



diritto & religioni

Semestrale
Anno I - n. 1/2 2006
gennaio-dicembre

1/2

ISSN 1970-5301

 LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno I - N. 1/2-2006
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, S. Ferlito, M. C. Folliero, G. Fubini, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali
Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci, A. Pandolfi
A. Bettetini, G. Lo Castro,
G. Fubini, A. Vincenzo
S. Ferlito, L. Musselli,
A. Autiero, G. J. Kaczyński,
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile
Giurisprudenza e legislazione costituzionale
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria
Diritto ecclesiastico e professioni legali

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefanì
A. Fuccillo
F. De Gregorio
G. Carobene
G. Schiano
A. Guarino
F. De Gregorio, A. Fuccillo

Parte III

SETTORI

Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

P. Lo Iacono, A. Vincenzo

*Religioni e democrazia fra
multiculturalismo e globalizzazione.
Più a Oriente dell'Islam: incontro all'induismo,
al buddhismo ed agli Asian values*

PIERLUIGI CONSORTI

1. Confrontarsi con la globalizzazione ed il multiculturalismo sembra diventato inevitabile. Queste due espressioni si presentano ormai come le chiavi di lettura del presente e inevitabili riferimenti per il futuro. In particolare, quando si voglia affrontare una riflessione sull'attualità dei rapporti fra culture e religioni sembra impossibile non tener conto dell'accelerazione subita dal multiculturalismo proprio a causa della globalizzazione. Tuttavia, quando si vogliono puntualizzare i riferimenti di base necessari per condurre tale riflessione in modo scientificamente corretto, ci si scontra con una certa confusione. I dati di partenza si presentano frammentati tra richiami ad elementi di base tipici di discipline diverse, difficilmente riconducibili ad unità. Ci si trova inevitabilmente di fronte ad un «imperfetto esercizio definitorio»¹, che non si può però evitare.

Innanzitutto, va precisato che la *globalizzazione* descrive prevalentemente un fenomeno economico². Cionondimeno, appare quasi banale osservare che essa investe in realtà ambiti più vasti; fra cui quello dei costumi sociali, delle idee, dei modi di pensare, delle tradizioni culturali e politiche, che sempre più vanno pensandosi in modo *transnazionale*. Da questo punto di vista, la globalizzazione appare anche un processo di interconnessione fra culture e costituisce un fenomeno ben noto. Già nel mondo antico le opportunità di incontro fra popoli e culture diversi derivavano in larga parte dalle attività commerciali. Gli scambi provocavano la sovrapposizione ed interdipendenza – o più semplicemente, interferenza – dei modi di pensare, di essere e di

¹ Di cui parla F. Cardini, *La globalizzazione. Tra nuovo ordine e caos*, Rimini, Il Cerchio, 2005, p. 17.

² Prospettiva sempre più posta sotto revisione critica, cfr. P. Hirst, G. Thompson, *La globalizzazione dell'economia*, Roma, Editori riuniti, 1997.

regolare i rapporti sociali. I processi culturali si evolvono esattamente in questo modo, e l'esperienza religiosa non gioca un ruolo marginale³.

Si tratta di aspetti in parte noti, che vengono approfonditi soprattutto dai cultori di discipline diverse da quelle giuridiche. Pertanto, in questa sede eviterò di scendere nei particolari e muoverò da un dato elementare e ben conosciuto: il progresso tecnologico degli ultimi decenni ha provocato una fortissima accelerazione dei movimenti storici e culturali; le distanze fisiche – pur rimanendo ovviamente uguali – si sono di fatto accorciate grazie alla maggiore velocità dei collegamenti ed all'uso delle nuove tecnologie. A ragione si è parlato di «fine della geografia»⁴ (in modo assai più appropriato della più fortunata formula «fine della storia»⁵). «Fine della geografia» indica proprio la diminuita vincolatività del territorio come elemento di identificazione delle appartenenze collettive, ed in ultima analisi delle identità culturali e religiose⁶. Se fino a pochi anni fa la sovrapposizione della identità europea con quella cristiana, o di quella asiatica con quella degli *asian values*⁷, ovvero di quella araba con quella musulmana, si basava su dati di fatto abbastanza realistici, sebbene semplicistici, oggi si assiste un po' ovunque ad un maggiore intreccio di realtà etniche, culturali e religiose⁸. Non è raro trovare, ad esempio, europei buddisti o islamici; anche in Cina si beve la Coca cola e si vestono i *jeans*. Modi di essere un tempo espressione di culture strettamente connesse con i luoghi in cui erano radicate, sono replicati in ambienti diversi. In Europa è diventato oggetto di garanzia della libertà religiosa indossare il turbante *sikh*⁹ o vietare di coprire il capo alle studentesse islamiche¹⁰. A New York si incontrano ebrei ortodossi coi fillateri e a Fez molti vestono in

³ Da ultimo sul tema C. Tullio Altan, *Le grandi religioni a confronto. L'età della globalizzazione*, Milano, Feltrinelli, 2002.

⁴ L'espressione è in genere riferita a P. Virilio (in italiano cfr. *Città panico. L'altrove comincia qui*, Milano, Cortina, 2004), ma in lingua inglese il riferimento più diretto è a R. O'Brien, *The End of Geography*, London, Routledge, 1992.

⁵ F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1992.

⁶ Cfr. G. Lazzarini, *La società multi-etnica*, Milano, Franco Angeli, 1993, p. 146.

⁷ La complessa definizione degli *asian values* nella prospettiva della globalizzazione, è stata indagata da F. Monceri, *Altre globalizzazioni. Universalismo liberal e valori asiatici*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 159 ss.

⁸ U. Bernardi parla di una «insalatiera etnica» (*La nuova insalatiera etnica. Società multiculturali e relazioni interetniche nell'era della globalizzazione*, Milano, Franco Angeli, 2000).

⁹ C. Cardia, *Principi di diritto ecclesiastico*, Torino, Giappichelli, 2005, p. 192.

¹⁰ Fra gli altri, cfr. L. Parisoli, *L'affaire del velo islamico. Il cittadino ed i limiti della libertà*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, I, 1996, pp. 181 ss.

giacca e cravatta; in Italia i giovani indossano la *kefiyah*. Sono immagini quotidiane che fotografano simbolicamente l'abito del multiculturalismo.

2. Non intendo entrare nel merito del linguaggio dei simboli, che altri hanno affrontato con ampiezza¹¹. Vorrei restare ancora all'aspetto esteriore dell'immagine appena ricordata. I suoi tratti salienti richiamano circostanze comuni alle grandi metropoli (si pensi in particolare al *melting pot* nordamericano¹²). Talvolta sono connesse ad un passato – più o meno recente – di colonizzazione (e decolonizzazione¹³) che a sua volta interferisce con l'incontro/scontro fra culture, popoli e religioni. Insomma, l'immagine pluriculturale delle metropoli esprime una complessità di intrecci storici, politici e culturali che impedisce di pensare alla globalizzazione ed al multiculturalismo in modo semplicistico, quasi si trattasse dell'ennesimo elemento di modernità (o postmodernità) che reclama un mero aggiornamento delle conoscenze, del resto necessario ogni volta che si attraversa un cambio d'epoca.

Una simile tendenza è invece presente in una certa prospettiva eurocentrica, ove il multiculturalismo appare troppo spesso come una questione nuova, essenzialmente connessa all'accoglienza di *altre culture*, in conseguenza delle più recenti ondate migratorie. In termini giuridici esso è perciò prevalentemente riguardato nell'ottica della fissazione dei limiti che debbono essere immaginati di fronte all'introduzione, negli ordinamenti occidentali, di elementi «alieni»¹⁴. Al contrario il fenomeno è più profondo e coinvolge dimensioni di scambio ed interferenza culturale che vanno prevalentemente in senso opposto (ossia, da Occidente ad Oriente) senza trascurare l'interesse con cui in Occidente si guarda ad esperienze culturali e tradizioni tipiche dell'Oriente¹⁵.

Sembrirebbe perciò piuttosto necessario verificare quale sia il ruolo attuale che il diritto è chiamato a giocare per rispondere alla «necessità di rico-

¹¹ Cfr. *Symbolon/diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multicultural*, a cura di E. Dieni, A. Ferrari, V. Pacillo, Bologna, Il Mulino, 2005.

¹² L'ideologia del *melting pot* consiste nell'affermazione del superamento delle differenze sociali e culturali mediante la loro riduzione ad unità in nome di valori comuni, ossia omogenei e condivisi (cfr. *Appartenenza e identità. Particolarismo e universalismo*, a cura di S. Burgalassi e R. Biancheri, Pisa, ETS, 1995).

¹³ M. Flores, *Il secolo mondo. Storia del Novecento. II. 1945-2000*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 381 ss.

¹⁴ Sul fenomeno in generale, cfr. A. Facchi, *I diritti nell'Europa multicultural. Pluralismo normativo e immigrazione*, Roma-Bari, Laterza, 2001; C. Daquanno, *Multiculturalismo e compatibilità (Riflessi normativi e giurisprudenziali in Europa)* in *Europa e diritto privato*, 2003, 1, pp. 171 ss.

¹⁵ Si veda G. Berti, *Le religioni orientali in Occidente*, Milano, Xenia, 2000.

noscere i cittadini come eguali contemperando due diverse esigenze: da un lato rispettare l'identità di ogni individuo indipendentemente dal sesso, dalla razza o dall'etnia, dall'altro tutelare pratiche e forme di vita sostenute da consolidati costumi locali»¹⁶. In questo senso, il diritto può giovare della globalizzazione perché in ipotesi riduce il potere degli Stati nazionali, ma al tempo stesso soffre questo fenomeno perché appare in parte inadeguato ad offrire risposte opportune alle domande più contingenti. Basti pensare da un lato ai nodi conflittuali tipici (come ad esempio la poligamia, il ruolo della donna, il rapporto di soggezione delle leggi morali rispetto a quelle civili, ...), e dall'altro lato alle diverse concezioni politiche e giuridiche che si vanno facendo strada circa il ruolo e le funzioni dello Stato, nonché dei connessi concetti dommatici (come democrazia, sovranità, autodeterminazione, ...). Nella prospettiva specifica del diritto ecclesiastico è appena il caso di segnalare quanta importanza rivestono in tale panorama il rispetto dei precetti religiosi o, più semplicemente, l'osservanza di tradizioni culturali connesse alla dimensione spirituale¹⁷.

