti che riguardano (1) l'individuo, (2) la famiglia, (3) la razza, (4) il lavoro e il benessere, (5) l'educazione, (6) il culto, (7) l'ordine sociale.

1. La persona umana è tanto un essere spirituale quanto un membro della società. La sua natura spirituale trova espressione nel mantenimento di relazioni umane morali nell'intera comunità e appassisce in condizioni di ritiro e isolamento nell'io, nella famiglia, nella razza o nella classe sociale. Ogni individuo ha il dovere di servire i bisogni di una società in continuo progresso. Ogni qual volta la comunità avanzi all'individuo richieste che contravvengano al prevalente standard morale o consenta che simili richieste siano avanzate da agenzie private, quella comunità rischia la distruzione, perché la legge morale si applica alle istituzioni e alle comunità, grandi o piccole che siano.

È doveroso sostenere la parità di diritti per tutti gli esseri umani e dare a tutti pari opportunità. Il principio di una società organica è la varietà, non l'uniformità. Poiché una mancanza di opportunità, la repressione e condizioni degradanti hanno prodotto masse di persone incapaci di esercitare le funzioni della cittadinanza, queste persone sono un pegno morale affidato alla coscienza degli altri, che educino gli ignoranti, indirizzino gli immaturi e risanino gli infermi.

2. La persona umana è l'entità spirituale dell'umanità, la famiglia è l'inviolabile entità sociale di origine divina. Il diritto di sopravvivenza dell'individuo si identifica con il diritto della famiglia di mantenersi in condizioni favorevoli al corpo, alla mente e allo spirito. L'individuo maturo è la cellula politica, la famiglia è la cellula economica e il reddito opera in base alla vita e al benessere della famiglia.

La parità fra uomini e donne nella comunità moderna fornisce alla famiglia un nuovo più stretto legame con le forze che contribuiscono all'evoluzione morale.

3. Nelle comunità nazionali di molti paesi figurano membri di gruppi razziali che si trovano in stadi di sviluppo differenti. Le condizioni che nel passato hanno favorito unità e caratteristiche razziali esclusive stanno indebolendosi. I diritti e i bisogni della comunità moderna sono superiori a quelli della razza. Ma è possibile rinunciare ai diritti esclusivi della razza solo in cambio della parità

fra le razze nella partecipazione ai diritti e ai privilegi superiori che spettano a una società multirazziale.

4. Il lavoro che un individuo svolge nel commercio, nell'artigianato, nell'arte o nella professione è il cuore della sua vita, e non una semplice fonte di sostentamento. Il lavoro svolto nello spirito di servizio può essere oggi considerato un atto di preghiera. L'obbligo di lavorare è essenzialmente un obbligo morale e non è assolto dal possesso di ricchezze. La comunità non deve nulla a chi si rifiuta di lavorare.

Il diritto al sostentamento dipende dal lavoro. Inoltre chi lavora ha diritto alla compartecipazione ai profitti dell'impresa.

La ricchezza scaturisce dal coordinamento di una varietà di sforzi diretti all'acquisizione di dotazioni intellettuali e materiali. Un'economia sana si occupa dell'intero processo in tutta la varietà dei rapporti umani e non cerca di accentrare il processo attorno al vantaggio di un singolo gruppo, proprietari, dirigenti, tecnici, operai o consumatori. La ricchezza è in parte un diritto dell'individuo e in parte un diritto della comunità. In condizioni di competizione internazionale si presentano emergenze sociali estreme nelle quali è impossibile fare una giusta distinzione fra ricchezza pubblica e ricchezza privata. La vera giustizia e la filosofia sociale attendono la formazione di istituzioni mondiali e il predominio della visione mondiale.

Il ripudio del diritto e del potere nazionale di far guerra è il primo passo verso una ricchezza comune e una sana economia. Senza un'economia mondiale l'umanità con avrà i frutti della civiltà.

5. Le radici dell'educazione dell'uomo si trovano nella dotazione divina dell'uomo e i profeti sono stati gli educatori universali dell'umanità.

Lo scopo dell'educazione è di insegnare al discente la padronanza su se stesso, un rapporto creativo con la società e la comprensione della propria posizione nell'universo. L'educazione riguarda l'uomo nella sua totalità: la mente, le emozioni e la volontà. Le attuali distinzioni fra l'educazione alla cultura, l'educazione alla scienza e alla tecnica, l'educazione al senso civico e l'educazione alla fede producono personalità incomplete e squilibrate. Gli individui diseducati percepiscono le grandi crisi sociali nei termini dei diversi aspetti che giustificano i vari orientamenti di parte.

L'educazione dura tutta la vita. L'ignoranza sulle cose che riguardano gli adulti è più dannosa, anche se meno evidente, dell'ignoranza dei bambini. Il diritto umano all'educazione è il diritto a entrare nei grandi processi evolutivi della civiltà. I sistemi che producono atteggiamenti rigidamente modellati e fissazioni emotive non possono più pretendere di essere educativi.

6. Il diritto umano descritto come libertà di culto o libertà di coscienza è solo la sanzione legale concessa alle varie comunità religiose di praticare e promulgare i propri speciali sistemi di credenze, finché l'individuo non consegua la conoscenza spirituale sufficiente ad arrivare a una propria decisione adulta e indipendente sulla natura della fede.

Poiché si è dimostrato che l'istinto religioso è stato associato a un'infinità di culti, sistemi morali e forme sociali, più o meno temporanei, non c'è alcuna implicita ragione per cui questo istinto non possa essere riaffermato in termini di lealtà al genere umano e di devozione alla causa dell'unità a tutti i livelli. Il Dio dell'umanità non può più essere descritto in termini di predominio razziale, di volontà di sopravvivenza nazionale ad ogni costo, o di dono confessionale di salvezza personale. La pura rivelazione di Dio è stata elargita all'umanità nelle varie epoche attraverso i Suoi profeti e i Suoi messaggeri. Ogni formula religiosa secondaria e limitata prolunga la crisi morale che rende gli esseri umani ciechi alla certezza di un'era globale.

L'ordine mondiale non è altro che l'aspetto politico della fratellanza e il diritto a un ordine sociale non può essere dissociato da quello a una fede mondiale.

7. Ogni era ha una propria missione specifica. L'obbligo che spetta all'umanità di oggi è la formazione di un ordine mondiale.

L'ordine mondiale è diventato legalmente possibile, socialmente imperativo e divinamente predisposto. Il principio della federazione ha già unito comunità, prima indipendenti, diverse per razza, lingua, religione e numero di abitanti. Le nazioni possono trovare una giusta espressione dei loro legittimi diritti e bisogni attraverso una rappresentanza proporzionale in un istituto sopranazionale. Finché non si riconoscerà uno *status* sociale alla cittadinanza mondiale, i diritti e i privilegi che si sono sviluppati nel passato saranno indeboliti dagli sconvolgimenti della società moderna.

In attesa della creazione di un ordine sopranazionale, gli attuali governi hanno diritto alla lealtà e all'obbedienza dei cittadini in tutte le questioni pertinenti le azioni e le decisioni governative, purché essi non interferiscano con la fede personale in Dio e nei Suoi profeti.

L'ordine qui affermato implica la formazione di una confederazione mondiale che unisca tutte le nazioni, le razze, i credi e le classi, pur salvaguardando l'autonomia dei suoi stati membri e la libertà e l'iniziativa personale delle persone che la compongono. Questa confederazione comprenderà un'assemblea legislativa mondiale che sia la fiduciaria dell'intero genere umano e che promulghi le leggi necessarie per regolare la vita, soddisfare i bisogni e regolare le relazioni di tutte le razze e di tutti i popoli. Il suo esecutivo mondiale, spalleg-

giato da un Esercito internazionale, applicherà le leggi e le decisioni decretate dall'assemblea legislativa mondiale e salvaguarderà l'unità organica dell'intera confederazione. Il suo tribunale mondiale giudicherà e pronuncerà un verdetto finale e vincolante in qualunque disputa sorga fra i vari elementi che compongono il sistema universale.

«La terra è un solo paese e l'umanità i suoi cittadini». – Bahá'u'lláh (1869)

BIC 47-0200, vedi <http://www.bic.org/statements-and-reports> (consultato il 9 settembre 2011).

APPENDICE III

I diritti umani sono dati da Dio

Dichiarazione bahá'í sui diritti umani (1968)

In occasione della commemorazione mondiale del primo centenario della richiesta di stabilire la pace universale mediante la giustizia e l'unità avanzata da Bahá'u'lláh, Fondatore della Fede bahá'í, ai leader del mondo, Le comunità bahá'í del Nord America aderiscono con entusiasmo all'Anno internazionale dei diritti umani, 1968. In questa Conferenza internazionale bahá'í di Chicago i bahá'í affermano che, secondo gli Insegnamenti di Bahá'u'lláh, i diritti umani sono dati da Dio.

LA MASSIMA SFIDA di questa era è il riconoscimento dell'unità del genere umano. Il doloroso ma inevitabile allargamento della lealtà di ogni uomo dal proprio gruppo etnico, razziale, religioso, nazionale, culturale ed economico alla totalità del genere umano è la più importante rivoluzione dei nostri tempi. Ogni persona è influenzata da questa rivoluzione, che richiede un cambiamento degli atteggiamenti e dei comportamenti provinciali di tutti i popoli del mondo. Il riconoscimento del fatto che l'umanità appartiene a un'unica famiglia sotto un solo Dio comporta la responsabilità di rispettarci e aiutarci reciprocamente sotto ogni aspetto.

I PROFETI DI DIO hanno messo in luce l'unicità dell'individualità dell'uomo e del suo diritto di vivere una vita produttiva. I diritti umani, dunque, non sono esclusiva prerogativa di pochi, da distribuire in base alla discrezione legislativa di istituzioni umane. Noi crediamo che i diritti umani sono dati da Dio e pertanto inviolabili.

