

1.

Diritti umani. Universalismo, globalizzazione e multiculturalismo

di *Francesco Viola* *

Il secolo che si è appena concluso consegna ai tempi futuri un gran numero di questioni aperte, di prospettive appena abbozzate, di sfide che non possiamo fare a meno di raccogliere. La più esaltante tra esse è senza dubbio - con un'espressione riassuntiva - quella della "mondialità".

Questa non designa un problema concreto, ma l'ampio orizzonte entro cui si muovono e agiscono fenomeni ben visibili, la cui portata è appunto "mondiale". Non dico "internazionale", perché ciò sarebbe riduttivo e circoscritto alle nazioni, ma "mondiale" o "cosmico". Dentro questo scenario, che nessuno di noi può abbracciare con un solo sguardo e che supera di molto le nostre individuali e collettive capacità d'influenza, si sono presentati almeno tre attori mondiali quali i diritti umani, la globalizzazione e il multiculturalismo. Forse non sarebbe esatto considerarli attori di una scena che non dipende da loro. Forse più esattamente dovremmo considerarli lo stesso scenario della vita degli uomini del terzo millennio.

I diritti umani sono divenuti il linguaggio di comunicazione degli individui e delle culture nel regime del pluralismo. Ben pochi altri valori o ideali del passato possono vantare quel consenso universale che oggi riscuotono i

* *Docente di filosofia del diritto*, Università di Palermo.

diritti. Non mi riferisco tanto al fatto che essi sono oggetto di trattati internazionali e di dichiarazioni «universali», perché questi sono a volte i luoghi dell'ipocrisia e della riserva mentale. Ho presente, invece, la rivendicazione sempre più frequente del diritto alla propria identità individuale e collettiva avanzata nei confronti di chi ha un'identità ben differente. Questo significa che nel regime del pluralismo l'unica possibilità di comunicazione tra le differenti famiglie culturali, ideologiche e spirituali sembra essere data proprio dai diritti. Esse non si capiscono, sono spesso mondi chiusi in se stessi, e tuttavia riescono a comprendere cosa può voler dire rispettare i diritti dell'altro e del diverso, perché sanno cosa significa chiedere ed avere il rispetto dei propri diritti.

Sembra proprio che l'unica forma di etica possibile nel futuro non possa che essere "l'etica dei diritti". Nessuno li nega, anche se poi l'interpreta a suo modo. Ed allora per il futuro il nostro problema cruciale sarà non già se gli uomini abbiano diritti, ma quali essi siano e come debbano essere interpretati e applicati. Ed è proprio su questo punto che intervengono da versanti opposti i due macro-fenomeni della globalizzazione e del multiculturalismo.

Le loro matrici originarie sono ben diverse (economica per la globalizzazione e etnico-culturale per il multiculturalismo), ma ciò poco importa perché entrambi operano sui diritti dell'uomo, per imprimere all'interpretazione di questi la loro forma e per trascinarli nella loro logica interna. La forza di pressione di questi fenomeni è elevata ed è senza dubbio in grado di modellare i diritti a loro immagine e somiglianza. Non dico che ciò sia necessariamente un male, ma solo che in ogni caso dobbiamo essere noi a volerlo o a permetterlo. Infatti, a confronto dei diritti dell'uomo la globalizzazione e il multiculturalismo sono quasi delle forze della natura, cioè fenomeni che s'impongono con una potenza irresistibile. Il

mercato mondiale, la diffusione della tecnologia e l'assenza di confini dell'informazione (ma anche la coca cola, il fast food, la lingua inglese, il turismo esotico...) non sono fenomeni che potremmo arrestare e neppure in fondo desideriamo farlo. Questa perdita di confini dell'agire quotidiano ci conduce a vivere al di sopra delle distanze, contribuendo a modificare «alcuni degli aspetti più intimi e personali della nostra esistenza quotidiana»¹. Ciò che soprattutto cambia è il rapporto della natura umana con lo spazio e con il tempo. L'individuo viene de-localizzato e proiettato in un universo sempre più grande, sempre più globale, nel quale vanno progressivamente perdendo di significato le tradizioni, le consuetudini, le pratiche locali, i rapporti faccia a faccia, la prossimità. Il concetto stesso di "prossimo" è privo di senso per rapporti sempre più "virtuali".