3. In chiave generale, il consolidamento di alcuni principi tradizionalmente connessi alle esperienze democratiche occidentali potrebbe rendere più semplice affrontare la sfida della convivenza, soprattutto se si sarà in grado di non porre requisiti incompatibili con quegli stessi principi. Penso in modo particolare alla *libertà religiosa individuale*, al rispetto del *pluralismo religioso* e all'inderogabile promozione della *laicità* dello Stato. L'attuazione piena di questi principi consentirà di prevenire e gestire i conflitti che vanno agitando anche in modo violento il tempo presente. Tali conflitti, anche quando siano territorialmente circoscritti, reclamano una risposta globale. Invece di individuare limiti all'espressione delle «apparenti anomalie» che derivano dalla diversità, l'Occidente è chiamato a ricercare insieme all'Oriente un equilibrio che tenga conto della complessa articolazione delle sensibilità religiose,

¹⁶ E. Greblo, *A misura del mondo. Globalizzazione, democrazia, diritti*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 96. Si è posto una simile domanda M. Ricca, *Religione e diritto. Per una sistematica giuridica*, Padova, Cedam, 2002, ammettendo in tesi che «il multiculturalismo renda problematica la sintesi tra unità dell'ordinamento e pluralismo religioso» (p. 34).

¹⁷ Lo segnalano, fra gli altri, M. Gianni, *Riflessioni su multiculturalismo, democrazia e cittadinanza*; in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2000, pp. 1 ss.; M. Ricca, *Unità dell'ordinamento giuridico e pluralità religiosa nella società multiculturale*, ivi, pp. 87 ss (il tema è ripreso dall'A. in *Religione e diritto*, cit.).

fondato sulla naturale evoluzione della sensibilità umana¹⁸.

Parlare in termini teorici di questa sfida è molto più semplice che affrontarla in modo pragmatico. Tuttavia, assecondare la propensione a piegarsi alle esigenze di sicurezza a scapito della garanzia dei diritti individuali, dà luogo a numerose contraddizioni¹⁹ che con fatica l'Europa stessa ha appena cominciato ad affrontare²⁰. Il declino della centralità dello Stato e delle sue funzioni si accompagna alla resurrezione di alcuni stati nazionali²¹, i processi federali di integrazione che hanno animato la fine del secolo scorso segnano una battuta di arresto mettendo l'Europa, e con essa l'Occidente, sulla difensiva.

Un'altra nota di difficoltà proviene dalla sempre maggiore debolezza del diritto internazionale e delle organizzazioni sovranazionali non di stampo economico. L'idea stessa di sovranità degli Stati segue un andamento altalenante. Viene al tempo stesso considerata flebile quando si deve ammettere l'interferenza di alcuni Stati potenti negli affari interni di altri Stati deboli; e torna ad essere un dogma intoccabile quando si tratti di rivendicare spazi propri di libertà e autonomia²². Le leggi economiche e gli interessi materiali sono assai più forti delle leggi e degli interessi proposti dagli ordinamenti giuridici statuali; le prime spaziano a livello globale, gli altri sono ristretti negli angusti limiti dei confini territoriali. Si realizza una sorta di schizofrenia che impone comportamenti tendenzialmente omogenei (sebbene divisi in macro aree di riferimento²³) attraverso il rispetto di regole dettate da necessità economiche. Su questa base di rivendicazione delle libertà universali si

¹⁸ Cfr. C. Cardia, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*, Torino, Giappichelli, 2005, pp. 191 ss.

¹⁹ Cfr. fra gli altri, R. Mazzola, *La convivenza delle regole. Diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, Milano, Giuffrè, 2005.

²⁰ Cfr. *Verso l'Europa dei diritti. Lo Spazio europeo di libertà, sicurezza e giustizia*, a cura di G. Amato, E. Paciotti, Bologna, Il Mulino, 2005.

²¹ È il caso delle nuove aggregazioni statuali sorte in Europa orientale dopo il crollo del sistema sovietico, per cui cfr. *L'Europa orientale e la rinascita dei nazionalismi*, a cura di F. Privitera, Milano, Guerini e associati, 1994; S. Bartole, *Riforme costituzionali nell'Europa centro-orientale: da satelliti comunisti a democrazie sovrane*, Bologna, Il Mulino, 1993. Si veda anche *Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale: libertà religiosa e processo di democratizzazione*, a cura di Antonio G. Chizzoniti, Milano, Vita e pensiero, 2004; R. Morozzo della Rocca, *Le nazioni non muoiono*, Bologna, Il Mulino, 1992.

²² Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, Laterza, 2001. Questo non significa però che gli Stati abbiano perso potere. Soltanto che appaiono modificate le linee di interpretazione della loro autorità. Come si vedrà più avanti.

²³ Nel senso di comportamenti omogenei in modo assai differente; esiste una omogeneità tra soggetti forti, che provoca omogeneità fra i soggetti deboli, ed impedisce il passaggio da un settore all'altro. Per cui difficilmente Stati poveri potranno diventare ricchi, oppure Stati senza libertà Stati liberi.

innestano comportamenti che giustificano l'uso della forza armata persino per *esportare* la democrazia, considerata elemento indispensabile per assicurare la libertà di intrapresa²⁴.

4. Attraverso questa via la globalizzazione investe pertanto anche il settore giuridico²⁵. Le gerarchie normative appaiono assai più complicate di un tempo. Le norme interne dettate dai singoli Stati sono fortemente influenzate da disposizioni eteroprodotte, rendendo più complicate le relazioni fra ordinamenti. Dovendo condividere il potere normativo sia con organismi pubblici sovranazionali sia con autorità interne, talvolta di carattere privato, gli Stati vanno perdendo il loro dominio sul diritto. La produzione normativa sembra preferire il rispetto di criteri oggettivi di competenza in luogo di quelli soggettivi. In sostanza, la globalizzazione muove una sfida alla territorialità del diritto ed alla differenziazione dei sistemi giuridici su base nazionale²⁶. In un certo senso, mette in crisi il sistema politico-giuridico sorto dopo la pace di Westphalia; e non v'è dubbio che in questo processo il ruolo della componente religiosa appare centrale, ora come allora. Obbliga se non altro a prendere atto che gli ordinamenti giuridici occidentali nascono su base monistica e considerano il tema dei rapporti con le componenti religiose essenzialmente in chiave di garanzia dei diritti delle minoranze, peraltro anch'esse interne ad un'espressione religiosa di fatto dominante, ossia il Cristianesimo²⁷. In altri termini: il diritto occidentale considera il rapporto con la religione secondo schemi superati dalla realtà.

Ciononostante, l'accettazione dei principi ormai conquistati rappresenta un'opportunità qualora non siano utilizzati come una clava contro gli «altri», ma in modo da favorire un processo inclusivo. Un buon uso del diritto può mettere ordine nello scenario affollato e convulso predisposto dalla globaliz-

²⁴ Cfr. J. Habermas, *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Milano, Feltrinelli, 1999.

²⁵ Cfr. F. Galgano, *La globalizzazione nello specchio del diritto*, Bologna, Il Mulino, 2005; U. La Porta, *Globalizzazione e diritto. Regole giuridiche e norme di legge nell'economia globale. Un saggio sulla libertà di scambio e sui suoi limiti*, Napoli, Liguori, 2005; B. Troncarelli, *Logica della globalizzazione e diritto*, Milano, Giuffrè, 2004; per aspetti più specifici, cfr. M.R. Ferrarese, *Il puzzle costituzionale della globalizzazione*, in *Quaderni costituzionali*, 2002, pp. 603 ss.

²⁶ J.-B. Auby, *La globalisation, le droit et l'Etat*, Paris, Montchrestien, 2003, p. 148.

²⁷ H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione: le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1998. Interessante l'attenzione rivolta al diritto religioso (canonico, in specie) come elemento di specificità dell'Occidente.

zazione, prestando cura a «tener dentro tutto, a non voler cancellare o escludere definitivamente dal proprio orizzonte quasi nulla»²⁸.

5. Per precisare il quadro appena accennato farò riferimento solo a due elementi che ritengo particolarmente significativi per l'analisi che si sta conducendo: ossia l'*interpretazione teologica del modello di mercato* e la tendenza alla sottolineatura delle *particolarità come fattore di identità* collettiva.

In relazione al primo aspetto, sappiamo bene che in ambito cristiano questa tendenza non costituisce una novità²⁹. Si tratta tuttavia di un'impostazione che va facendosi sempre più pernicioso³⁰. Pur ricevendo forti contributi critici³¹, va consolidandosi nella percezione sociale fino al punto che ormai è consueto considerare l'economia come «sola struttura portante dell'ordine sociale»³². Una tendenza che ha di fatto provocato la mitizzazione del ruolo che questa ricopre, con particolare accentuazione della logica dell'economia di mercato. Sono state espresse tesi apertamente fondamentaliste, che hanno proposto «una *taumaturgia del mercato*, come soluzione al malessere sociale ed alle difficoltà dello sviluppo»³³. È stata cioè introdotta l'idea che solo la competizione economica (ed ancora una volta, particolarmente quella di stam-

²⁸ M.R. Ferrarese, *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 65.

²⁹ Basti pensare all'opera classica di M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, con intr. di G. Galli, Milano, Fabbri, 1998 (ma originale 1905); *Le sette e lo spirito del capitalismo*, a cura di R. Guiducci, Milano, Rizzoli, 1977 (ma originale 1906). Si veda anche l'opposta tesi di R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, a cura di A.B. Seligman, New York, Transaction publisher, 1998 (ma originale 1926); ed anche S.D. Landes, *La ricchezza e la povertà delle nazioni*, Milano, Garzanti, 2000, che per certi versi segue un orientamento intermedio (sul punto cfr. anche P. Marconi, *Libertà religiosa e sviluppo*, in *Rassegna parlamentare*, 2002, pp. 204 ss.).