TUTTE LE PERSONE, a qualunque sesso, razza, nazionalità, gruppo etnico, religione o classe sociale appartengano, sono creature di Dio e tutte uguali nella loro essenza spirituale e nella loro dignità umana. Qualunque

atto discrimini o altrimenti restringa i diritti umani di una qualsiasi persona sminuisce la dignità di quella persona ed è contrario agli Insegnamenti di Dio.

OGNI DISCRIMINAZIONE O INGIUSTA RESTRIZIONE contro una persona, per qualunque suo pretesto sia stata commessa, avvelena le nostre relazioni e perciò crea conflitti che minacciano di distruggere la nostra civiltà. Questa è indubbiamente la più grave infermità che affligge la nostra era. I dinamici risultati che si avrebbero da una società veramente organica e unificata, libera da ogni atteggiamento prevenuto, ci sono pertanto negati. La repressione sociale e un forzato degrado hanno creato masse di persone incapaci di esercitare le funzioni della cittadinanza, impedendo loro di contribuire al progresso della civiltà e di godere dei suoi benefici.

PARI OPPORTUNITÀ di sviluppo delle proprie irripetibili capacità sono un diritto universale. La varietà è una caratteristica fondamentale di una società progressista, non la conformità. Perciò, tutto il mondo deve sostenere lo stesso standard di diritti umani.

The Bahá'í National Review, n. 4 (aprile 1968), p. 1. Vedi <http://bahai-library.com/nsa/human.rights.html> (consultato il 9 settembre 2011).

Bibliografia

1. Bibliografia generale

- ‘Abdu’l-Bahá. *‘Abdu’l-Bahá in London: Addresses and Notes of Conversations*. Bahá’í Publishing Trust, Londra, 1982.
- . *Abdul-Baha on Divine Philosophy*. The Tudor Press, Boston, Massachusetts, 1918.
- . *Antologia*. Casa Editrice Bahá’í, Roma, 1987.
- . *Le Lezioni di San Giovanni d’Acri*. 2a ed. riv. Casa Editrice Bahá’í, Roma, 2005.
- . *The Promulgation of Universal Peace. Talks delivered by ‘Abdu’l-Bahá during His visit to the United States and Canada in 1912*. Compilato da Howard MacNutt, 2^a ed. Bahá’í Publishing Trust, Wilmette, Illinois, 1982.
- . *La Saggezza di ‘Abdu’l-Bahá. Raccolta dei discorsi tenuti da ‘Abdu’l-Bahá a Parigi nel 1911*. Casa Editrice Bahá’í, Roma, 2010.
- . *Il Segreto della Civiltà Divina*. Casa Editrice Bahá’í, Roma, 1988.
- . *Tablets of Abdul-Baha Abbas*. Bahá’í Publishing Society, New York, 1909-1919.
- . «Tablet to Mrs. A. S. Parsons, Washington, DC», inclusa in Bagdadi, «Abdul Baha in America».
- . *Tavole del Piano Divino rivelate da ‘Abdu’l-Bahá ai bahá’í nordamericani*. Casa Editrice Bahá’í, Roma, 1979.
- . *A Traveller’s Narrative Written to Illustrate the Episode of the Báb*. Tradotto da Edward G. Browne. Bahá’í Publishing Trust, Wilmette, Illinois, 1980.
- Agi, Marc. *René Cassin (1887-1976) Prix Nobel de la Paix: père de la déclaration universelle des droits de l’homme*. Librairie académique Perrin, Parigi, 1998.
- Altemeyer, Bob e Bruce Hunsberger, «Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice», in *The International Journal for the Psychology of Religion* vol. 2, n. 2 [1992], pp. 113-33.
- Archibugi, Daniele. «Principi di democrazia cosmopolitica», in Archibugi e Beetham, *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, pp. 66-121.
- . e David Beetham. *Diritti umani e democrazia cosmopolitica. Con un’appendice delle dichiarazioni storiche*. Feltrinelli, Milano, 1998.

— . David Held e Martin Köhler (a cura di), *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Polity Press, Cambridge, Regno Unito, 1998.

Arendt, Hannah. *Vita activa. La condizione umana*. Bompiani, Milano, 1964.

Aristotele. *Etica nicomachea*. A cura di Carlo Natali. Laterza, Roma-Bari, 2010.

Armstrong, Karen. *In nome di Dio*. Il Saggiatore, Milano, 2002.

— . *Storia di Dio. 4000 anni di religioni monoteiste*. Marsilio, Venezia, 1995.

Arquilla, John e David Ronfeldt, «Cyberwar Is Coming!», in *Comparative Strategy*, vol. 12, n. 2 (Estate 1993), pp. 141-65, RAND reprint RP-223.

AskAsia. Risorsa K12 dell'Asia Society.

Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í degli Stati Uniti e del Canada, «A Bahá'í Declaration of Human Obligations and Rights, Presented to the first session of the United Nations Commission on Human Rights. Lake Success, NY, U.S.A. February 1947», in *World Order Magazine*, vol. 12, n. 1 (aprile 1947). Riprodotto in questo libro come Appendice I (= BIC 47-0200).

Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í Sud Africa. «Statement to the Truth and Reconciliation Commission», <http://info.bahai.org/article-1-9-1-7.html> (consultato il 31 dicembre 2010).

Báb, Il. «Dal Bayán *persiano*», in *Antologia*, pp. 65-97.

— . *Antologia*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1984.

Bagdadi, Zia. «Abdul Baha in America: From the account of 'Abdul Baha's daily activities and words while in America, furnished us by Dr. Zia Bagdadi . . .», in *Star of the West*, vol. 19, n. 11 (febbraio 1929), pp. 346-50.

«The Bahá'í Faith and the United Nations: Bahá'í Relationship with United Nations», in *The Bahá'í World*, vol. 12 (1950-1954), pp. 597-8.

Bahá'í International Community (BIC). Molti documenti si trovano nella Bahá'í International Community Statement Library, <http://bic.org/statements-and-reports/> (consultato il 9 settembre 2011). Un elenco cronologico dei documenti citati in questo libro segue questa bibliografia generale. I documenti pubblicati sono elencati qui sotto.

— . «A Bahá'í Declaration of Human Obligations and Rights». *World Order Magazine*, vol. 13, n. 1 (aprile 1947). La traduzione italiana si trova in questo libro nell'Appendice II.

— . *Chi scrive il futuro? Riflessioni sul XX secolo*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2000.

— . *Divine Law: Source of Human Rights. A Bahá'í View*. Brochure. Bahá'í Publishing Trust, Wilmette, Illinois, 1973. Vedi Appendice III.

- . *La prosperità del genere umano*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1995 (= BIC 95-0303).
- . *La questione bahá'í. Epurazione culturale in Iran*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2008.
- . *Alla ricerca di valori in un'età di transizione. Dichiarazione della Comunità Internazionale Bahá'í per il LX anniversario delle Nazioni Unite*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2007 (= BIC 05-1002).
- . *Una svolta per tutte le nazioni*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1996 (= BIC 95-1001).
- . *Il valore della spiritualità nello sviluppo. Prime considerazioni sulla creazione di indici spirituali di sviluppo*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2004 (= BIC 98-0218).
- The Bahá'í National Review*. Periodico dell'Assemblea Spirituale Nazionale dei bahá'í degli Stati Uniti. National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of the United States, Wilmette, Illinois, 1968-1983.
- The Bahá'í Studies Review*. Periodico. Pubblicazione dell'Associazione per gli studi bahá'í (Europa anglofona). Association for Bahá'í Studies, Londra, 1991-.
- The Bahá'í World. An International Record*. **Vecchia serie**: vol. 12 (1950-1954). Bahá'í Publishing Trust, Wilmette, Illinois, 1956; vol. 18 (1979-1983). Bahá'í World Centre, Haifa, 1986. **Nuova serie**: 1992-93. Bahá'í World Centre, Haifa, 1993; 1996-97. Bahá'í World Centre, Haifa, 1998; 2000-2001. Bahá'í World Centre, Haifa, 2002.
- Bahá'u'lláh. Aṣṣ-i-Kullu'l-Khayr (Parole di saggezza), in *Tavole*, pp. 139-42.
- . Bishárát (Liete novelle), in *Tavole*, pp. 17-26.
- . *Epistola al Figlio del Lupo*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1980.
- . *Gli Inviti del Signore degli Eserciti. Tavole di Bahá'u'lláh*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2002.
- . Ishráqát (Splendori), in *Tavole*, pp. 91-122.
- . Kalimát-i-Firdawsíyyih (Parole del Paradiso), in *Tavole*, pp. 51-73.
- . Kitáb-i-'Ahd, in *Tavole*, pp. 193-8.
- . *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1995.
- . *Il Kitáb-i-Íqán. Il Libro della Certezza*. 2ª ed. Casa Editrice Bahá'í, Roma 1994.
- . Lawḥ-i-Dhabíḥ, in *Spigolature*, sez. CXV, pp. 234-9.
- . Lawḥ-i-Dunyá (Tavola al mondo), in *Tavole*, pp. 75-90.
- . Lawḥ-i-Kamál, in *Spigolature*, sez. CIX, pp. 209-10.
- . Lawḥ-i-Maqṣúd (Tavola di Maqṣúd), in *Tavole*, pp. 143-60.
- . *Le Parole Celate di Bahá'u'lláh*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1995.
- . *Preghiere e Meditazioni di Bahá'u'lláh*. 2a ed. riv. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2003.
- . Ridvánu'l-'Adl (Il Paradiso della Giustizia), in *Spigolature*, sez. LXXXVIII, pp. 170-1.