Questo processo di dis-appartenenza tendente verso una società globale si offre quasi naturalmente come un sostegno per i diritti umani. Non sono forse essi originariamente diritti dell'uomo astratto, a prescindere dalle differenze culturali, religiose, razziali, sessuali e linguistiche?

L'individuo razionalizzato dell'Illuminismo si sentirà a suo agio nella società globale, la cui meta utopica è il superamento degli Stati nazionali, delle differenze di religione, di regione e di continente. Ed allora l'universalità dei diritti dell'uomo potrà agevolmente essere interpretata nella logica della globalizzazione. Si potrà coltivare l'idea che i diritti dell'uomo non saranno mai veramente effettivi finché permangono differenze, appartenenze, diverse forme di vita e, persino, gusti differenti. Ma c'è da chiedersi se questo sia il modo più adeguato di coniugare l'universalità dei diritti.

¹A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1994, p. 18ss.

Universalità significa globalità? Questo interrogativo diventerà sempre più pressante per gli uomini del terzo millennio ed è prevedibile che in nome di diritti dell'uomo male intesi si possano escogitare nuove forme di violazione della dignità umana.

Già fin d'ora possiamo notare, senza per questo demonizzare la globalizzazione, che essa non rare volte è una *glocalizzazione*, cioè l'espansione mondiale di aspetti di una cultura locale. Si tratta dell'imporsi di un modello culturale determinato sugli altri con l'effetto di ridurre quest'ultimi ad espressioni parrocchiali e localistiche. Nella sostanza si tratta della vittoria di un'entità locale nel mercato della cultura. Ci sono dei vincitori e dei vinti, dei colonizzatori e dei colonizzati. Infatti questo processo di localismo globalizzato si coniuga con quello di globalismo localizzato, cioè con la destrutturazione delle pratiche locali ad opera dell'impatto globalizzate. Gli individui perdono il senso dei loro modelli culturali tradizionali e s'identificano con quelli dominanti².

E' facile notare che anche i diritti dell'uomo, nati in America e in Francia e, alla fin dei conti, prodotti dalla cultura occidentale, sono a volte considerati come uno degli aspetti di questa colonizzazione della società globale. Sono i diritti degli americani, dei francesi, degli occidentali, ma non degli asiatici e degli africani. Questo rigetto del falso universalismo dei diritti è ben giustificato se è visto nell'ottica della globalizzazione. Se i diritti dell'uomo fossero nella sostanza i diritti che i vincitori, le nazioni ricche e sviluppate, largiscono e impongono ai vinti e ai poveri, sarebbero un potente veicolo di dominio e di controllo mondiale. Tuttavia la logica

² Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Toward a Multicultural Conception of Human Rights*, in "Sociologia del diritto", 24,1997,1, pp. 27-46.

dell'universalità dei diritti non è e non deve essere quella della globalizzazione. Se è vero che i diritti nascono in occidente, non è vero che per ciò stesso il loro valore sia localistico. Non bisogna confondere le origini con il valore. I diritti non sono la coca cola. I valori sfidano le culture e ambiscono ad una dimensione transculturale. L'universalismo dei diritti non deve diventare l'ideologia della globalizzazione, ma ciò richiede che questi diritti abbiano un fondamento proprio, cioè che vi sia una comune filosofia dei diritti umani o, forse più realisticamente, un approccio comune ai diritti, un idem sentire nei loro confronti.

Come vi può essere nella nostra società contemporanea qualcosa di valido per tutti, qualcosa in cui tutti riconoscano se stessi senza sentirsi sradicati dalle loro appartenenze?

Certamente può essere opportuno distinguere i diritti dell'uomo dalle loro particolari interpretazioni ed allora sarebbe più agevole separare il modo occidentale d'intendere i diritti da quello proprio di altre culture. E' questa l'operazione tipica del multiculturalismo, che è - come s'è detto - un fenomeno sociologico esattamente opposto a quello della globalizzazione. E' prevedibile che la storia del prossimo millennio sia segnata da questo braccio di ferro tra globalizzazione e multiculturalismo, tra l'omologazione delle differenze e la loro radicale incomunicabilità.