³⁰ In particolare cfr. l'opera di M. Novak (*Lo spirito del capitalismo e il cristianesimo*, Roma, Studium, 1987; *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Torino, Einaudi, 1999); cfr. anche D. Antiseri, *Cattolici a difesa del mercato*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005; D. Antiseri, M. Novak, R. Sirico, *Cattolicesimo, liberalismo, globalizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002.

³¹ Ad esempio cfr. O. Nuccio, *Etica ed economia. Una critica radicale a Michael Novak ed ai teocon*, in www.kelebekler.com, visitato il 20 febbraio 2006.

³² T. Padoa Schioppa, *Dodici settembre: il mondo non è al punto zero*, Milano, Rizzoli, 2002, ad esempio segnala «il contrasto tra ciò in cui il mondo è già unito e ciò in cui è diviso. Unito negli scambi economici e finanziari, nel rischio climatico, nel pericolo nucleare, nella minaccia che la vita scompare dal pianeta; diviso dalla rivalità tra paesi, dai divari delle condizioni di vita, dall'assenza di strumenti per impedire il degenerare dei conflitti economici, politici e religiosi» (p. 23).

³³ R. Botta, *Tutela del sentimento religioso ed appartenenza confessionale nella società globale. Lezioni di diritto ecclesiastico per il triennio con appendice bibliografica e normativa*, Torino, Giappichelli, 2002, p. 3.

po liberista) può sostenere la crescita del benessere, fino al punto di guardare alla società civile come ad un enorme mercato influenzabile in ogni aspetto dalle regole economiche³⁴. Le persone umane – i «cittadini», secondo un linguaggio politico che pare invecchiato precocemente – sono così degradate a meri soggetti economici, portatori di interessi, e non più di *diritti*.

Sebbene su un versante contrapposto, si collocano su questa stessa linea economicista anche i critici della globalizzazione. Questi ultimi muovono da diversi punti di vista. Si registrano posizioni estreme, di critica talvolta pregiudiziale e persino violenta, insieme ad atteggiamenti più accorti, che in sostanza invitano alla vigilanza affinché la globalizzazione non accresca il benessere a svantaggio del rispetto dei diritti³⁵.

Quanto al secondo punto, si osserva che nonostante la disgregazione sociale e la rivincita della guerra come strumento di soluzione dei conflitti³⁶, gli uomini e le donne ancora «appaiono alla ricerca di gruppi cui appartenere con certezza e per sempre»³⁷. In questo contesto, frammentato benché globalizzato³⁸, si acutizzano i particolarismi, spesso esaltati dalla condivisione di uno spazio territoriale³⁹, ed i fondamentalismi⁴⁰, particolarmente quelli di carattere religioso⁴¹. Talvolta il mito del ritorno alle origini – il richiamo ad

³⁴ In forte antitesi con la tesi di F. Caffè, per cui una società giusta e umana può essere soltanto il risultato di un forte impegno individuale e collettivo; può essere soltanto il frutto della nostra audacia intellettuale, della nostra consapevolezza che non esistono meccanismi auto-regolamentari e che il mercato non aggiusta affatto le cose da sé. Occorre non attendersi che i grandi processi di unificazione mondiale portino di per sé alla centralità dell'uomo (traggo questa osservazione da Botta, *Tutela del sentimento religioso*, cit., loc. cit.).

³⁵ Cfr. P. Lillo, *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso. Saggi di riflessione*, Torino, Giappichelli, 2002, spec. pp. 161 ss.

³⁶ Sia consentito il rinvio a P. Consorti, *La rivincita della guerra?*, Pisa, Plus, 2003.

³⁷ E.J. Hobsbawm, *Intervista sul nuovo secolo*, a cura di A. Polito, Roma-Bari, Laterza, 1999.

³⁸ Su questo cfr. I. Clark, *Globalizzazione e frammentazione. Le relazioni internazionali nel XX secolo*, Bologna, Il Mulino, 2001.

³⁹ «Indubbiamente, nel mondo globalizzato, culture, etnie, religioni hanno assunto un ruolo molto più rilevante, ma proprio per questo non è affatto realistico ignorare l'estrema complessità che ne scaturisce, soprattutto quando si cerca di intuire l'esito finale dei tanti problemi di oggi» (A. Giovagnoli, *Storia e globalizzazione*, Laterza, 2003, p. VII).

⁴⁰ T. Ali, *Lo scontro dei fondamentalismi*, Milano, Rizzoli, 2002.

⁴¹ *Fondamento e fondamentalismi. Filosofia, teologia, religioni*, a cura di Ales Bello A., Messinese L., Molinaro A., Roma, Città nuova, 2004; *Fondamentalismi. Parodie moderne della religiosità*, Rimini, Il cerchio, 2005; G. Porcelli, *Croci al neon: fondamentalismi e movimenti. Sociologia delle religioni nell'epoca della complessità e della personalizzazione*, Padova, Cleup, 2005; M. Introvigne, *Fondamentalismi. I diversi volti dell'intransigenza religiosa*, Torino, Piemme, 2004; R. Gritti, *La politica del sacro. Laicità, religione, fondamentalismi nel mondo globalizzato*, Milano, Guerini e associati, 2004; K. Armstrong, *In nome di Dio. Il fondamentalismo per ebrei, cristiani e musulmani*, Milano, Il saggiaiore, 2002; R. Guolo, E. Pace, *I fondamentalismi*, Roma-Bari, Laterza, 1998 (e 2002).

una purezza antica⁴² – avviene conducendo conflitti anche aspri, che si basano non solo e non tanto sullo scontro fra civiltà⁴³, quanto su uno scontro interno alle stesse identità ed appartenenze culturali e religiose.

Questo elemento si evolve soprattutto all'interno della fenomenologia religiosa ed identitaria. Il fondamentalismo ha origini cristiane, segnatamente protestanti, e non islamiche, come invece si percepisce dai mezzi di comunicazione di massa. Esso si sviluppa in tutte le credenze religiose, nessuna esclusa⁴⁴. Tale «rivincita di Dio»⁴⁵ si traduce frequentemente nella rivendicazione di elementi specifici o di rendite di posizione che non ammettono dialogo o confronto⁴⁶. Ci si limita a predicare l'assoluto rispetto di determinate opzioni, considerate insopprimibili espressioni della libertà. Ad un simile fondamentalismo religioso si contrappone un relativismo individuale che rende il sentimento religioso sempre meno chiaro, finendo col realizzare una cosiddetta *religione à la carte*: dove in definitiva ciascuno costruisce un Dio a propria immagine e somiglianza, senza considerare più necessario costruire la propria vita ad immagine e somiglianza di Dio. La pretesa riconquista della sfera pubblica da parte delle religioni⁴⁷ si accompagna ad una rinnovata privatizzazione del sentimento religioso⁴⁸.

6. Su questo sfondo possono essere ripresi alcuni elementi specificamente connessi al settore giuridico, direttamente significativi per il tema in esame. In primo luogo si segnala la modificazione di alcuni parametri considerati in precedenza assoluti, ed ora invece – a seguito proprio del processo di globalizzazione – relativizzati. Ho già accennato al declino del concetto stesso di

⁴² B.H. Lévy, *La pureté dangereuse*, Grasset, 1994, mette bene in luce le contraddizioni insite nell'adozione di queste formule.

⁴³ Quasi superfluo citare S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997.

⁴⁴ Cfr., fra gli altri, D. Losurdo, *Che cos'è il fondamentalismo?*, in *Fondamentalismi. Parodie moderne della religiosità*, cit., pp. 29 ss.

⁴⁵ G. Kepel, *La rivincita di Dio*, Milano, Rizzoli, 1991.

⁴⁶ Mette giustamente in guardia da queste tendenze delle religioni a costituire ghetti senza comunicazione con gli altri gruppi sociali E. Bein Ricco, *La costruzione dell'identità: appartenenza religiosa e convivenza democratica*, in *Identità multiculturale e multireligiosa. La costruzione di una cittadinanza pluralistica*, a cura di R. De Vita, F. Berti, L. Nasi, Milano, Franco Angeli, 2004, p. 28.

⁴⁷ Cfr. la tesi di J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna, 2000.

⁴⁸ P.L. Berger, *Una gloria remota. Aver fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna, Il Mulino, 1994.

‘Stato’, e con questo a quelli di ‘sovranità’ ed ‘autonomia’, che nel loro insieme appaiono strettamente connessi alla questione della democrazia. Quest’ultima a sua volta interdependente con altri ‘modi di essere’ di una civiltà, come vedremo fra poco.

La crisi dello Stato liberale revoca in dubbio un’istituzione tipica del pensiero politico occidentale che, attraverso un percorso plurisecolare, si è spogliata della legittimazione divina (*omnis potestas a deo*), per acquistarne una «umana»⁴⁹. Com’è noto, questo è avvenuto attraverso la statalizzazione di realtà nazionali omogenee⁵⁰ e per questa ragione la crisi dello Stato liberale è anche crisi dell’idea di nazione e dell’idea di democrazia occidentale⁵¹.

Indubbiamente, nessuno si sogna di parlar male della democrazia. Essa è diventata però spesso una parola d’ordine: perdendo con ciò il suo senso determinato. Assume «i più vari e spesso più contraddittori significati, quando la consueta vuotezza di pensiero dell’uso linguistico della politica ordinaria non la degrada addirittura al livello di una formula convenzionale»⁵². Ad esempio, ancora troppo spesso si confonde *democrazia* con *regimi democratici*; «naturalmente, i due argomenti si sovrappongono, ma non sono esattamente la stessa cosa»⁵³. Pertanto, «se una volta e lungamente il problema centrale è stato quello della concentrazione tra potere politico e potere religioso, nel tempo moderno il problema centrale diviene quello del ruolo dell’economia e del potere economico» di fronte alla necessità di rileggere la forma democratica ed il concetto stesso di cittadinanza⁵⁴. Come è stato osservato, «la riduzione della politica (statale) ad una funzione subordinata ed ancillare rispetto alle esigenze del mercato globale [...] crea le premesse per una ‘cittadinanza’ limitata ai ricchi e ai possidenti: una ‘cittadinanza’ che costituisce, se mai, la base sociale idonea a prefigurare, non già

⁴⁹ Su questo tema cfr. G. Preterossi, *L’Occidente contro se stesso*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 8.