- . Súriy-i-Haykal (Sura del Tempio), in *Inviti*, pp. 1-124.
 - . Súriy-i-Mulúk, in *Inviti*, pp. 165-212.
 - . Súriy-i-Ra'ís (Tavola a Ra'ís), in *Inviti*, pp. 143-56.
 - . *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*. 3a ed. riv. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2003.
 - . Tajallíyát (Fulguri), in *Tavole*, pp. 47-54.
 - . Tarázát (Ornamenti), in *Tavole*, pp. 27-40.
 - . *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1981.
- Barnes, Kiser. «Human Rights and Multiculturalism», in Tahiriha-Danesh (a cura di), *Bahá'í-Inspired Perspectives on Human Rights*, pp. 21-37.
- Battaglia, Salvatore. *Grande dizionario della lingua italiana*. Volume 4. UTET, Torino. 1966. Volume 5. UTET, Torino, 1968. Volume 8. UTET, Torino. 1973. Volume 9. UTET, Torino, 1975. Volume 14. UTET, Torino. 1988.
- Baudrillard, Jean. *Lo spirito del terrorismo*. Raffaello Cortina, Milano, 2002.
- Bauer, Joanne R. e Daniel A. Bell (a cura di). *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge University Press, New York, 1999.
- Beeman, William O. «Fighting the Good Fight: Fundamentalism and Religious Revival», in MacClancy (a cura di), *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, pp. 129-44.
- Beetham, David. *Democracy and Human Rights*. Polity Press, Cambridge, Regno Unito, 1999.
- . «Diritti umani e democrazia: una relazione dalle molteplici facce», in Archibugi e Beetham, *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, pp. 25-65.
 - . «Human Rights as a Model for Cosmopolitan Democracy», in Archibugi, Held e Köhler, *Re-imagining Political Community*, pp. 58-71.
- Bentham, Jeremy. «Anarchical Fallacies», in Bowring (a cura di), *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 2, pp. 49-534.
- Bobbio, Norberto. *L'età dei diritti*. Einaudi, Torino, 1997.
- Bonanate, Luigi. *Terrorismo internazionale*. 2^a ed. Giunti, Firenze, 2001.
- . (a cura di). *Dimensioni del terrorismo politico*. 2a ed. Angeli, Milano, 1979.
- Booth, Ken. «Three Tyrannies», in Dunne e Wheeler (a cura di), *Human Rights in Global Politics*, pp. 29-70.

- Bouthoul, Gaston. «Definitions of terrorism», in Carlton e Schaerf (a cura di), *International Terrorism and World Security*, pp. 50-9.
- Bowring, John (a cura di). *The Works of Jeremy Bentham*. Simpkin, Marshall, & co., Londra, 1838-1843. Ristampa Russelll and Russell, New York, 1962.
- Boyles, Ann. «World Watch», in *The Bahá'í World 2000-2001*, pp. 201-17.
- Brietzke, Paul H. «Consorting with the Chameleon, or Realizing the Right to Development». «Symposium: Development as an Emerging Human Right», in *California Western International Law Journal*, vol. 15, no. 3 (Estate 1985), pp.560-601.
- Brown, Chris, «Universal human rights: a critique», in Dunne e Wheeler (a cura di), *Human Rights in Global Politics*, pp. 103-27.
- The Buffalo Journal of International Law*. Rivista che si occupa dello studio interdisciplinare della legge internazionale sui diritti umani. University at Buffalo, School of Law, Buffalo, New York.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France in a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Paris*. Printed at the desire of a society of gentlemen, London-Derry, 1791. Vedi <http://www.swan.ac.uk/poli/texts/burke/burkea.htm> (consultato il 31 dicembre 2010).
- Bushrui, Suheil. *The Spiritual Foundation of Human Rights*. Bahá'í Chair for World Peace, Rockville, Maryland, 1998.
- The California Western International Law Journal*. Il giornale contiene il testo completo di documenti che trattano sviluppi legali internazionali e temi importanti per studenti, tirocinanti e accademici. Western School of Law, San Diego, California.
- Calonghi, Ferruccio. *Dizionario della lingua latina. Volume primo: Latino-Italiano*. 3a ed. riv. Rosenberg e Sellier, Torino, 1951.
- Caplan, Lionel. «Introduction», in Caplan (a cura di), *Studies in Religious Fundamentalism*, pp. 1-24.
- . (a cura di). *Studies in Religious Fundamentalism*. State University of New York Press, Albany, 1987.
- Cardini, Franco (a cura di). *La paura e l'arroganza*. Laterza, Roma-Bari, 2002.
- . «Nowhere: now-here, no-where», in Cardini (a cura di), *La paura e l'arroganza*, pp. v-xxxix.
- Carlton, David e Carlo Schaerf (a cura di). *International Terrorism and World Security*. Croom Helm, Londra, 1975.

Carlyle, Robert Warrand e Alexander James Carlyle. *A History of Mediaeval Political Theory in the West*. W. Blackwood and sons, Edimburgo e Londra, 1903-36.

La Casa Universale di Giustizia. *Ai capi religiosi del mondo*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2002.

— . *La Costituzione della Casa Universale di Giustizia*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1977.

— . *Libertà individuale e ordine sociale*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1990.

— . *Messages from the Universal House of Justice 1963-1986: The Third Epoch of the Formative Age*. A cura di Geoffry W. Marks. Bahá'í Publishing Trust, Wilmette, Illinois, 1996.

— . *La promessa della pace mondiale*. Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í d'Italia, Roma, 1985.

— . (commissionata da) *Il secolo di luce*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2001.

— . 26 novembre 1992, citata in *Note bahá'í*, vol. 11, n. 1 (gennaio 1993), inserto speciale I.

— . 19 maggio 1994, citata in *Note bahá'í*, vol. 13, n. 8 (agosto 1995), pp. 1-7.

— . Ridván 2000, citata in *Note bahá'í*, vol. 18, n. 3-4 (marzo-aprile 2000), pp. 1-5.

— . 26 novembre 2003, citata in *Note bahá'í*, vol. 21, n. 1-2 (gennaio-febbraio 2004), inserto redazionale, p. 2.

Cassese, Antonio. *I diritti umani nel mondo contemporaneo*. Laterza, Roma-Bari, 2002.

Centro internazionale di dialogo interculturale ed interreligioso Dia-Légein (a cura di), «Postfazione», in Cardini (a cura di), *La paura e l'arroganza*, pp. 193-201.

Chomsky, Noa. «Terrorismo, l'arma dei potenti», in Cardini (a cura di), *La paura e l'arroganza*, pp. 111-20.

Chowdhury, Anwarul K. «Foreword», in Ma'ani Ewing, *Collective Security*, pp. ix-xii.

«Christianity Almost Defeated in Britain, Cardinal Says», articolo online di *Zenit.org*, 6 settembre 2001, <http://www.iepp.org/Port/Actual/2001/Not-Se2001/Noticias29.htm> (consultato il 31 dicembre 2010).

Cicerone, Marco Tullio *De re publica*, <http://www.filosofico.net/repub.html> (consultato il 9 settembre 2011).

— . *Tusculanae disputationes*. <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc1.shtml> (consultato il 9 settembre 2011).

Claude, Richard Pierre e Burns H. Weston (a cura di), *Human Rights in the World Community: Issues and Action*. University of Pennsylvania Press, Filadelfia, Pennsylvania, 1992.

The Compilation of Compilations. Preparete dalla Casa Universale di Giustizia 1963-1990. 2 vol. Bahá'í Publications Australia, Maryborough, Victoria, Australia, 1991.

Comunità Internazionale Bahá'í. *Chi scrive il futuro? Riflessioni sul XX secolo*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1999.

— . *La prosperità del genere umano*. 2a ed. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1996.

— . *Una svolta per tutte le nazioni. Dichiarazione della Comunità Internazionale Bahá'í nella ricorrenza del cinquantenario delle Nazioni Unite*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1996.

Il Consiglio per un Parlamento delle religioni del mondo. *A Call to Our Guiding Institutions, presented to the world at the 1999 Parliament of the World's Religions, December 1 through 8, 1999 Cape Town, South Africa*. http://www.parliamentofreligions.org/_includes/FCKcontent/File/CalltoGuidingInstitutions.pdf (consultato il 31 dicembre 2010).

Consultazione. Riunioni Bahá'í. *La Festa del Diciannovesimo Giorno. Compilazioni della Casa Universale di Giustizia*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1980.

Council on Foreign Relations (Stati Uniti) (in cooperation with the Markle Foundation). «Narcoterrorism», in *Terrorism: Questions and Answers*, <http://www.terrorismanswers.org/terrorism/narcoterrorism.html> (consultato il 31 dicembre 2010).

Current Concerns. Mensile di pensiero indipendente, standard etici e responsabilità morale. Edizione inglese di *Zeit-Fragen*, settimanale svizzero. <http://www.currentconcerns.ch/archive/2004/01/20040105.php> (consultato il 31 dicembre 2010).

Curtotti, Michael. «Human Rights: Reflections from a Bahá'í Viewpoint», in *Human Rights, Faith and Culture*, pp. 65-84.

Danesh, Hossain B. *Unity, the Creative Foundation of Peace*. Bahá'í Studies Publications, Ottawa, Canada, 1996.

Davis, Michael C. «Human Rights in Asia: China and the Bangkok Declaration», in *The Buffalo Journal of International Law*, vol. 2 (inverno 1995-96), pp. 215-30.

de Benoist, Alain. «11 settembre 2001», in Cardini (a cura di), *La paura e l'arroganza*, pp. 67-96.