"Multiculturalismo" non significa soltanto che stiamo prendendo dolorosamente coscienza della incommensurabilità della molteplicità delle culture, delle etnie, delle tradizioni religiose e delle visioni del mondo, e della loro potenzialità conflittuale, non significa soltanto che questa tensione è interna alla stessa società multiculturale, che si trova di fronte all'arduo compito di dover fondarsi su un ethos comune in quanto è "società" e di non poterlo fare rispettando l'eguaglianza delle culture che la compongono. Prima ancora "multiculturalismo" significa che ogni cultu-

ra ha un valore non negoziabile e che ognuna di esse ha un proprio modo d'intendere la dignità umana. D'altronde il rispetto per l'uomo e per le sue forme di vita è l'anima propria di ogni cultura e la sua profonda ragion d'essere. Una cultura disumana sarebbe una contraddizione in termini, sarebbe nella realtà l'imposizione di alcuni nei confronti dei molti.

La convinzione che non possiamo ridurre l'idea della dignità umana a quella che è stata elaborata dalla nostra, pur illuminata, cultura occidentale, ha prodotto - com'era prevedibile - i suoi effetti sulla concezione e la pratica dei diritti dell'uomo. E' ovvio che essi presuppongono una concezione della dignità umana, ma quale? Quella propriamente occidentale che ci fa inorridire di fronte a pratiche culturali che consideriamo nel migliore dei casi rozze e arretrate se non addirittura barbariche e sanguinarie? E' forse possibile elaborare una concezione multiculturale della dignità umana in cui ogni popolo riconosca se stesso?

Gli aspetti drammatici di questa problematica si colgono meglio se non guardiamo alla proclamazione generale e astratta dei diritti, ma alla loro applicazione concreta nella scena internazionale. E' ormai ampiamente notato che lo sviluppo della protezione internazionale dei diritti è oggi entrato in una fase di loro progressiva regionalizzazione e specializzazione³. Ma si tratta di due aspetti diversi, perché la "regionalizzazione" è l'ammissione di regimi differenti di protezione dei diritti affidati ad autorità regionali di controllo, mentre la "specializzazione" è l'attenzione rivolta a una determinata tematica dei diritti dell'uomo (qui ricordiamo, ad esempio, l'accordo per la lotta al reato di apartheid del

³ Cfr. E. DENNINGER, *Diritti dell'uomo e Legge fondamentale*, a cura di C. AMIRANTE, Giappichelli, Torino 1998, p. 51.

1975, l'accordo per l'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna del 1980 e la convenzione sulla tortura e ogni altro trattamento o pena crudele, disumana o degradante del 1984). Ai fini del rapporto tra diritti dell'uomo e multiculturalismo il fenomeno della regionalizzazione è di prioritaria importanza.

Il regime globale dei diritti umani poggia su tre documenti giuridici fondamentali: la dichiarazione del 1948, il patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, entrato in vigore nel 1976 e il patto internazionale sui diritti civili e politici, entrato in vigore nel 1976. A questa griglia normativa bisogna aggiungere il sistema di regole e di procedure d'implementazione poggiante su organi e commissioni delle Nazioni Unite. Ma di fatto il rispetto dei diritti è stato per lungo tempo affidato alla buona volontà dei singoli Stati nazionali. Oggi si vanno formando sistemi di controllo interstatali e regionali. Siamo in una fase di transizione tra lo Stato-nazione e l'area culturale regionale, che raccoglie e comprende Stati-nazione in qualche modo omogenei. Queste macro-regioni aspirano ad un controllo senza rendiconto sull'applicazione dei diritti dell'uomo nella sfera di loro competenza, un controllo del tutto simile a quello detenuto dallo Stato-nazione. E' questo ciò che intendo per "concezione multiculturale dei diritti umani".

Queste aree culturali si possono identificare in ordine d'incidenza nella regione europea, in quella inter-americana, in quella africana e in quella asiatica e del medio-oriente⁴.