⁵⁰ Nota giustamente F.P. Casavola che l’effettività del funzionamento degli schemi costituzionali contemporanei si basa su due presupposti: il primo riguarda la considerazione dei soli diritti individuali (quindi, non anche di quelli collettivi, se non in via indiretta come strumento dell’affermazione degli altri); il secondo impone «che lo Stato sia lo Stato nazionale della tradizione europea, cioè tutore di una società omogenea». Uno schema che pertanto non appare fungibile per ogni occasione, né esportabile (cfr. F.P. Casavola, *Identità collettive*, in *Pluralismo religioso e convivenza multiculturale. Un dialogo necessario*, a cura di R. de Vita e F. Berti, Franco Angeli, 2003, pp. 87 s.).

⁵¹ Cfr. G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica*, Milano, Rizzoli, 2000, p. 39.

⁵² H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia*, Torino, Giappichelli, 2004, p. 3.

⁵³ G. Lavau, *Democrazia. Breve storia di un’idea*, Roma, NIS, 1994, p. 9.

⁵⁴ D. Fisichella, *Il denaro e la democrazia. Dall’antica Grecia alle multinazionali*, Roma, NIS, 1990, p. 95.

una democrazia, ma un'aristocrazia»⁵⁵.

La riflessione sulla democrazia incontra perciò sempre più frequentemente dubbi e ripensamenti⁵⁶: «vi possono essere democrazie con qualità diverse a seconda della minore o maggiore realizzazione dell'una o dell'altra dimensione, e a seconda della diversa combinazione di scelte e opportunità concrete»⁵⁷. Né ci si può nascondere che nella sostanza la richiesta di riconoscimento delle identità ha perso buona parte del tradizionale riferimento politico alle dinamiche nazionali, per assumere un contenuto prevalentemente culturale. Riguarda cioè forme di identità che reclamano un riconoscimento senza però volersi statualizzare⁵⁸. La globalizzazione, infatti, manifestando la realtà dell'interdipendenza, ha mostrato da un lato l'insufficienza della forma statale come strumento di protezione di identità e, da un altro lato, ha rivelato la realtà di identità culturali deterritorializzate: vale a dire fondate su elementi comuni in grado di sopravvivere in contesti diversi⁵⁹.

In assenza di identità istituzionalizzate in forme statuali (in altri termini, in presenza di identità plurime ed eterogenee gravanti su un medesimo territorio ed all'interno di uno stesso Stato) il riferimento alla democrazia occidentale *tout court* intesa, costituisce pertanto un problema prima ancora che un'opportunità⁶⁰.

7. In chiave realistica si deve peraltro ripetere che attualmente l'idea di democrazia non appare più direttamente collegata all'affermazione delle libertà ed alla garanzia dei diritti personali o collettivi⁶¹, quanto piuttosto alla

⁵⁵ A. Baldassarre, *Globalizzazione contro democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 229.

⁵⁶ A. Pintore, *I diritti della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 16.

⁵⁷ L. Morlino, *Democrazie e democratizzazioni*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 249.

⁵⁸ Si veda A. Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale*, Roma-Bari, Laterza, 2001; S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, Il Mulino, 2005.

⁵⁹ D. Held, *Governare la globalizzazione. Un'alternativa democratica al mondo unipolare*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 125.

⁶⁰ Lo affermano apertamente J.J. Linz, A. Stepan, *Transizione e consolidamento democratico*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 43. La questione è stata approfondita con riferimento al contesto europeo in *Guerre e minoranze. Diritti delle minoranze, conflitti interetnici e giustizia internazionale nella transizione alla democrazia dell'Europa Centro-Orientale*, a cura di G. Gozzi e F. Martelli, Bologna, Il Mulino, 2004.

⁶¹ A questo proposito si è opportunamente osservato che «dal punto di vista geo-politico i diritti fondamentali appartengono all'Occidente bianco e cristiano, civilizzato e colonizzatore: sono strettamente connessi ad una visione eurocentrica [...] sono diritti solo di alcuni gruppi/classi/etnie e soltanto in determinati spazi territoriali»: M. Ventura, *Dimensione religiosa e dimensione giuridica nella globalizzazione*, in *Identità multiculturale*, cit. p. 251.

necessità di assicurare la libertà del mercato attraverso l'affermazione di un modello capitalistico che per la verità non è sempre garante delle libertà e dei diritti⁶². Il recente ricorso alla forza armata dice come l'affermazione della democrazia possa diventare un pretesto per assicurare altri interessi, ed in ogni caso vada paradossalmente di pari passo con l'affievolimento delle libertà⁶³. In sostanza, la democrazia si riduce al modello elettorale o ad una prassi sistemica parzialmente scollegata alle sue fondamenta: vale a dire l'affermazione politica dell'uguaglianza sostanziale e l'affermazione sostanziale dei diritti dell'uomo. In assenza di questi ultimi (uguaglianza *sostanziale* e affermazione *sostanziale* dei diritti umani), parlare di democrazia appare un esercizio sterile⁶⁴.

8. Con ciò riprendono forza gli elementi di salvaguardia delle identità collettive connesse ad indici diversi dalla cittadinanza formale⁶⁵. I criteri classici dell'appartenenza dettata dallo *jus soli* o dallo *jus sanguinis* postulano una società politica chiusa, nella quale si entra una volta per tutte⁶⁶: l'opposto di una società globale, ma anche di una società democratica. Si segnala, infatti, uno iato tra la comprensione della democrazia come istanza fondata sul consenso e l'azionabilità dei diritti soggettivi – fra cui quelli di ingresso e recesso – ed il modo in cui esse conferiscono la cittadinanza «assegnata sulla base di criteri passivi di appartenenza, quali la nascita su un pezzo di terra, l'integrazione sociale nel paese d'origine o l'appartenenza ad un gruppo etnico»⁶⁷. Simili concezioni poggiano su un'idea di centralità dello Stato non più attuale, che rende necessario elaborare nuovi parametri dell'appartenenza pubblica, basati sulla condivisione di *status giuridici* (diritti e doveri) che muovono dall'appartenenza ad un gruppo locale, per estendersi via via al livello globale⁶⁸. Nazioni, etnie, tribù, religioni, che si presentano oggi come

⁶² Cfr. F. Zakariya, *Democrazia senza libertà: in America e nel resto del mondo*, Milano, Rizzoli, 2003.

⁶³ Mi limito a citare C. Bonini, *Guantanamo. Usa, viaggio nella prigione del terrore*, Torino, Einaudi, 2004.

⁶⁴ Cfr. L. Canfora, *Critica della retorica democratica*, Roma-Bari, Laterza, 2005 (2002).

⁶⁵ Da ultimo P. Costa, *Cittadinanza*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

⁶⁶ Così, fra gli altri, J. Rawls, *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di comunità, 1994, pp. 50 ss.

⁶⁷ Benhabib, *op. cit.*, p. 219.

⁶⁸ La cittadinanza così intesa può essere frutto di scelte motivate, oltre che del fato, da opzioni personali. Simili «scelte motivate di appartenenza collettiva» hanno il merito di mettere in discussione il nesso perverso che ancora lega patriottismo e nazionalismo. In una prospettiva globale nessun cittadino potrebbe essere chiamato alla difesa di elementi particolari che fossero in contrasto con quelli universali (cfr. D. Heater, *World Citizenship*, London, Continuum, 2002).

soggetti collettivi portatori di identità specifiche che reclamano spazi pubblici di autonomia verso gli Stati liberali⁶⁹ – avviando dinamiche di riconoscimento delle identità rispetto agli ordinamenti etnocentrici⁷⁰, che conosciamo direttamente⁷¹ –, dovrebbero a loro volta ammettere una condivisione di valori e principi culturali che, senza nulla togliere alle singole scelte di identità, ammettano parallele scelte di identità e appartenenza, diverse dalle proprie.

Occorre cioè ricostruire un «noi» delle appartenenze collettive più articolato. Le tradizionali dinamiche del «*nous et les autres*»⁷² vanno riviste in modo più largo, con attenzione non solo a ciò che oggi appare esserci prossimo, ma anche a ciò che pare ancora lontano. In termini più chiari, non possiamo limitare il confronto dell'Occidente con l'Islam e dobbiamo approfondire le nostre conoscenze delle tradizioni religiose che per certi versi appaiono più a Oriente dell'Islam. Corriamo altrimenti il rischio di mantenere confusa l'idea di «una linea globale che suddivide il mondo in due metà, una delle quali buona e l'altra cattiva, che costituisce una linea di valutazione morale che assegna il *più* e il *meno*. Essa dà una risposta permanentemente negativa all'altra parte del pianeta»⁷³. Prima di esprimere un giudizio di valore, che superficialmente tende a presentare una pagella in cui i «buoni» sono i soggetti più capaci di empatia con l'Occidente, e «cattivi» quelli critici o ostili alla civilizzazione occidentale (ma con altrettanta superficialità spesso si invertono i rapporti)⁷⁴, bisogna assumere maggiori elementi di conoscenza di queste realtà.

9. Prima di avviare questo esame, serve precisare che gli Stati occidentali tendono a lasciare al loro interno spazi sempre maggiori alla libertà delle autonomie⁷⁵, fra le quali giocano un ruolo peculiare le Confessioni religiose. Un atteggiamento che muove dall'aver dato per scontata l'acquisizione della

⁶⁹ Su questo cfr. A.D. Smith, *Il revival etnico*, Bologna, Il Mulino, 1984.