«Declaration by the United Nations, January 1, 1942. A Joint Declaration by the United States, the United Kingdom, the Union of Soviet Socialist Republics, China, Australia, Belgium, Canada, Costa Rica, Cuba, Czechoslovakia, Dominican Republic, El Salvador, Greece, Guatemala, Haiti, Honduras, India, Luxembourg, Netherlands, New Zealand, Nicaragua, Norway, Panama, Poland, South Africa, Yugoslavia», in *Civic*

Webs Virtual Library, http://avalon.law.yale.edu/20th_century/decade03.asp (consultato il 31 dicembre 2010).

Deen, Thalif. «United Nations: US “No” to Development as Basic Human Right», in *South-North Development Monitor (SUNS)*, n. 4344, lunedì, 14 dicembre 1998.

Definitions of terrorism http://web.archive.org/web/20070527145632/http://www.unodc.org/unodc/terrorism_definitions.html (consultato il 9 settembre 2011).

Delors, Jacques et al. *Learning: The Treasure Within*. Relazione all’UNESCO della commissione internazionale sull’educazione per il XXI secolo. UNESCO, Parigi, 1996.

De Luca, Ruben. *Il terrore in casa nostra. Nuovi scenari per il terrorismo globale del XXI secolo*. Franco Angeli, Milano, 2002.

Dichiarazione universale islamica dei diritti dell’uomo. Vedi [http://www.egitto-web.com/forum/leggi-e-diritti-in-italia-ed-egitto/dichiarazione-universale-islamica-dei-diritti-dell'uomo-19-sttembre-1981-\(i\)/](http://www.egitto-web.com/forum/leggi-e-diritti-in-italia-ed-egitto/dichiarazione-universale-islamica-dei-diritti-dell'uomo-19-sttembre-1981-(i)/) (consultato il 9 settembre 2011).

Dictionnaire de l’Académie française. 5a ed. J. J. Smits, Parigi, 1798.

Dizionario di filosofia. Gli autori, le correnti, gli autori, le opere. Rizzoli, Milano, 1976.

Dodge, Wendell Phillips. «Abdul Baha’s Arrival in America», in *Star of the West*, vol. 3, n. 3 (28 aprile 1912), pp. 3-6.

Donnelly, Jack. «The social construction of international human rights», in Dunne e Wheeler (a cura di), *Human Rights in Global Politics*, pp. 71-102

— . *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Cornell University Press, Ithaca, New York, 1989.

Martin, Douglas. «The Case of the Bahá’í Minority in Iran». *The Bahá’í World 1992-93*, pp. 247-71.

Dunne, Tim e Nicholas J. Wheeler (a cura di). *Human Rights in Global Politics*. Cambridge University Press, Cambridge, Regno Unito, 1999.

— . «Introduction: human rights and the fifty years’ crisis», in Dunne e Wheeler (a cura di), *Human Rights in Global Politics*, pp. 1-28.

«Economic Happiness for the Human Race», in *Star of the West*, vol. 13, n. 9 (dicembre 1922), pp. 227-32.

Educare alla pace. I diritti umani nel mondo contemporaneo. Esperia, Milano, 1998.

Educazione Bahá’í. Compilazione della Casa Universale di Giustizia. Casa Editrice Bahá’í, Roma, 1978.

- Ehrenfeld, Rachel. *Narco-terrorism*. Basic Books, New York, 1990.
- Enciclopedia del Novecento*. Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1984.
- Encyclopædia Britannica. Ultimate Reference Suite. 2004 DVD*.
- Encyclopaedia of Islam, The*. CD-Rom Edition. Brill Academic Publishers, Leida, 2003.
- Epstein, Mikhail. *After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture*. The University of Massachusetts Press, Amherst, Massachusetts, 1995.
- Esslemont, John E. *Bahá'u'lláh e la Nuova Èra*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1983.
- Ethical and Spiritual Dimensions of Social Progress = Dimensions éthiques et spirituelles du progrès social*. United Nations, New York, 1995.
- Falk, Richard A. «Theoretical Foundations of Human Rights» (1980), in Newberg (a cura di), *The Politics of Human Rights*, pp. 65-110.
- Fidatezza, La. *Cardine delle virtù bahá'í. Compilazione*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1987.
- Freeman, Michael D. A. «The Problem of Secularism in Human Rights Theory», *Human Rights Quarterly*, vol. 26, n. 2 (maggio 2004), pp. 375-400.
- Fromm, Erich. *Il cuore dell'uomo. La sua disposizione al bene e al male*. Carabba, Roma, 1965.
- The Fundamentals: A Testimony of the Truth*. Testimony Pub. Co., Chicago, Illinois, [1910-15]
- Galtung, Johan. *Human Rights in Another Key*. Polity Press, Cambridge, Regno Unito, 1994.
- *I diritti umani in un'altra chiave*. Esperia, Milano, 1997.
- . «I diritti umani, occidentali, universali», in *Educare alla pace*, pp. 33-42.
- . «Lo stato nazionale e la cittadinanza: e la cittadinanza globale? Lo sfondo culturale, politico, istituzionale», in *Educare alla pace*, pp. 279-306.
- Georgia Journal of International and Comparative Law Quarterly*. Rivista quadrimestrale di legge nazionale e comparata pubblicata dalla Scuola di legge, Università della Georgia. The University of Georgia School of Law, Athens, Georgia.
- Gewirth, Alan. *Human Rights: Essays on Justification and Applications*. Chicago University Press, Chicago, 1982.
- Girard, René. *La violence et le sacré*. Grasset, Parigi, 1972
- . *La violenza e il sacro*. A cura di Ottavio Fatica e Eva Czerkl. Adelphi, Milano, 1980.

Glendon, Mary Ann. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. Random House, New York, 2001.

The Guardian Weekly. Settimanale internazionale britannico. Regno Unito, Stati Uniti e Australia, 1919-.

Gurr, Ted Robert. «Some Characteristics of Political Terrorism in the 1960s», in Stohl, (a cura di), *The Politics of Terrorism*, pp. 31-57.

«The Hague Centenary: Towards a Culture of Peace», in *One Country*, vol. 10, no. 3 (ottobre-dicembre 1998).

Hatcher, William S. e J. Douglas Martin, *The Bahá'í Faith: The Emerging Global Religion*. Harper and Row, San Francisco, 1984.

Heisbourg, François. *Iperterrorismo: la nuova guerra*. Tradotto da Antonio Perri. Meltemi, Roma, 2002. Edizione francese: *Hyperterrorisme: la nouvelle guerre*. Édition Odile Jacob, Parigi, 2001.

Henkin, Louis. *The Age of Rights*. Columbia University Press, New York, 1990.

— . e Gerald L. Neuman, Diane F. Orentlicher, David W. Leebron, *Human Rights*. Foundation Press, New York, 1999.

Hoffman, Bruce. *Inside Terrorism*. Columbia University Press, New York, 1998.

Hudson, Rex A. «The Sociology and Psychology of Terrorism: Who Becomes a Terrorist and Why? A Report Prepared under an Interagency Agreement by the Federal Research Division, Library of Congress, September 1999», <http://www.fas.org/irp/threat/frd.html> (consultato il 31 dicembre 2010).

«Human Rights are God-Given Rights. A Bahá'í Statement on Human Rights», in *The Bahá'í National Review*, n. 4 (aprile 1968), p. 1. <http://bahai-library.com/nsa/human.rights.html> (consultato il 31 dicembre 2010). Traduzione italiana in Appendice III.

Human Rights, Faith and Culture. 50th anniversary of the Universal Declaration of Human Rights. Atti del Convegno di studi bahá'í australiano, 7-8 novembre 1998, Canberra, Australia. Juxta Publishing Limited, Hong-Kong, 2001.

Human Rights Quarterly. Trimestrale di informazione su importanti sviluppi nelle Nazioni Unite e nelle organizzazioni regionali governative e non governative per i diritti umani. The Johns Hopkins University Press, Baltimora, MD.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon and Schuster, New York, 1996.

— . *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Garzanti, Milano, 2001.

Ignatieff, Michael. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2001.

International Herald Tribune. *The global edition of The New York Times*. Quotidiano internazionale statunitense di proprietà del *New York Times*. Parigi, 1887-.

The International Journal for the Psychology of Religion. Rivista trimestrale di studi psicologici dei processi e dei fenomeni religiosi di tutte le tradizioni religiose. Routledge, Londra, 1991-.

International Studies Quarterly. Giornale ufficiale dell'International Studies Association che pubblica opere di studi internazionali. The International Studies Association and Blackwell Publishers, Oxford.

Istituto per l'Oriente. *Vocabolario arabo-italiano*. Pubblicato con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Istituto per l'Oriente, Roma, 2004.

Jenkins, Brian Michael. «International Terrorism: A New Mode of Conflict», in Carlton e Schaerf (a cura di), *International Terrorism and World Security*, pp. 13-49.

— . *Terrorism: Trends and Potentialities*. Rand Corporation, Santa Monica, California, maggio 1978.

Kant, Immanuel. *La pace, la ragione e la storia*, Il Mulino, Bologna, 1985.

— . «Per la pace perpetua. Progetto filosofico», in Kant, *La pace, la ragione e la storia*.

Karlberg, Michael. *Beyond the Culture of Contest: From Adversarialism to Mutualism in an Age of interdependence*. George Ronald, Oxford, 2004.

Kepel, Gilles. *La revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Editions du Seuil, Parigi, c1991.

— . *La rivincita di Dio*. Rippli, Milano, 1991.

Kolstoe, John E. *Consultation: A Universal Lamp of Guidance*. George Ronald, Oxford, 1985.

Koufa, Kalliopi K. «Terrorism and Human Rights. Progress report prepared by Ms. Kalliopi K. Koufa, Special Rapporteur E/CN.4/Sub.2/2001/31, 27 June 2001», http://www.hri.ca/fortherecord2001/documentation/commission/e-cn4-sub2-2001-31.htm#_edn14 (consultato il 31 dicembre 2010).