Bisogna notare che già v'è una differenza di applicazione tra le due regioni culturalmente più simili perché apparte-

⁴ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Routledge, London 1995, pp. 329-337.

nenti all'area occidentale (quella europea e quella inter-americana). L'area inter-americana è culturalmente meno compatta ed è complicata dal ruolo egemonico esercitato dagli Stati Uniti, che non sempre accettano di applicare a se stessi quegli standard e procedure di verifica che richiedono agli altri paesi.

La Carta Africana sui diritti umani e dei popoli è stata adottata a Nairobi nel 1981 ed è entrata in vigore nel 1986. Contiene due importanti innovazioni: accanto ai diritti individuali sono presenti diritti collettivi e anche il diritto allo sviluppo. Essa introduce il concetto dei doveri degli individui nei confronti della famiglia, della comunità, dello stato. Ma i poteri di controllo sono molto deboli e vaghi. Non v'è alcuna corte di giustizia.

Nel 1994 la Lega araba (organismo non religioso, ma politico) ha adottato il testo di una "Carta araba dei diritti dell'uomo", nel cui preambolo ci si rifà alla Dichiarazione universale e si afferma che il razzismo e il sionismo sono due attentati gravi ai diritti dell'uomo e alla pace mondiale. Nell'art. 32 si riconosce soltanto ai cittadini l'eguaglianza delle opportunità, un salario equo e una remunerazione eguale a parità di lavoro, ammettendo così implicitamente una discriminazione fondata sulla nazionalità. L'aspetto interessante di questo testo è l'accurata omissione di qualunque riferimento alla legge coranica. Ci si appella solo ai principi eterni definiti dal diritto musulmano, accomunandoli con quelli delle altre religioni. Ma ancora questa Carta non è entrata in vigore. In Asia non esiste ancora nessun regime organico di controllo del rispetto dei diritti umani.

Come si può notare, i diritti sono universali quanto alla definizione e invece particolari quanto all'applicazione. La soluzione universale è la regola per quanto riguarda la definizione dei diritti, mentre quella regionale è la regola per quanto riguarda la loro applicazione. Non è questa una

sconfitta dell'idea della "comunità dei popoli" e dell'unità della "famiglia umana" di cui parla la Dichiarazione universale?

Ed allora - come per la globalizzazione - il problema che dobbiamo affrontare è come applicare in modo corretto il multiculturalismo ai diritti dell'uomo senza distruggerne l'universalità e senza trasformarli in un guscio vuoto. Ancor più in profondità occorre rendersi conto che v'è un modo adeguato e un modo distorto di praticare il multiculturalismo. L'apprezzamento della validità di tutte le culture non deve condurre ad una sorta di relativismo culturale che paralizzi a priori la critica morale. Sarebbe gravemente erroneo concepire le culture come monumenti pietrificati ed imm modificabili. Le vere e grandi culture sono mondi vivi, anche se lentamente, in evoluzione e sviluppo. Esse sanno che al loro interno albergano pratiche, atteggiamenti e orientamenti che, per quanto in qualche modo giustificati nel passato, non lo sono più alla luce di una coscienza morale più aperta e consapevole. Tutte le culture, nessuna esclusa (e mi riferisco qui in particolar modo alla cultura occidentale), accanto ad una propria idea della dignità della persona umana, hanno qualcosa da rimproverarsi e da modificare. Se non avessero questa consapevolezza, si autocondannerebbero all'estinzione tra lacrime e sangue.

Il modo giusto di praticare il multiculturalismo, cioè quello che consente di non violare l'universalismo dei diritti, richiede necessariamente il coinvolgimento delle grandi religioni, sia di quelle profetiche (ebraismo, cristianesimo e islamismo) che di quelle naturali dell'Asia e dell'Africa. È noto, infatti, che il fattore religioso costituisce tradizionalmente il nucleo duro dell'identificazione culturale. Spesso la resistenza al mutamento delle pratiche culturali è giustificata dal valore simbolico sacrale che un determinato popolo attribuisce ad esse. Abbandonarle significherebbe ai

suoi occhi rinnegare la propria identità religiosa e, conseguentemente, mettere in pericolo la propria sopravvivenza. Per queste ragioni le grandi religioni universali hanno originariamente guardato con diffidenza all'espansione dei diritti dell'uomo. Le maggiori difficoltà hanno riguardato e riguardano in particolare i diritti della donna e la tolleranza religiosa, cioè il rispetto della libertà di quanti la pensano diversamente. Tuttavia è dato constatare negli ultimi decenni la crescita di consapevolezza del movimento interreligioso nella responsabilità nei confronti della pace del mondo e, conseguentemente, del rispetto dei diritti. «Senza la pace fra le religioni non vi sarà mai pace fra le nazioni»⁵.