⁷⁰ Su questo cfr. P. Carrozza, *Etnocentrismo e multiculturalismo negli ordinamenti contemporanei: spunti per una riflessione sui profili giuridici*, in *Caro Professore. Omaggio degli allievi a Alessandro Pizzorusso*, Pisa, Pacini, 1991, pp. 9 ss.

⁷¹ Ben ricostruita da E. Pariotti, *Individuo, comunità, diritti tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Torino, Giappichelli, 1997.

⁷² Vedilo in Benhabib, *op. cit.*, pp. 47 ss.

⁷³ C. Schmitt, *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, ed. it. a cura di E. Castrucci e F. Volpi, Milano, Adelphi, 1991, p. 388.

⁷⁴ Prendo l'immagine da M. Ventura, *op. cit.*, p. 256.

⁷⁵ A.C. Cutler, *Private Power and Global Authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

democrazia⁷⁶, che pure subisce una profonda ed attenta valutazione critica⁷⁷, e non appare praticata in tutti gli ordinamenti giuridici (anche quelli occidentali di tradizione latina presentano gradi di adesione al modello democratico molto diversi fra loro), ma sicuramente non è sufficientemente accettata nel mondo della finanza e dell'economia, che utilizza criteri molto particolari di democrazia. La letteratura più accorta mette da tempo in guardia sugli esiti di una «democrazia sotto stress»⁷⁸.

Questi semplici dati paiono già sufficienti per non mostrarci troppo sicuri dell'opportunità di esportare la democrazia occidentale come unico modello accettabile di governo, specie in contesti assai diversi da quello in cui essa si è sviluppata ed ha trovato casa. A questo proposito si deve ancora accennare ad un tema che in questa sede lascio sullo sfondo, ma che riveste un'importanza particolare. Vale a dire il riferimento ai diritti umani come parametro per la valutazione della bontà – o, tutto all'inverso, della malvagità – di un ordinamento o una organizzazione sociale. I diritti umani appaiono collocati sugli altari della intangibilità e costituiscono quasi un feticcio, come se non fossero a loro volta il prodotto di una storia e di una cultura⁷⁹, e quindi possono essere variabilmente intesi.

Si produce così un'insanabile contraddizione verso la sostanziale affermazione del principio democratico, che prevede il consenso degli interessati nell'elaborazione delle decisioni – e dei diritti e dei doveri – che li riguardano⁸⁰. Per certi versi, il modello multiculturale si presenta senza alternative⁸¹ non solo agli ordinamenti occidentali, ma anche a quelli orientali e persino a quelli confessionali. Bisogna perciò accedere a concezioni plurime di democrazia, non necessariamente coincidenti con la «nostra»⁸². Del resto, quello

⁷⁶ Su questo G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, cit..

⁷⁷ Giungendo a definire diversi paradigmi della democrazia, come ricostruito da A. Mastropaolo, *Democrazia, neodemocrazia, postdemocrazia: tre paradigmi a confronto*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, 2001, pp. 1612 ss.; cfr. anche C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

⁷⁸ L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. VI.

⁷⁹ C. Cardia, *Genesi dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2003.

⁸⁰ M. Gauchet, *La democrazia contro se stessa*, Troina, Città aperta, 2005, pp. 262 ss.

⁸¹ In questo senso si veda, fra gli altri, V. Cesareo, *Società multi-etniche e multiculturalismi*, Milano, Vita e pensiero, 2000, p. 100; S. Ceccanti, *Libertà religiosa e diritto comparato. Soluzioni consolidate e tendenze odierne*, Roma, Altrimedia edizioni, 1999 (con revisioni pubblicato poi col titolo *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multi-etniche*, Bologna, Il Mulino, 2001).

⁸² Rinvio per un aspetto a G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Milano, Rizzoli, 2003, e per un altro verso ad A. Sen, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Milano, Mondadori, 2004.

che per «noi» costituisce il problema dei diritti delle minoranze in presenza di un'identità statale e nazionale consolidata, altrove si presenta come il problema dello sviluppo di forme di convivenza pacifica tra identità etniche, tribali, religiose e – certamente – nazionali, che riconoscono l'autorità in centri diversi da quelli espressi dallo Stato.

Si tratta di enti che sovente non dispongono di forza economica in grado di agire al livello globale, ma ugualmente vantano una forza morale che si esprime significativamente e, per le ragioni oramai note, si può facilmente estendere in ambiti geopolitici sempre più vasti.

10. Vale ancora la pena osservare come la scarsa accettazione del modello democratico è particolarmente accentuata negli ordinamenti confessionali⁸³. Muovendo da un'impostazione 'teocentrica' – sebbene con colorazioni diverse a seconda dei riferimenti possibili – in genere essi assegnano un ruolo residuale alla democrazia, spesso lasciata ad aspetti procedurali e non sostanziali⁸⁴. Una simile impostazione si riflette, in genere, anche sugli ordinamenti civili derivati da culture religiose, che sovente presentano il rapporto con la democrazia ed il pieno rispetto dei diritti fondamentali in termini conflittuali. È noto che in linea di principio nessuna religione ammette al suo interno l'espressione di forme di dissenso in senso proprio. Talvolta le religioni reclamano verso le comunità politiche il rispetto dei diritti fondamentali che pure faticano a riconoscere al loro interno, oppure chiedono l'adeguamento a modelli di 'sana democrazia' (vale a dire democrazia di un certo tipo⁸⁵), ma non ci sono religioni democratiche in senso proprio (fatte le debite eccezioni, specie nei confronti di alcune minoranze cristiane⁸⁶). In linea di massima il richiamo alla democrazia appare strumentale alla creazione di una relazione privilegiata – o, tutto all'inverso, di indipendenza – rispetto al potere politico senza riferimento diretto alla sostanza della democrazia. Ad esempio, pur senza accedere a pericolose generalizzazioni, si deve riconoscere che nelle

⁸³ Cfr. R. Mazzola, *Introduzione al tema*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 2005, pp. 12 ss.

⁸⁴ A. Zanotti, *Rappresentanza e voto negli istituti religiosi*, Torino, Giappichelli, 1997.

⁸⁵ L. Zannotti, *La sana democrazia. Verità della chiesa e principi dello stato*, Torino, Giappichelli, 2005.

⁸⁶ Un utile schema in M. De Falco Marotta, *Religioni culture dialogo*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2003.

relazioni col potere civile in genere le religioni sembrano preferire un modello unionista, e finiscono per accettare la democrazia soprattutto quando essa costituisce un vantaggio. Mentre rivendicano i diritti del pluralismo quando scontano la mancanza di libertà.

Mi sembra emblematico in questo senso il tardivo riconoscimento da parte della Chiesa cattolica del principio democratico, avvenuto abbastanza recentemente e non senza difficoltà, dopo che essa su questo tema ha registrato un conflitto molto aspro proprio contro gli Stati liberali⁸⁷. Ma quel che più conta è mettere in luce la stretta dipendenza che tutti i diritti di derivazione religiosa propongono fra il rispetto delle norme morali e quelle giuridiche⁸⁸. Eliminando la distinzione fra l'imperativo etico/religioso e quello giuridico/civile, si giunge a vanificare sostanzialmente il contenuto della laicità. Una simile conclusione può essere accettabile all'interno delle organizzazioni confessionali – caratterizzate dal raggiungimento di uno scopo (anche) ultraterreno –; ma appare francamente inaccettabile sul piano dell'organizzazione statale. Non è un caso che il principio di laicità appaia come frutto del processo di secolarizzazione che l'Occidente ha vissuto in modo diverso da quanto accade in altre parti del globo⁸⁹.

In simile contesto incontriamo da un lato coloro che ritengono la democrazia connaturata ad un'evoluzione radicata nella cultura occidentale cristiana, con ciò assumendone l'incompatibilità con culture matrici di altre esperienze religiose⁹⁰; dall'altro lato coloro che, pur consapevoli delle difficoltà connesse a questa evoluzione, sostengono la compatibilità fra tradizioni religiose diverse dal cristianesimo e la democrazia⁹¹; ed infine coloro che so-

⁸⁷ Si veda la ristampa – con aggiornamento – delle tesi espresse a suo tempo dall'attuale pontefice Benedetto XVI, in J. Ratzinger, H. Maier, *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, Queriniana, Brescia, 2005.

⁸⁸ S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo, islam a confronto*, Bologna, Il Mulino, 2002.

⁸⁹ Cfr. R. Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1999. Sul punto anche A. Ferrari, *Religions, secularity and democracy in Europe: for a new Kelsenian pact*, in www.jeanmonnetprogram.org/papers/05/050301.rtf/26.01.2006, visitato il 2 febbraio 2006.

⁹⁰ Fra tutti, Huntington, *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, Bologna, Il Mulino, 1995.

⁹¹ Primo fra tutti, B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Roma-Bari, Laterza, 1991. Sul punto *Islam e democrazia: il processo di democratizzazione in un paese arabo e i problemi delle democrazie occidentali a confronto*, a cura di G. Gozzi, Bologna, Il Mulino, 1998 (riguarda il caso della Tunisia), e, più recentemente R. Guolo, *La democrazia è compatibile con l'Islam?*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

stengono l'assoluta compatibilità fra le tradizioni religiose non cristiane e la democrazia o la libertà⁹².

11. Questa difficile relazione col polo della religiosità appare solo in parte superata nelle democrazie occidentali. Anche quando non adottano un modello separatista, in genere riconoscono uno spazio adeguato all'espressione della libertà religiosa, ma la relazione col fattore religioso si svolge ancora in termini contrastanti anche quando ci si richiami al principio di laicità⁹³. Tuttavia, in genere esse rendono ovunque effettiva la separazione tra foro esterno ed interno. Le diverse sfumature di simile articolazione, che pure esistono, non portano mai a negare *in principio* l'osservanza della piena libertà religiosa⁹⁴.

Come si è accennato, un simile modello non è però ancora accettato nell'altra metà del globo. In Oriente si è identificato Cesare con Dio⁹⁵, capovolgendo la tensione tipica del modello occidentale, che al contrario tende piuttosto ad identificare Dio con Cesare⁹⁶.