Kupperman, Robert H. «Terrorismo», in *Enciclopedia del Novecento*, vol. 7, pp. 621-42.

Laqueur, Walter. *Il nuovo terrorismo*. Corbaccio, Milano, 2002.

Lights of Guidance. A Bahá'í Reference File. Compilato da Helen Basset Hornby. Ed. riv. Bahá'í Publishing Trust, New Delhi, 1996.

- Lotti, Flavio e Nicola Giandomenico (a cura di). *Insegnare i diritti umani*. Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1999.
- Lukes, Steven. «Five fables about human rights», in Shute e Hurley (a cura di), *On Human Rights*, pp. 19-40.
- Liotard, Jean-François. «The other's rights», in Shute e Hurley (a cura di), *On Human Rights*, pp. 135-47.
- Ma'ani Ewing, Soveida. *Collective Security within Reach*: George Ronald, Oxford, 2007.
- MacClancy, Jeremy. (a cura di). *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*. University of Chicago Press, Chicago, 2002.
- Mamdani, Mahmood. «Buon musulmano, cattivo musulmano: una prospettiva politica sulla cultura e sul terrorismo», in Cardini (a cura di), *La paura e l'arroganza*, pp. 140-68.
- Marco Aurelio. *A se stesso*. <http://www.readme.it/libri/Filosofia/A%20se%20Stesso.shtml> (consultato il 9 settembre 2011).
- McLuhan, Marshall. *Gli strumenti del comunicare*. Il Saggiatore, Milano, 1964.
- Mentan, Tatah. *Dilemmas of Weak States: Africa and Transnational Terrorism in the Twenty-first Century*. Ashgate, Aldershot, Regno Unito/Burlington, Vermont, 2004.
- Midlarsky, Manus I., Martha Crenshaw e Fumihiko Yoshida, «Why Violence Spreads: The Contagion of International Terrorism», *International Studies Quarterly*, vol. 24, n. 2 (giugno 1980), pp. 262-98.
- Military Periscope.com*. Fonte online di notizie su temi militari, armi e forze armate nazionali del mondo.
- The Millennium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders. *Commitment to Global Peace*. Available at <http://www.millenniumpeacesummit.com/resources/nr/Commitment%20to%20Global%20Peace.pdf> (consultato il 31 dicembre 2010).
- Momen, Moojan. «Fundamentalism and Liberalism: Towards an Understanding of the Dichotomy», in *Bahá'í Studies Review*, vol. 2. n. 1 (1992), pp. 11-24.
- Mottahedeh, Mildred. «Report of Bahá'í Activities in Relation to the United Nations», in *The Bahá'í World*, vol. 12 (1950-1954), pp. 601-15.
- Nash, Geoffrey. «The Persecution of the Bahá'í Community of Írán. Riḍván 1979-Riḍván 1983», *Bahá'í World 1979-1983*, vol. XVIII, pp. 249-356.

- Nazioni Unite. *La Carta delle Nazioni Unite*. http://unipd-centrodirittiumani.it/strumenti_internazionali/Carta-delle-Nazioni-Unite-1945/1 (consultato il 9 settembre 2011).
- Conferenza mondiale sui diritti umani, Vienna, 14-25 giugno 1993, *Dichiarazione e programma d'azione*, <http://www.unric.org/html/italian/humanrights/vienna1.html> (consultato il 9 settembre 2011).
- Department of Economic and Social Affairs, Division for Sustainable Development. «Agenda 21». Available at <http://www.un.org/esa/sustdev/documents/agenda21/> (accessed 31 December 2010).
- *In Larger Freedom: Towards Development, Security and Human Rights for All*. Assemblea generale, Relazione del Segretario generale. New York, 2005.
- Office of Public Information. *The United Nations and the Human Person: Questions and Answers on Human Rights*. United Nations Office of Public Information, New York, 1967.
- Office of the United Nations Commissioner for Human Rights (UNCHR). «Plan of Action for the United Nations Decade for Human Rights Education, 1995-2004». UNCHR, Ginevra, 1995.
- Official Records of the Third Session of the General Assembly, Part 1, Plenary Meetings of the General Assembly, 21 September-12 December 1948 (Mr Charles Malik).
- Newberg, Paula R. (a cura di). *The Politics of Human Rights*. New York University Press, New York, 1980.
- «NGO Related Frequently Asked Questions», <http://www.un.org/esa/coordination/ngo/faq.htm> (consultato il 31 dicembre 2010).
- Nickel, James W. *Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights*. University of California Press, Berkeley, California, 1987.
- Note bahá'í*. Notiziario dell'Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í d'Italia. Roma, 1978-.
- «Note». In Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqads*, pp. 151-245.
- Obama, Barak. «Rimettiamoci al lavoro insieme per ricostruire una grande America. Il testo integrale del discorso inaugurale di Barack Obama come presidente degli Stati Uniti d'America». *La Repubblica*, 20 gennaio 2009. <http://www.repubblica.it/2009/01/sezioni/esteri/obama-insediamento/testo-discorso-italiano/testo-discorso-italiano.html> (consultato il 9 settembre 2011).
- One Country*. La rivista online della Bahá'í International Community. <http://www.one-country.org> (consultato il 9 settembre 2011).

- Opinioni bahá'í*. Trimestrale di studi bahá'í. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1977-.
<http://www.editricebahai.com/opinioni/index.php> (consultato il 9 settembre 2011).
- Osnos, [Peter]. «Review», in *The Guardian Weekly*, 30 gennaio 1983.
- The Oxford English Dictionary*. Preparato da J. A. Simpson e E. S. C. Weiner. 2a ed. Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Pace, Enzo e Renzo Guolo. *I fondamentalismi*. Laterza, Roma-Bari, 2002.
- Padoa-Schioppa, Tommaso. *Dodici settembre. Il mondo non è più al punto zero*. Rizzoli, Milano, 2002.
- Papisca, Antonio. «Educare ai diritti umani: la sfida dell'uomo planetario», in Lotti e Giandomenico (a cura di), *Insegnare i diritti umani*, pp. 11-25.
- . «Le generazioni dei diritti umani», in *Educare alla pace*, pp. 18-33.
- Parekh, Bikkhu. «Non-ethnocentric universalism», in Dunne e. Wheeler (a cura di), *Human Rights in Global Politics*, pp. 128-59.
- Perry, Michael J. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. Oxford University Press, New York, 1998.
- Plant, Raymond. *Modern Political Thought*. Blackwell, Oxford, 1991.
- Platone. «Teeteto», in Platone, Tutti gli scritti, pp.192-260.
- . *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Rusconi, Milano, 1991.
- Politi, Marco. «Il laicismo nuova ideologia, l'Europa non emargini Dio. Intervista a Joseph Ratzinger di M. Politi», in *La Repubblica*, 19 novembre 2004.
- Pontara, Giuliano. «Violenza e terrorismo: il problema della definizione e della giustificazione», in Bonanate (a cura di), *Dimensioni del terrorismo politico*.
- La Purezza. Compilazione*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1989.
- Rabb, Mary M. «The Divine Art of Living», in *Star of the West*, vol. 7, n. 16 (31 dicembre 1916), pp. 149-55, 161-4.
- Rawls, John «The Law of Peoples», in Shute e Hurley (a cura di), *On Human Rights*, pp. 41-82.
- La repubblica*. Quotidiano italiano. Roma, 1976-.
- Revel, Jean-François. *Democracy against itself: the future of the democratic impulse*. Tradotto da Roger Kaplan. Free Press, New York, 1993.

- Ronfeldt, David e John Arquilla, «Networks, Netwars, and the Fight for the Future», *First Monday*, vol. 6, n. 10 (ottobre 2001), http://www.firstmonday.org/issues/issue6_10/ronfeldt/#note7 (consultato il 31 dicembre 2010).
- Rorty, Richard. «Human rights, rationality, and sentimentality», in Shute e Hurley (a cura di), *On Human Rights*, pp. 111-34.
- Rozakis, Christos L. *The Concept of Jus Cogens in the Law of Treaties*. North-Holland, Amsterdam, New York. 1976.
- Sachs, Wolfgang (a cura di), *Dizionario dello sviluppo*. Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1998.
- «Introduzione», in Sachs (a cura di), *Dizionario dello sviluppo*, pp. 5-12.
- Salert, Barbara. *Revolutions and Revolutionaries: Four Theories*. Elsevier, New York, 1976.
- Saulle, Maria Rita. «Diritti umani, tolleranza e solidarietà», in *Educare alla pace*, pp. 131-9.
- Savi, Julio. «Il caso dei bahá'í in Iran», in *Opinioni bahá'í*, vol. 34 (2010), pp. 6-37.
- *Nell'Universo sulle tracce di Dio*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1989.
- *A Nest on the Highest Branch: Reflections on Human Success, Prosperity and Happiness*. Royal Falcon Books, New Delhi, 2003.
- *Per un solo Dio. Appunti di filosofia della religione*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2000.
- Schmid, Alex Peter. *Political Terrorism: A Research Guide to Concepts, Theories, Data Bases and Literature*. North-Holland Publishing Co., Amsterdam, 1983.
- . e Albert J. Jongman. *Political terrorism: A guide to actors, authors, concepts, data basis, theories and literature*. North Holland, Amsterdam, 1988.
- Il secolo di luce*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2001.
- Shoghi Effendi. *L'Avvento della Giustizia Divina*. 2a ed. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1987.
- . *Citadel of Faith: Messages to America 1947-1957*. Bahá'í Publishing Trust, Wilmette, Illinois, 1970.
- . *Dio passa nel mondo*. 2a ed. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 2004.
- . *Il Giorno promesso*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1978.
- . *L'Ordine mondiale di Bahá'u'lláh*. Casa Editrice Bahá'í, Roma, 1982.
- Shute, Stephen e Susan Hurley (a cura di). *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*. Basic Books, New York, 1993.

- Smith, Linda S. «Fundamentalism: The Shadow of the Modern World», articolo online, <http://www.lindasophia.com/writings/downloads/Fundamentalism.pdf> (consultato il 31 dicembre 2010).
- Smith McDougal, Myres, Harold D. Lasswell e Lung-chu Chen. *Human rights and world public order: the basic policies of an international law of human dignity*. Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1980.
- Sojourners Magazine: Faith, Politic, Culture*. Rivista di fede, politica e cultura dal punto di vista della Bibbia.
- Stafutti Stefania e Gianmaria Ajani. *Colpirne uno per educarne cento. Slogan e parole d'ordine per capire la Cina*. Einaudi, Torino, 2008.
- Star of the West*. Periodico bahá'í, 25 volumi, 1910-1935. Vol. 1-14, George Ronald, Oxford, 1978. Versione CD-ROM completa: Talisman Educational Software/Special Ideas, 2001.
- Stohl, Michael. «Demistifying Terrorism: The Myths and Realities of Contemporary Political Terrorism», in Stohl (a cura di), *The Politics of Terrorism*, p. 8.
- . (a cura di). *The Politics of Terrorism*. 3a ed., riv. Marcel Dekker, New York, 1988.
- SUNS: South-North Development Monitor*. Quotidiano di informazione, con base a Ginevra, sui temi dello sviluppo internazionale con particolare attenzione ai negoziati nord-sud e sud-nord.
- Tahririha-Danesh, Tahirih (a cura di), *Baha'i-Inspired Perspectives on Human Rights*. Juxta Publishing Limited, Hong-Kong, 2001.
- Taylor, Charles. «Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights», in Bauer e Bell (a cura di), *The East Asian Challenge for Human Rights*, pp. 124-44.
- «Terrorism», in *Military Periscope.com*, <http://www.periscope.ucg.com/terms/t0000282.html> (consultato il 31 dicembre 2010).
- Tesón, Fernando R. «International Human Rights and Cultural Relativism», in Claude e Weston (a cura di), *Human Rights in the World Community*, pp.42-54.
- Tibi, Bassam. *Il fondamentalismo religioso alle soglie del Duemila*. Boringhieri, Torino, 1997.
- UNESCO, Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura, «Dichiarazione sui principi della tolleranza», proclamata e firmata dagli stati membri il 16 novembre 1995. <http://www.unesco.it/cni/index.php/documenti> (consultato il 9 settembre 2011).

- *Non-violence Education*. http://portal.unesco.org/education/en/ev.php-URL_ID=4617&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (consultato il 31 dicembre 2010).
- «Non-Violent Conflict Resolution In and Out-of-school (Glossary)», in UNESCO, *Non-Violence Education*, section 4.
- The United Nations: Dumbarton Oaks Proposals for a General International Organization*. Department of State Publications 2297, Conference Series 66. Government Printing Office, Washington, DC, 1945.
- Vance, Cyrus. «Human Rights and Foreign Policy», *Georgia Journal of International and Comparative Law*, vol. 7 (1977), pp. 223-5.
- Verderio, Matteo. «Diritti umani verso diritto allo sviluppo: l'esperienza di Amnesty International», in *Educare alla pace*, p. 203-15.
- Waldron, Jeremy, *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*. Cambridge University Press, Cambridge e New York, 1993.
- Waldron, Jeremy (a cura di), *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke, and Marx on the rights of man*. Methuen, Londra e New York, 1987.
- Wallis, Jim. «Fundamentalism and the Modern World: A Return to the Dark Ages? Or a modern rebellion against secularism? Either way, as we've so painfully learned, we ignore this phenomenon at our grave peril. A dialogue with Karen Armstrong, Susannah Heschel, Jim Wallis, and Feisal Abdul Rauf», in *Sojourners Magazine* (marzo-aprile 2002). <http://www.sojo.net/index.cfm?action=magazine.article&issue=soj0203&article=020310> (consultato il 31 dicembre 2010).
- Webster's New International Dictionary*. 3a ed. Merriam-Webster Inc., Springfield, Massachusetts, 1986.
- Weinberg, Matthew. «The Human Rights Discourse: A Bahá'í Perspective», *The Bahá'í World 1996-97*, pp. 247-73.
- Wells, Herbert George. *The Rights of Man: Or What Are We Fighting For?* Penguin, Harmondsworth, Regno Unito, 1940.
- Weston, Burns H. «Human Rights», in Claude e Weston (a cura di), *Human rights in the world community: issues and action*, pp. 14-30.
- Wilkinson, Paul. *Political Terrorism*. Macmillan, Basingstoke, Londra, 1974.
- . «Security and Terrorism in the 21st Century: The Changing International Terrorist Threat», 13 gennaio 1996, <http://www.scribd.com/doc/24080906/Wilkinson-20Track-20II-Ps%C4%B1r108> (consultato il 9 settembre 2011).

— . *Terrorism and the Liberal State*. Macmillan, Londra, 1977.

— . *Terrorism Versus Democracy: The Liberal State Response*. Frank Cass, Londra, 2000.

Willetts, Peter. «What Is a Non-Governmental Organization», in *City University, London. Home Page for Peter Willetts, Professor of Global Politics*, <http://www.staff.city.ac.uk/p.willetts/CS-NTWKS/NGO-ART.HTM> (consultato il 31 dicembre 2010).

World Order Magazine [vecchia serie]. Rivista bahá'í per stimolare, ispirare e servire le persone di pensiero nella ricerca sui rapporti fra la vita contemporanea e gli insegnamenti religiosi e la filosofia contemporanei. Bahá'í Publishing Committee, New York, 1935-1949.

Zenit.org. The World Seen from Rome. Agenzia di stampa internazionale, con un resoconto settimanale su eventi riguardanti il Vaticano e la Chiesa nel mondo, <http://www.zenit.org> (consultato il 31 dicembre 2010).

Zysow, Aron. «Zakāt», *The Encyclopaedia of Islam*.

2. Bahá'í International Community: dichiarazioni elencate in ordine cronologico

47-0200 *A Bahá'í Declaration of Human Obligations and Rights*. Presented to the first Session of the United Nations Commission on Human Rights. Lake Success, New York, February 1947.

79-0820 *Science and Technology for Human Advancement*. Statement to the United Nations Conference on Science and Technology for Development. Vienna, Austria, 20-31 August 1979.

80-0250 *The Right to Development: Exploring Its Social and Cultural Dimensions*. Submitted to the workgroup on Social and Cultural Dimensions of Development at the 33rd Session of the Sub-Commission on the Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. Geneva, Switzerland, 26 August 1980.

83-0323 *Combating Racism*. Statement submitted to the United Nations Second World Conference to Combat Racism and Racial Discrimination. Geneva, Switzerland, 1-12 August 1983.

85-0226 *Preparation for Life in Peace*. Oral Statement presented to the United Nations Regional Seminar for Latin America and the Caribbean in Preparation for the International Year of Peace (Agenda Item 2) sponsored by the United

- Nations Economic and Social Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC). New York, 26 February 1985.
- 85-0519 *Peace and Development*. Statement to the United Nations International Year of Peace Seminar for the Asia and Pacific and Western Asia Regions. Bangkok, Thailand, 20-24 May 1985.
- 86-0422 *Development Decade*. Statement to the 42nd Session of the United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific (ESCAP). Bangkok, Thailand, 22 April-2 May 1986.
- 86-0707 *Education for Peace and Unity*. Statement to the International Symposium on Education for International Understanding and Peace. Barcelona, Spain, 7-12 July 1986.
- 87-0223 *Social Integration*. Statement to the 30th Session of the United Nations Commission for Social Development. Agenda item 4: Trends and strategies for social integration through popular participation and policies for the advancement of specific social groups. Vienna, Austria, 23 February-4 March 1987.
- 87-0303 *Eliminating Religious Intolerance*. Statement to the 43rd Session of the United Nations Commission on Human Rights. Agenda item 23: Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief. Geneva, Switzerland, February/March 1987.
- 88-0217 *Eliminating Religious Intolerance*. Statement to the 44th Session of the United Nations Commission on Human Rights. Agenda item 23: Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief. Geneva, Switzerland, 17 February 1988.
- 88-0801 *Rights of Indigenous Populations*. Statement to the 40th Session of the United Nations Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities, sixth session of the Working Group on Indigenous Populations. Agenda item 5: Standard-setting activities: Evolution of standards concerning the rights of indigenous populations. Geneva, Switzerland, 1-5 August 1988.
- 88-0803 *Combating Racism*. Statement to the 40th Session of the United Nations Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. Agenda item 5(a): Measures to combat racism and racial discrimination and the role of the Sub-Commission. Geneva, Switzerland, August 1988.