In questo contesto, e nella prospettiva della globalizzazione, bisogna dunque fare i conti con le diverse articolazioni assunte dal processo di secolarizzazione (e di laicizzazione), che a sua volta costituisce una forma di 'religione civile' e realizza un ulteriore luogo di conflitto fra democrazia e religione.

12. Come si è accennato, negli ultimi anni si è andata maturando una sempre maggiore consapevolezza della complessità della realtà islamica, sebbene molto ci sia da fare per trasferirla ad un livello di opinione pubblica, troppo ferma agli stereotipi veicolati dai *mass media*. La cultura occidentale

⁹² Cfr. in particolare A. Sen, *La democrazia degli altri*, cit.; M. Khatami, *Religione, libertà e democrazia*, cit.

⁹³ F. Ferrari, I. Iban, *Diritto e religione in Europa occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1997; F. Margiotta Broglio, C. Mirabelli, F. Onida, *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Bologna, Il Mulino, 2000.

⁹⁴ M. Ventura, *La laicità dell'Unione europea. Diritto, mercato, religioni*, Torino, Giappichelli, 2001.

⁹⁵ L'esempio più lampante è la presunta origine divina dell'imperatore giapponese – discendente del dio sole – e la presunta incarnazione di Buddha nel Dalai Lama. Rispetto alla prima ipotesi, è noto che il divieto di culto all'imperatore fu decretato nel 1943 dal generale Mac Arthur, e che solo con la Costituzione giapponese del 1946 si stabilì un suo ruolo costituzionale.

⁹⁶ S. Huntington, *La terza ondata*, cit., p. 123.

– almeno quella accademica – ha gradualmente conquistato un più adeguato grado di conoscenze che consente di diffidare del luogo comune con cui si generalizza l'Islam come religione teocentrica assolutamente antidemocratica, se non addirittura belligera⁹⁷, considerando la complessità che caratterizza la relazione fra elemento nazionale ed elemento statale⁹⁸. Seppure non esistano espressioni statuali di derivazione islamica propriamente democratiche secondo i canoni occidentali, si danno esperienze statuali che riconoscono elementi di laicità anche in ordinamenti che solo i luoghi comuni portano a considerare «Stati canaglia»⁹⁹.

Come ho avvertito in premessa, non desidero approfondire questo tema, poiché preferisco introdurre alcuni elementi di conoscenza meno noti, dando conto – seppure sommariamente – delle esperienze religiose «più orientali»¹⁰⁰, che i pregiudizi culturali portano ad immaginare neutrali rispetto alle tensioni che stiamo considerando, mentre al contrario hanno anch'esse necessità di confrontarsi con il tema del multiculturalismo e della democrazia, soprattutto nella prospettiva della globalizzazione.

13. Per assolvere questo compito occorre premettere la necessità di osservare queste categorie concettuali quanto più possibile attraverso lenti non troppo distorte dai riferimenti occidentali propri della «nostra» tradizione. Bisogna cioè osservare le espressioni religiose orientali – ed i loro esiti relativamente al campo che ci interessa – mantenendo una «duplice collocazione storica: locale e globale»¹⁰¹, che tenga al tempo stesso conto delle specificità di tali «contesti altri»; in altri termini, si deve assumere la prospettiva di quel-

⁹⁷ Fino a ritenere, con qualche superficialità, indispensabile una «laicizzazione dell'Islam» come unica risorsa per affrontare il problema posto dalla sua compatibilità con l'Occidente (come sostiene S. Andò, *Terrorismo e fondamentalismo islamico*, in *Quaderni costituzionali*, 2002, p. 72; dello stesso A., cfr. *Cristianesimo ed islam tra società e stato*, in *Rassegna parlamentare*, 2002, pp. 158 ss., con analoghe ingenuità). Sul punto cfr. O. Carré, *L'Islam laico*, Bologna, Il Mulino, 1997.

⁹⁸ B. Badie, *I due stati: società e potere in Islam e Occidente*, Genova, Marietti, 1990; P. J. Vatikiotis, *Islam: stati senza nazione*, Milano, Il Saggiatore, 1993.

⁹⁹ L'espressione, ben nota, origina dalla scelta dell'Amministrazione Usa di selezionare alcuni Stati che meriterebbero sanzioni internazionali, vedine una critica acuta in J. Derrida, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano, Cortina, 2003. Sul punto cfr. anche M. Khatami, *Religione, libertà e democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

¹⁰⁰ Utilizzo una formula impropria, solo per rendere l'idea di espressioni religiose «più lontane» di quella islamica, che a sua volta è una religione universale e particolarmente sviluppata nell'Asia orientale, anche se sconta il pregiudizio di essere una religione «araba».

¹⁰¹ G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi. Matamorfofi del sacro*, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 12.

le che sono state chiamate «altre globalizzazioni»¹⁰².

Un primo punto di riferimento è possibile accennarlo in relazione alla tradizione giapponese, nel cui esito attuale può essere considerata la «più occidentale» delle espressioni spirituali asiatiche. Si deve quindi valutare quale sia la relazione possibile fra democrazia e «valori asiatici», e fra questi ultimi ed il confucianesimo¹⁰³. Per procedere, occorre in primo luogo tentare una definizione dei valori asiatici, ben sapendo che non è possibile accettarne una valida in termini assoluti, ed in secondo luogo ammettere l'esistenza di una relazione diretta fra questi ed il confucianesimo. Aderendo a questa impostazione, si possono considerare elementi significativi della categoria «l'accento sulla comunità piuttosto che sull'individuo, il privilegiare l'ordine e l'armonia rispetto alla libertà personale, il rifiuto di emarginare la religione rispetto alle altre sfere della vita, un'enfasi particolare sul risparmio e sulla frugalità, l'insistenza sul duro lavoro, il rispetto per la leadership politica, la convinzione che il governo e gli affari non debbano necessariamente essere avversari, e l'enfasi sulla lealtà familiare»¹⁰⁴. In un certo senso, si tratta di valori contrapposti a quelli dell'Occidente globalizzante¹⁰⁵, tant'è che chi si fa carico della teoria degli *asian values* critica il sistema occidentale democratico, ritenendolo inefficace e non funzionale all'affermazione di tali valori¹⁰⁶. Altri più precisamente contestano la democrazia proprio in quanto frutto dell'Occidente, e perciò non riproponibile nel contesto asiatico; affermano che «il nostro mondo sempre più interconnesso ha bisogno di nuovi paradigmi di "libertà" e "democrazia"»¹⁰⁷. In particolare, sostengono che la funzione politica consiste nell'assicurare il benessere alla popolazione attraverso uno sviluppo economico di lungo periodo, al quale possono essere sacrificati diritti ed interessi individuali, col solo limite dell'esercizio del potere elettorale¹⁰⁸.

Una simile impostazione non porta necessariamente ad una critica radica-

¹⁰² F. Monceri, *Altre globalizzazioni*, cit.

¹⁰³ Molte osservazioni che seguono sono riprese da F. Monceri, *op. cit.*, *passim*.

¹⁰⁴ A. Milner, *What's happened on asian values?*, in www.anu.edu.au/asian-studies/values.htm, visitato il 12 gennaio 2006.

¹⁰⁵ Cfr. E. Vitale, «Valori asiatici» e diritti umani: l'overlapping consensus alla prova, in *Teoria politica*, 1999, pp. 313 ss.

¹⁰⁶ Cfr. K. Mahbubani, *The Pacific Way*, in *Foreign Affairs*, 1995, pp. 100 ss; Id., *The Danger of Decadence. What the East can teach the West*, ivi, 1995, pp. 10 ss.

¹⁰⁷ S. Ishihara, M. Mahathir, *The Voice of Asia. Two Leaders Discuss the Coming Century*, Tokio, Kodansha international, 1995, p. 25.

¹⁰⁸ Ivi, p. 82.

le della democrazia, quanto alla necessità di immaginare una «via asiatica» alla democrazia. Vale a dire una democrazia in grado di nascere dallo sviluppo endogeno delle tradizioni culturali asiatiche, facendo ad esempio assegnamento sulla promozione del ruolo della famiglia¹⁰⁹, per giungere ad una democrazia globale «che si estende ai cieli, alla terra e a tutte le cose con un sentimento di fratellanza»¹¹⁰. In altri termini, per giungere ad un sistema democratico espressione dell'armonia della natura; che tuttavia – si badi – inverte i poli di interesse cari alla tradizione occidentale: poiché «i valori asiatici sono più attenti all'ordine e alla disciplina che alla libertà e ai diritti»¹¹¹.

La maggior parte degli esponenti di questa corrente pone il confucianesimo come fondamento culturale e spirituale dei valori asiatici¹¹², giacché questo «nella sua veste di filosofia morale sottolinea il valore dell'ordine e dell'armonia fondato sul riconoscimento dei doveri che l'individuo ha nei confronti dei diversi gruppi sociali cui appartiene, e all'interno dei quali svolge una specifica *funzione*»¹¹³. In questa sede non è possibile porre in questione una simile affermazione, anche se si deve considerare che il confucianesimo non conosce un'estensione asiatica «universale» – essendo piuttosto limitato all'Asia orientale – e gli stessi *asian values* dovrebbero essere intesi come *far eastern values*. Da un certo punto di vista, questi ultimi appaiono infatti l'esito del processo di modernizzazione del confucianesimo, alle prese con il tentativo di rendere maggiormente compatibili i propri principi spirituali con la struttura industriale e la competizione economica di tipo capitalista che contraddistingue questa area del mondo¹¹⁴.

14. Un'altra tradizionale prospettiva religiosa orientale è quella induista,

¹⁰⁹ D.J. Kim, *Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values*, in *Foreign Affairs*, 1994, pp. 189 ss.

¹¹⁰ Ivi, p. 194.