- 89-0208 *Eliminating Racism*. Statement to the 45th Session of the United Nations Commission on Human Rights. Agenda item 17 (b): Implementation of the Programme of Action for the Second Decade to Combat Racism and Racial Discrimination. Geneva, Switzerland, 8 February 1989.
- 89-0209 *Right to Development*. Written statement to the 45th Session of the United Nations Commission on Human Rights. Agenda item 8: Question of the realization in all countries of the economic, social and cultural rights contained in the universal declaration of human rights and in the international covenant on economic, social and cultural rights, and study of the problems which the developing countries face in their efforts to achieve these human rights. Geneva, Switzerland, 9 February 1989, UN E/CN.4/1989/NGO/43.
- 89-0215 *Creating a Universal Culture of Human Rights*. Statement to the 45th Session of the United Nations Commission on Human Rights. Agenda item 11: Further promotion and encouragement of human rights and fundamental freedoms, including the question of the programme and methods of work of the Commission; alternative approaches and ways and means within the United Nations system for improving the effective enjoyment of human rights and fundamental freedoms; national institutions for the promotion and protection of human rights. Geneva, Switzerland, 15 February 1989.
- 89-0302 *Promoting Religious Tolerance*. Statement to the 45th Session of the United Nations Commission on Human Rights. Agenda item 22: Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief. Geneva, Switzerland, 1 March 1989.
- 90-0125 *Eliminating Religious Intolerance*. Statement to the 46th session of the United Nations Commission on Human Rights. Provisional Agenda item 24: Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief. Geneva, Switzerland, 25 January 1990, UN E/CN.4/1990/NGO/5.
- 90-0209 *Right to Development*. Statement to the 46th Session of the United Nations Commission on Human Rights. Agenda item 8: Question of the realization of the right to development. Geneva, Switzerland, February 1990.
- 90-0227 *Equality in Political Participation and Decision-Making*. Statement to the Commission on the Status of Women. Agenda item 4: Priority themes: (a) Equality: Equality in political participation and decision-making. Vienna, Austria, 26 February-9 March 1990.

- 90-0308 *The Teacher's Situation: The Determining Factor of a Quality Education for All*. Statement presented to a roundtable discussion at the United Nations World Conference on Education for All by the Year 2000. Jomtien, Thailand, 5-9 March 1990.
- 90-0815 *Protection of Minorities*. Oral statement to the 42nd Session of the United Nations Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. Agenda Item 18: Protection of minorities. Geneva, Switzerland, 15 August 1990.
- 91-0121 *Rights of Persons Belonging to National, Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*. Written statement submitted to the 47th Session of the United Nations Commission on Human Rights. Provisional Agenda item 20. Geneva, Switzerland, 21 January 1991.
- 91-0225 *Promoting Religious Tolerance*. Statement to the Commission on Human Rights. Agenda item 22: Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief. Geneva, Switzerland, 28 January-8 March 1991.
- 91-0405 *Earth Charter*. Statement offering suggestions for the proposed 'Earth Charter', 'originally presented by the Bahá'í International Community to the Preparatory Committee of the United Nations Conference on Environment and Development (UNCED) and reprinted for distribution at UNCED. As currently proposed by the UNCED Secretariat, such a Charter would be one of six major themes to be addressed by world leaders gathered at UNCED in Brazil in June 1992'. Geneva, Switzerland, 5 April 1991.
- 91-0602 *Toward the 21st Century and Peace*. Statement to the 1991 meeting of Peace Messenger Organizations. Dagomys, USSR, 10-14 June 1991.
- 92-0207 *Rights of Minorities: Comments on the Draft Declaration*. Oral statement presented to the 48th Session of the United Nations Commission on Human Rights. Agenda item 18: The rights of persons belonging to national, ethnic, religious, and linguistic minorities. Geneva, Switzerland, February 1992.
- 92-0317 *Equality and the Girl Child*. Statement to the 36th Session of the United Nations Commission on the Status of Women. Priority Theme: Equality. Vienna, Austria, 17 March 1992.
- 92-0518 *Restructuring the International Order*. Statement to the 16th Meeting of the Committee of Representatives of Governments and Administrations (CRGA) of the South Pacific Commission (SPC). Noumea, New Caledonia, 18-22 May 1992.

- 92-0604 *Sustainable Development and the Human Spirit*. Based on the statement *The Most Vital Challenge* presented to the Plenary of the United Nations Conference on Environment and Development (UNCED, Earth Summit '92). Rio de Janeiro, Brazil, 4 June 1992.
- 92-0608 *Values, Institutions, and Leadership for a Sustainable Future: Towards a Framework for Developing Moral Leadership*. Reflection document prepared by Eloy Anello from a symposium sponsored by the Bahá'í International Community at the '92 Global Forum (in conjunction with the Earth Summit). Rio de Janeiro, Brazil, June 1992.
- 93-0200 *Human Rights and Fundamental Freedoms*. Written statement to the 49th Session of the Commission on Human Rights. Agenda Item 23: Draft Declaration on the Right and Responsibility of Individuals, Groups and Organs of Society to Promote and Protect Universally Recognized Human Rights and Fundamental Freedoms. Geneva, Switzerland, 18 January 1993, UN E/CN.4/1993/NGO/5.
- 93-0212 *Human Rights and Extreme Poverty*. Statement to the 49th Session of the United Nations Commission on Human Rights. Agenda item 7: Question of the realization in all countries of the economic, social and cultural rights contained in the Universal Declaration of Human Rights and in the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, and study of special problems which the developing countries face in their efforts to achieve these human rights, including: problems related to the right to enjoy an adequate standard of living; foreign debt, economic adjustment policies and their effects on the full enjoyment of human rights and, in particular, on the implementation of the Declaration on the Right to Development. Geneva, Switzerland, 12 February 1993.
- 93-0218 *Eliminating Religious Intolerance*. Statement to the 49th Session of the United Nations Commission on Human Rights. Agenda item 22: Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief. Geneva, Switzerland, 18 February 1993.
- 93-0609 *Obstacles to Progress in Human Rights*. Statement to the United Nations World Conference on Human Rights. Agenda item 9: General debate on the progress made in the field of human rights since the adoption of the Universal Declaration of Human Rights and on the identification of obstacles to further progress in this area, and ways in which they can be overcome. Vienna, Austria, 14-25 June 1993.

- 93-0610 *Development, Democracy and Human Rights*. Statement to the United Nations World Conference on Human Rights. Agenda item 10: Consideration of the relationship between development, democracy and the universal enjoyment of all human rights, keeping in view the interrelationship and indivisibility of economics Social, cultural, civil and political rights. Vienna, Austria, 14-25 June 1993.
- 93-0612 *Promoting Religious Tolerance*. Joint statement presented by the Bahá'í International Community to the World Conference on Human Rights on behalf of the following non-governmental organizations: Anglican Observer Office at the United Nations, Bahá'í International Community, Dayemi Complex, Gray Panthers, International Association for the Defense of Religious Liberty, International Council of Jewish Women, International Mahavir Jain Mission, International Organization for World Peace, Disarmament, and Human Rights, Pax Romana, Planetary Citizens, Temple of Understanding, Unitarian Universalist, Voice of the World's Citizens, and World Spiritual Assembly. Vienna, Austria, 14-25 June 1993.
- 93-0624 *World Citizenship: A Global Ethic for Sustainable Development*. Statement to the 4th Pacific Islands Leaders Conference, based on a concept paper by the same name presented to the 1st Session of the United Nations Commission on Sustainable Development, 14 June 1993. Nui, Tahiti, 24-26 June 1993.
- 93-0803 *Ending Religious Intolerance*. Statement to the United Nations Sub-Commission on the Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. Geneva, Switzerland, August 1993.
- 93-1203 *Rights and Responsibility to Promote Human Rights*. Written comment on the Draft Declaration on the Right and Responsibility of Individuals, Groups and Organs of Society to Promote and Protect Universally Recognized Human Rights and Fundamental Freedoms submitted to the 50th Session of the Commission on Human Rights in response to an invitation from Ibrahim Fall, Assistant Secretary-General for Human Rights, issued in accordance with resolution 1993/92 of the Commission on Human Rights. Geneva, Switzerland, 3 December 1993.
- 94-0121 *Global Action Plan for Social Development*. Contribution to the first substantive session of the Preparatory Committee for the United Nations World Summit for Social Development. New York, 31 January-11 February 1994.

- 94-0526 *Creating Violence-Free Families*. Summary report of a Symposium on Strategies for Creating Violence-Free Families, initiated by the Bahá'í International Community and co-sponsored by the United Nations Children's Fund (UNICEF), and the United Nations Development Fund for Women (UNIFEM). New York, 23-25 May 1994.
- 94-0705 *Family and Social Development*. Joint NGO statement drafted by the NGO Committee on the Family at the First Preparatory Committee (Prepcom) for the World Summit for Social Development and presented at the Second Prepcom. Vienna, Austria, June 1994.
- 94-0817 *Human Rights and Extreme Poverty*. Statement to the United Nations Sub-Commission on the Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. Geneva, Switzerland, August 1994.
- 94-0819 *Protection of Minorities*. Written statement to the United Nations Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. Geneva, Switzerland, August 1994.
- 94-0822 *Toward a Development Paradigm for the 21st Century*. New York, 22 August-2 September 1994.
- 94-0823 *The Role of Education, Media and the Arts in Social Development*. Comments on the Draft Declaration and Draft Programme of Action for Social Development (A/CONF.166/PC/L.13) presented at the second session of the Preparatory Committee for the World Summit for Social Development. New York, 22 August-2 September 1994.
- 94-0824 *The Role of Religion in Social Development*. Comments on the Draft Declaration and Draft Programme of Action for Social Development (A/CONF.166/PC/L.13) presented at the second session of the Preparatory Committee for the World Summit for Social Development. New York, 22 August-2 September 1994.
- 95-0110 *Promoting Religious Tolerance*. Statement to the United Nations Commission on Human Rights. Geneva, Switzerland, 10 January 1995.
- 95-0131 *Rights of Minorities*. Statement submitted to the 51st Session of the United Nations Commission on Human Rights. Geneva, Switzerland, 31 January 1995.
- 95-0201 *Ending Violence Against Women*. Statement to the 51st Session of the UN Commission on Human Rights. Geneva, Switzerland, 30 January-10 March 1995.