¹¹¹ A.K. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 152 ss. Com'è noto, l'A. prosegue il suo pensiero criticando l'idea di una incompatibilità tra democrazia e valori asiatici; Monceri (*op. cit.*, p. 212, osserva che la posizione di Sen è «tipica fra i non-Occidentali educati e residenti in Occidente»). Sul pensiero di Sen, cfr. F. Biondo, *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen*, Torino, Giappichelli, 2003.

¹¹² Cfr. W.T. De Bary, *Asian Values and Human Rights. A confucian Communitarian Perspective*, Harvard, Harvard University Press, 1998.

¹¹³ Monceri, *op. cit.*, p. 214 (corsivo nell'originale).

¹¹⁴ Cfr. *Confucian Traditions in East Asian Modernity. Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*, a cura di W.M. Tu, Harvard, Harvard University Press, 1996.

sulla quale si è poi radicato il buddhismo; anche se, insieme al jainismo¹¹⁵, queste due tradizioni «dal punto di vista indu devono essere considerate eresie»¹¹⁶. Tuttavia, sono probabilmente maggiori gli elementi che queste tradizioni – induismo, buddismo, jainismo – conservano in comune rispetto a quelli che pure li distinguono¹¹⁷.

Nella sua origine storica l'induismo individua l'espressione religiosa locale comune alle popolazioni che abitavano il continente asiatico intorno al fiume Indo. Esso conobbe una forte espansione pacifica verso l'Asia sudorientale, «iniziata nel II secolo d. C. e durata fino a circa il XVI secolo, è stata un fatto più politico che religioso. Non si trattava di convertire [...] bensì di imporre o di far imitare gli usi indiani, di far adottare ai principi ed alla classe dirigente di quei paesi quella forma di regalità corrispondente all'ideale indù, come la coppia *brahmana-ksbatriya*, il culto del *linga*, l'aspetto sivaista del concetto di sovranità»¹¹⁸. Curiosamente, non si registrano influssi induisti verso Occidente. Né l'arte egiziana, né la letteratura greca, né quella latina fanno cenni all'induismo, che appare solo nella letteratura cristiana del II secolo, e già nella sua variante buddista.

L'induismo appare quindi come un fenomeno assolutamente orientale, che ha dato luogo a successive commistioni di elementi già comuni a culture diverse. «Il nome stesso dell'Indocina illustra chiaramente il destino storico di una regione nella quale la cultura indiana e la cinese si sono incontrate in vario modo, con prevalenza in genere della prima, ma per esempio nel Vietnam dell'altra, senza però che venisse meno l'apporto autonomo delle popolazioni locali»¹¹⁹.

La società induistica è notoriamente organizzata in caste; si tratta di un elemento comune a molte tradizioni dell'antichità, che tuttavia nell'induismo appare così radicato da renderlo sia un tratto caratteristico della sua stessa spiritualità, sia un elemento ancora oggi ammesso nell'ordinamento civile indiano. L'appartenenza ad una casta risulta ereditaria ed è essenzialmente connessa alla conservazione della professione svolta dagli antenati. Com'è noto esiste anche una casta di intoccabili e sono previste regole di

¹¹⁵ Su cui non mi soffermo; cfr. P. Dundas, *Il jainismo. L'antica religione indiana della no-violenza*, Roma, Castelveccchi, 2005.

¹¹⁶ J. Renou, *L'induismo*, Milano, Xenia, 1994, p. 30.

¹¹⁷ Cfr. A.K. Coomaraswamy, *Induismo e buddismo*, Milano, Rusconi, 1994.

¹¹⁸ Renou, *op. cit.*, p. 32.

¹¹⁹ G.R. Franci, *L'induismo*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 32.

relazione anche con chi non aderisce a nessuna casta. Il sistema appare poi pervaso da una forte logica di relazioni gerarchizzate, diffusa non solo nel rapporto tra le caste, ma anche all'interno di una casta e dei più piccoli nuclei sociali che la compongono¹²⁰. Questa circostanza – in parte ancora recepita nell'ordinamento giuridico indiano – rende difficile ad occhi occidentali ravvisare una compatibilità tra induismo e democrazia. Un ulteriore elemento di incompatibilità si ravvisa in alcune pratiche religiose; specialmente nel *sati*, che vuole che la vedova arda – viva – sulla stessa pira sulla quale brucia il cadavere del marito¹²¹.

L'induismo, pur conservando gli elementi appena riferiti, si identifica tuttavia con alcuni valori universali – beninteso, all'interno dello stesso induismo – fra cui spiccano la veridicità – intesa come «rispetto della fondamentale identità tra essere e verità, ma anche fedeltà alla parola data»¹²² –, e l'*ahimsa* – che a sua volta significa letteralmente «assenza della volontà di nuocere»¹²³ – genericamente reso con nonviolenza. A questi valori di riferimento non corrisponde necessariamente una pratica condivisa, dato la presenza di correnti violente anche nell'induismo, ma non v'è dubbio che essi assumano il ruolo di tratti particolarmente significativi nella spiritualità induista, e poi buddhista, più che in altre espressioni religiose¹²⁴.

Recentemente è stato fatto notare che la percezione occidentale dell'induismo è stata troppo stereotipata, fino al punto di impedirne una ricostruzione oggettiva della sua complessità. L'accusa è che si tende a semplificarne i riferimenti di base, perdendone l'articolazione che deriva da secolari intrecci di tradizioni anche assai diverse fra loro. Un'accusa che deve avere qualche fondamento, se solo si considera che l'India di oggi è abitata da oltre un miliardo di persone che parlano un centinaio di dialetti diversi, e che molti induisti si dichiarano oggi convinti dell'esistenza di un unico Dio creatore di ogni cosa, in contrasto con l'originaria radice politeista¹²⁵.

¹²⁰ L'ereditarietà è intesa in senso istituzionale, e non «per nascita», da S.C. Sharma, *Hindu Caste System & Hinduism: Vedic ocations (Hindu castes) were not related to heredity*, in www.geocities.com/lamberdar/_caste.html visitato il 19 febbraio 2006.

¹²¹ Cfr. *Sati, the blessing and the curse. The burning of wives in India*, a cura di J.S. Hawley, New York-Oxford, Oxford University Press, 1994.

¹²² Franci, *op. cit.*, p. 75.

¹²³ M. Belforte, A Pellissero, *La nonviolenza nelle fonti della tradizione indiana*, in *Satyagraha. Il metodo nonviolento per trascendere i conflitti*, 2003, pp. 97 ss.

¹²⁴ Vedilo, fra gli altri, in D. Ikeda, M. Tehranian, *Civiltà globale*, Milano, Sperling&Kupfer, 2004.

¹²⁵ Cfr. W. Menski, *Democracy in Religion: the Hindu Case*, in *Daimon*, cit., 2005, pp. 56 s.

Effettivamente, al di là degli stereotipi, l'ordine sociale induista – come accennato – sembra profondamente caratterizzato dalla centralità del rispetto della vita umana, intesa in chiave sociale, caratterizzata dalla convivenza fra i diversi gruppi, e perseguita attraverso il rispetto di un ordine gerarchico ben determinato. Questo elemento appare rafforzato da una antropologia sostanzialmente comunitaria, dimostrata dal valore centrale attribuito all'istituto matrimoniale e più in generale alla famiglia, da cui deriva una valorizzazione specifica dell'ereditarietà – anch'essa una cifra dell'induismo –, che si traduce nell'immagine rituale che accompagna la sostituzione da parte del figlio nell'attività lavorativa fino ad allora esercitata dal padre. Una successione di carattere essenzialmente sociale, interpretata ritualmente come il commiato dal genitore, che da quel momento può accedere allo stadio successivo della sua esistenza terrena. La successione del figlio lo libera, infatti, dai doveri connessi alla responsabilità familiare e lo indirizza prima verso lo stadio della povertà relativa e poi verso quello della povertà assoluta, frutto della rinuncia totale al mondo¹²⁶. Questi due stadi avviano verso la perfezione spirituale e consigliano uno stile di vita essenziale e solitario, distaccato dal mondo.

L'insieme di questi principi e tradizioni appaiono incompatibili con la prevalente cultura occidentale, se solo si pensa che «da noi» la vita degli adulti è vissuta in funzione di una vecchiaia il più confortevole possibile. Ciononostante, la letteratura orientale individua nelle tradizioni induiste, e nella loro traduzione sociale – anche antica –, la realizzazione di una tipica forma democratica che viene volentieri contrapposta alla democrazia «*western*», resa sovente col termine «repubblicanesimo» proprio per sottolinearne la contrapposizione alla forma monarchica, che l'induismo storico considerava auspicabile¹²⁷. Più precisamente, queste tesi muovono dalla valorizzazione di una esperienza abituata ad esprimersi in un ambiente pluralistico, diverso dalla cultura politico religiosa monistica di stampo occidentale, fino al punto di considerare il conflitto religioso conseguenza della sola cultura occidentale.

Una conferma a questa tesi si ricaverebbe sia dalle guerre di religione europee, sia dal conflitto che in Occidente ha storicamente visto contrapposti Islam e Cristianesimo, sia dalla storia locale, che registra conflitti religiosi

¹²⁶ Coomaraswamy, *op. cit.*, p. 58.

¹²⁷ S. Muhlberger, *Democracy in Ancient India*, in www.unipissing.ca/departement/History/histdem/indiadem.htm visitato il 13 febbraio 2006.

solo dopo l'arrivo delle potenze coloniali. Queste ultime sarebbero state incapaci di concepire la convivenza fra identità religiose diverse¹²⁸ e comprendere il senso della laicità indiana¹²⁹, hanno perciò sottolineato le diversità proponendole in termini antitetici. In parole ancora più chiare: il conflitto religioso ed identitario sarebbe un frutto logico della democrazia occidentale. Seguendo questa impostazione, anche le più vistose anomalie che gli occidentali ravvisano nell'attuale esperienza democratica indiana¹³⁰, vengono presentate come una conseguenza dell'applicazione spuria degli elementi democratici occidentali che la colonizzazione ha disposto a suo tempo, e dai quali non ci si è ancora potuti liberare¹³¹.