- 95-0303 *The Prosperity of Humankind*. Statement prepared by the Bahá'í International Community Office of Public Information, Haifa, first distributed at the United Nations World Summit on Social Development, Copenhagen, Denmark. Haifa, Israel, 3 March 1995.
- 95-0406 *Conservation and Sustainable Development in the Bahá'í Faith*. Paper presented to the Summit on the Alliance Between Religions and Conservation. The summit – hosted by HRH Prince Philip, Duke of Edinburgh, and co-sponsored by the World Wide Fund for Nature (WWF), the Pilkington Foundation and MOA International – was held in two sessions, which took place in Atami, Japan, from 3-9 April 1995 and in Windsor Castle, United Kingdom, from 29 April-3 May 1995. It involved leaders from nine major faiths: Bahá'í, Buddhist, Christian, Hindu, Islamic, Jain, Jewish, Sikh, and Taoist. Windsor, United Kingdom, 3 May 1995.
- 95-0807 *Prevention of Discrimination and Protection of Minorities*. Oral statement to the United Nations Sub-Commission on the Prevention of Discrimination and Protection of Minorities, addressing the Question of Minorities. Geneva, Switzerland, 7 August 1995.
- 95-0826.3 *The Greatness Which Might Be Theirs*. 'Ending Violence Against Women', Section 3 in Statement to the 51st Session of the United Nations Commission on Human Rights. Geneva, Switzerland, 30 January-10 March 1995.
- 95-0913 *The Role of Religion in Promoting the Advancement of Women*. Written statement to the United Nations Fourth World Conference on Women, distributed officially to all participants. Beijing, China, 13 September 1995, UN NGO/98.
- 95-1001 *Turning Point For All Nations*. Statement on the Occasion of the 50th Anniversary of the United Nations. New York, October 1995.
- 96-0315 *The United Nations Decade for Human Rights Education*. Written statement on the United Nations Decade for Human Rights Education, submitted to the UN Commission on Human Rights. Geneva, Switzerland, March 1996.
- 96-0607 *Sustainable Communities in an Integrating World*. Statement presented to the Plenary of the Second UN Conference on Human Settlements (Habitat II). Istanbul, Turkey, 7 June 1996.
- 97-0301 *United Nations Decade on Human Rights Education*. Written statement to the 53rd Session of the UN Commission on Human Rights. Agenda item 9. Geneva, Switzerland, March 1997.

- 98-0218 *Valuing Spirituality in Development: Initial Considerations Regarding the Creation of Spiritually Based Indicators for Development.* Concept paper presented to the World Faiths and Development Dialogue hosted by the President of the World Bank and the Archbishop of Canterbury at Lambeth Palace. London, United Kingdom, 18-19 February 1998.
- 98-0219 *Meaningful Participation in the Development Process.* Statement to the World Faiths and Development Dialogue hosted by the President of the World Bank and the Archbishop of Canterbury at Lambeth Palace. London, United Kingdom, 18-19 February 1998.
- 98-0213 *Rights of the Child: Sexual abuse of children within the family.* Statement to the 54th session of the UN Commission on Human Rights. Provisional Agenda item 20. Geneva, Switzerland, 13 February 1998
- 99-0112 *Religious Values and the Measurement of Poverty and Prosperity.* Paper prepared for the workshop Values, Norms and Poverty: A Consultation on the World Development Report 2000. This workshop was co-sponsored by the World Bank, the World Faiths Development Dialogue, Cornell University, the MacArthur Foundation, the Swedish International Development Cooperation Agency, and the Swiss Development Corporation. Johannesburg, South Africa, 12-14 January 1999.
- 99-0107 *Protection of Minorities.* Written statement to the 55th Session of the UN Commission on Human Rights. Provisional Agenda item 16: Report of the Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. Geneva, Switzerland, 22 March-April 1999. UN E/CN.4/1999/NGO/14.
- 99-0522 *Bahá'í International Community Description.* New York, BIC United Nations Office, 22 May 1999.
- 00-0120 *The Right to Education.* Written statement to the 56th Session of the UN Commission on Human Rights. Provisional Agenda item 10: Economic, Social and Cultural Rights. Geneva, Switzerland, March 2000. UN E/CN.4/2000/NGO/13.
- 00-0606 *Bahá'í International Community: History of Active Cooperation with the United Nations.*
- 01-0108 *The Impact of Racism on Women.* Written statement to the 45th session of the Commission on the Status of Women. Provisional Agenda item 3b: Gender and all forms of discrimination, in particular racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance. New York, 6-16 March 2001. UN E/CN.6/2001/NGO/7.

- 01-0430 *Sustainable Development: The Spiritual Dimension*. Statement to the First Session of the Preparatory Committee of the World Summit on Sustainable Development. New York, 30 April-2 May, 2001.
- 01-0528 *Overcoming Corruption and Safeguarding Integrity in Public Institutions: A Bahá'í Perspective*. Statement to the intergovernmental Global Forum on Fighting Corruption II. The Hague, Netherlands, 28-31 May 2001.
- 01-0831 *One Same Substance: Consciously Creating a Global Culture of Unity*. Written statement to the World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance. Provisional Agenda item 9. Durban, South Africa, 31 August-7 September 2001. UN A/CONF.189/10/Add.2.
- 01-1123 *Belief and Tolerance: 'Lights Amidst the Darkness'*. Statement to the International Consultative Conference on School Education in relation with Freedom of Religion and Belief, Tolerance and Non-discrimination. Madrid, Spain, 23-25 November 2001.
- 02-0826 *Religion and Development at the Crossroads: Convergence or Divergence?* Statement to the World Summit on Sustainable Development. Johannesburg, South Africa, 26 August 2002.
- 05-1001 *Freedom to Believe: Upholding the Standard of the Universal Declaration of Human Rights*. New York, October 2005.
- 05-1002 *The Search for Values in an Age of Transition*. Statement on the Occasion of the 60th Anniversary of the United Nations to the 48th Session of the Commission for Social Development. Priority theme: 'Social Integration'. New York, 2 October 2005.
- 06-0101 *A New Framework for Global Prosperity*. Statement to the 2006 Commission on Social Development on the review of the First United Nations Decade for the Eradication of Poverty. January 2006.
- 08-0206 *60th Anniversary of the Universal Declaration on Human Rights*. Statement on the occasion of the 60th Anniversary of the Universal Declaration on Human Rights. New York, 6 February 2008.
- 08-0214 *Eradicating Poverty: Moving Forward as One*. In 2007, following the United Nations' adoption of the 'Draft Guiding Principles on Extreme Poverty and Human Right', the Bahá'í International Community organized local consultations with Bahá'í communities around the world in order to draw out their perspectives on the meaning and experience of poverty, and its connection to

human rights. Insights from Bahá'ís in Brazil, Guyana, Haiti, India, Namibia and Turkey formed the basis of the Bahá'í International Community's comment on the Draft Guiding Principles (as submitted to the Office of the High Commissioner for Human Rights) and are reflected in this statement. 14 February 2008.

- 09-0204 *Reclaiming Freedom of Conscience, Religion or Belief to Promote Social Integration.* Statement to the 47th Session of the United Nations Commission for Social Development. New York, 4 February 2009.
- 10-0203 *Transforming Collective Deliberation: Valuing Unity and Justice.* Statement to the 48th Commission for Social Development. Priority theme: 'Social Integration'. New York, 3 February 2010.
- 10-0503 *Rethinking Prosperity: Forging Alternatives to a Culture of Consumerism.* Contribution to the 18th Session of the United Nations Commission on Sustainable Development. New York, 3 May 2010.

Note biografiche dell'autore

Julio Savi è nato in Asmara (Eritrea). I selvaggi panorami di questo paese gli hanno insegnato ad amare la bellezza della natura, le sue scuole italiane lo hanno educato alla bellezza della cultura e dell'arte, la poesia e la musica in primo luogo. In Eritrea suo padre lo ha precocemente iniziato al misticismo. Ha studiato medicina nelle Università di Asmara, Bologna e Firenze e ha esercitato la professione del ginecologo a Bologna e provincia per oltre 45 anni. La comunità bahá'í, della quale è entrato a far parte nel 1958, gli ha offerto la possibilità di tradurre i principali testi bahá'í in italiano, di approfondirsi in alcuni temi di suo interesse, come le sacre Scritture, lo sviluppo spirituale personale e sociale, il dialogo inter-religioso, permettendogli di diventare oratore internazionale e scrittore.

I suoi principali libri sono *Nell'universo sulle tracce di Dio* (Roma, 1988), pubblicato anche in inglese (Oxford, 1989), in spagnolo (Terrassa, Barcellona 1999) e in portoghese (Mogi Mirim, San Paolo 2008), *Lontananza* (Roma, 2001) un'antologia di poesie pubblicata anche in inglese (Roma, 2002), *A Nest on the Highest Branch* (New Delhi, 2003), *Per un solo Dio* (Roma, 2000), pubblicato anche in inglese (New Delhi, 2004) e in spagnolo (Barcellona, 2004), *Towards the Summit of Reality* (Oxford, 2008), *La Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione. Considerazioni di un bahá'í* (Roma, 2008).

Ha pubblicato anche numerosi articoli, non solo in Italia, ma anche nel Regno Unito, negli Stati Uniti e nel Canada. Fra questi si ricordano «Thoughts on the 2002 Day of Prayer for Peace: The Continuing Contest between Exclusivism and Pluralism» (Wilmette, Illinois, 2002), pubblicato nello stesso anno anche in italiano, «Shedding Light in the Hearts: Reflections on Poetry» (Ottawa, 2002), pubblicato nello stesso anno anche in italiano, «Towards a Definition of Baha'i Theology and Mystical Philosophy» (Londra, 2003), pubblicato nello stesso anno anche in italiano, «“The newly born babe of that Day”: Mysticism in the Day of the Maturity of Humankind» (Evanston, Illinois, 2006), «La concezione del corpo nelle religioni universali: il Bahaismo» (Roma, 2009) e «Il caso dei bahá'í in Iran: una persecuzione che dura da 165 anni» (Roma, 2010).

Finito di stampare nell'ottobre 2011
presso la Pubblimeaning Production
Portici (Na)