15. La tradizione buddhista si innesta su quella induista. Essa riposa sugli insegnamenti derivanti dall'esempio del principe Siddharta, vissuto nel VI secolo a.C.. Il cuore del suo insegnamento sta nella percezione della vita come un'esperienza di dolore causato dalla bramosia, sia verso le cose materiali sia verso il «non essere». Questo dolore può essere superato distaccandosi dalla bramosia attraverso «l'ottuplice sentiero, e cioè retta visione, retta intenzione, retta parola, retta azione, retti mezzi di vita, retto sforzo, retta attenzione, retta concentrazione: come si vede, un insieme di discipline che abbracciano ogni aspetto della vita»¹³².

Questo sentiero può essere seguito attraverso due direttrici principali: «una, si direbbe oggi, a scorrimento veloce, quella che seguono i monaci, una a percorso più lento, utilizzata dai devoti laici»¹³³. Il trascorrere del tempo ha

¹²⁸ Così A.A. Engineer, *Religion, Identity and Democracy*, in www.countercurrents.org/comm-engineer08114.htm visitato il 12 febbraio 2006.

¹²⁹ A. Sen, *Laicismo indiano*, Milano, Feltrinelli, 1998.

¹³⁰ R. A. Dahl, *On Democracy*, Yale, Yale University Press, 1998, p. 159.

¹³¹ Anche Flores, *op. cit.*, p. 460, attribuisce alla responsabilità della dominazione coloniale britannica la nascita di movimenti induisti di tipo nazionalistico, derivati dalla pratica coloniale di usare le identità religiose per contrassegnare le circoscrizioni elettorali indigene, ed all'avvio delle prime battute relative alla creazione di uno Stato *bindu*. Si veda anche *Hindu Nationalism and Indian Politics. An Omnibus Comprising*, Oxford, Oxford University Press India, 2004, che comprende tre famosi saggi che hanno animato il dibattito sul punto, ossia J. Zavos, *The Emergence of Nationalism in India*, T.B. Hansen, *The Saffron Wave*, C. Jaffrelot, T.B. Hansen, *The BJP and Compulsions of Politics in India*.

¹³² G. R. Frangi, *Buddhismo*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 30 ss. Con maggiore ampiezza, ed in parte attraverso una diversa prospettiva, questi temi sono trattati anche da V. Reichle, *I fondamenti del buddhismo*, Milano, Mondadori, 2001, spec. pp. 83 ss.; *Storia del Buddhismo*, a cura di H.C. Puech, Roma-Bari, Laterza, 1984.

¹³³ Frangi, *op. ult. cit.*, pp. 39 s.

portato alla costituzione di diverse scuole buddhiste¹³⁴ che si sono espanse in tutta l'Asia. Col volgere del primo millennio il buddhismo scompare dal subcontinente indiano, proprio quando là si realizza una rinascita induista dovuta anche alla comparsa dell'islamismo. Di contro, nel resto dell'Asia scompare l'induismo originario sostituito dalle diverse scuole buddhiste che, pur seguendo itinerari diversi e approdando a concezioni anche abbastanza distanti fra loro, mantengono alla base la medesima percezione del valore della vita di ogni uomo. Si può però sostenere che si siano di fatto costituite alcune tradizioni buddhiste su base che – secondo il linguaggio occidentale – definiremmo nazionale¹³⁵.

Da questo punto di vista il buddhismo, pur non avendo una propria dottrina sociale, ha certamente influenzato l'organizzazione di determinate realtà sociali. Questa religione non interviene direttamente sugli aspetti politici e sociali, poiché pone il suo accento sulle realtà spirituali; ad esempio, il buddhismo non ha inciso sulla struttura castale indiana¹³⁶. Cionondimeno, l'osservanza dei valori umanistici che propone comporta conseguenze sul piano sociale. Nell'epoca contemporanea la presenza buddhista ha ad esempio avuto esiti diversi nei paesi comunisti rispetto agli altri. Nei primi è stato fortemente combattuto; la vita monastica e la propensione a considerare i problemi umani in chiave spirituale contrastava l'ideologia dominante. In Cina vennero confiscati i beni ecclesiastici e fu promossa la costituzione di un'associazione controllata dal governo. La situazione del Tibet è a tutti nota¹³⁷. Molte difficoltà si sono avute anche in Vietnam¹³⁸ ed in Cambogia¹³⁹, che pure ha

¹³⁴ Ben descritte in termini sintetici da J. Snelling, *Il buddismo*, Milano, Xenia, 2003 (ma del 1973).

¹³⁵ Il buddhismo Theravada viene seguito dapprima in Sri Lanka, dove verrà sostituito nel XII secolo dal buddhismo mahayana e tantrico. La scuola Theravada dello Sri Lanka ebbe successo in Thailandia, dove divenne la scuola principale nel XIV secolo, assumendo successivamente tratti tipici locali, fino a dar luogo ad una scuola Thai. Nell'espansione verso Nord prevalse invece il buddhismo mahayana e vajrayana. Giunto in Cina nel I secolo d.C., prevalse sul confucianesimo anche grazie all'appoggio della dinastia regnante. La Cina governava all'epoca anche sul Vietnam e la Corea, che divennero anch'esse culle del buddhismo; e giunse in Giappone nel VI secolo, appoggiato anche qui dalla dinastia regale, che lo sostenne anche verso lo shintoismo. In Giappone fu particolarmente significativa l'influenza zen (cfr. i particolari in Snelling, *op. cit.*, pp. 25 ss.).

¹³⁶ Il buddhismo in India non ha contrastato la struttura castale; tuttavia l'ha desacralizzata, rifiutando l'infallibilità del *Veda*, che costituisce la base sacrale di tale divisione. Cfr. Frangi, *op. ult. cit.*, p. 90.

¹³⁷ Cfr. T.W. Shakabpa, *Tibet: a Political History*, New York, Patala, 1984; D.S. Lopez, *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago – Londra, University of Chicago Press, 1998.

¹³⁸ Cfr. T. Nhat Hanh, *Vietnam, la pace proibita*, con prefazione e messaggio di T. Merton, Firenze, Vallecchi, 1967.

¹³⁹ I. C. Harris, *Cambodian Buddhism: history and practice*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005.

vissuto la parentesi di un singolare regime socialista buddhista durante il governo del principe Sihanouk¹⁴⁰.

Negli altri paesi il buddhismo ha subito un forte processo di secolarizzazione. In Giappone si assiste alla nascita di un buddhismo laico, espresso in modo particolare dall'organizzazione della Soka Gakkai¹⁴¹. In Sri Lanka, ove è in corso un conflitto bellico a sfondo etnico religioso¹⁴² la maggioranza della popolazione vive il buddhismo nel duplice aspetto che contraddistingue molte altre esperienze religiose occidentali: ossia a metà fra religione secolarizzata e religione vissuta in maniera integrale da una minoranza di individui impegnati nell'osservanza della pratica spirituale.

In Myanmar il buddhismo vive una forte tensione tra religione sostanzialmente di Stato, legata a doppio filo col governo mediante una federazione che raccoglie i diversi monasteri, e l'esperienza promossa da alcuni esponenti buddhisti impegnati nella lotta per la libertà civile. In Indonesia la maggioranza della popolazione è oramai islamica; la minoranza buddhista è frammentata nell'osservanza di scuole diverse, dopo aver seguito un periodo di forte difficoltà quando nel 1965 il governo introdusse l'obbligo di avere una religione: circostanza che causò molte difficoltà ai buddhisti, che si dichiaravano seguaci di Adibuddha, un Dio creato dalla necessità di rispettare la legge civile.

16. Gli appunti appena riferiti offrono lo spunto per un approfondimento di tematiche che occorre cominciare a frequentare con più attenzione. Essi mostrano come nell'attuale fase di globalizzazione si fronteggino sostanzialmente «due direzioni contrapposte: l'atomizzazione della società e la ricerca della comunità»¹⁴³. In simile contesto appare un errore ricondurre l'esperienza religiosa al solo nodo del fondamentalismo, come anche sotto considerare la rilevanza dell'elemento religioso nelle sue diverse articolazioni. Il ricorso alla violenza come strumento di scontro invece che di confronto – reciprocamente utilizzato nel rapporto tra Occidente ed Islam – appare fun-

¹⁴⁰ B. Hamel, *Sihanouk et le drame cambodgien*, Paris, L'Harmattan, 1993.

¹⁴¹ K. Dobbelaere, *Soka Gakkai: from lay movement to religion*, Salt Lake City, Signature Books, 2001.

¹⁴² D. Hellmann-Rajanayagam, *The Tamil tigers: armed struggle for identity*, Stuttgart, Steiner, 1994; M. Corini, *L'esperienza di Medici senza frontiere: il caso dello Sri Lanka*, in *Senza armi per la pace*, a cura di P. Consorti, Pisa, Plus, 2003, pp. 115 ss.

¹⁴³ G. A. Almond, R. Scott Appleby, E. Sivan, *Religioni forti. L'avanzata dei fondamentalismi sulla scena mondiale*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 306.

zionale ad una logica semplificatrice, ed ha il difetto di esasperare i tratti delle rispettive particolarità, rendendole tutte indici di identità. Simile modo di procedere evita di affrontare la complessità che deriva dal confronto delle diversità e dalla volontà di mantenerle tutte rispettosamente in gioco.

Da questo punto di vista, se la globalizzazione fosse in grado di aprire i confini delle civiltà e abbattere i muri dei pregiudizi, renderebbe un servizio alla convivenza. Bisogna pertanto impegnarsi nella reciproca conoscenza e nella ricerca di spazi di incontro sempre maggiori; in una prospettiva religiosa, si potrebbe sottoscrivere l'affermazione per la quale «chi è fiducioso nella propria fede non si sente minacciato ma arricchito dalle diverse fedi degli altri. Nel pieno delle nostre numerose insicurezze, ora abbiamo bisogno di questa fiducia»¹⁴⁴.

¹⁴⁴J. Sacks, *La dignità della differenza. Come evitare lo scontro delle civiltà*, Milano, Garzanti, 2004, p. 78.