In che modo le grandi religioni possono supportare con efficacia l'universalismo dei diritti senza rinunciare alla loro identità e alla loro specifica missione?

Spesso si dà a quest'interrogativo una risposta etica (come, ad esempio, fa Hans Küng). Si pensa che la crescita nella conoscenza vicendevole e nel rispetto reciproco dovrebbe condurre ad evidenziare gli elementi etici comuni presenti nelle differenti religioni e che ciò favorirebbe l'enucleazione di un ethos comune dell'umanità come terreno fertile per un'applicazione uniforme dei diritti dell'uomo. Non v'è dubbio, infatti, che tutte le religioni concordano su alcuni imperativi etici fondamentali, quali, ad esempio, il non uccidere gli innocenti, il non mentire, il rispetto del matrimonio e della famiglia... Molte religioni conoscono la regola aurea almeno nella sua forma negativa, cioè del non fare agli altri quello che non vorremmo fosse fatto a noi stessi. Questi elementi di comunanza sono indubitabili ed è questa una ricerca di accordo che non bisogne-

⁵ H. KÜNG, *Verso un'etica delle religioni universali. Problemi fondamentali dell'etica contemporanea in un orizzonte globale*, in "Concilium", 26,1990,2, p. 140.

rebbe interrompere. Tuttavia mi chiedo se proprio nel fattore propriamente etico risieda il maggiore contributo che i diritti dell'uomo debbano aspettarsi dalla religione. Ciò non significherebbe forse ridurre lo specifico della religione alla morale? Non sono forse proprio i non credenti benevoli a vedere nelle religioni null'altro che visioni generali della vita morale?

La religione non è la morale. C'è una specificità del fatto religioso ed è solo facendo leva su di essa che le religioni possono supportare a loro modo i diritti umani. La religione non è la stampella della morale, che può benissimo reggersi con le sue proprie gambe. Alla radice del fatto religioso, sia nelle religioni profetiche che in quelle naturali, sta - a mio parere - l'istanza primitiva ed originaria di salvare la vita umana e l'ordine del mondo in cui essa abita. Si tratta del problema elementare della sopravvivenza dell'umanità e del suo ambiente di vita. C'è in questa esigenza primordiale un fattore pre-culturale che non bisogna lasciare cadere. Non si tratta soltanto di offrire vie di salvezza ben diverse da quelle battute dalla scienza, dalla tecnica o dalla filosofia e dall'etica. Ma ancor più radicalmente di prendere l'umanità e il suo mondo così com'è, nella sua originaria creaturalità. Si tratta di considerare ogni uomo nella sua indigenza e sofferenza e non già nell'ottica dell'eguaglianza e della reciprocità⁶. La religione non ha di fronte a sé né l'individuo illuministico dominatore della natura e costruttore di città

⁶ Ferry pensa ad una categoria di "diritti morali", che riguardano la persona nella sua singolarità e irripetibilità, cioè diritti che la persona può opporre all'invasione del pubblico nella sua sfera intima (diritti-personalità). In tal modo s'apre la possibilità d'un rapporto non simmetrico di riconoscimento «*tournée plutôt vers la souffrance du prochain que vers la liberté de l'Alter Ego*». Cfr. J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, II, Cerf, Paris 1991, pp. 116-222.

di eguali, né gruppi sociali che s'identificano con essa. Questo è l'aspetto culturale delle religioni, ma non la loro motivazione originaria. Ma è proprio quando le religioni s'identificano con le culture o con le morali che la loro comunicazione diviene difficile se non addirittura impossibile. Il cristianesimo non s'identifica con l'uomo occidentale, così come il buddismo non parla solo all'uomo orientale. Se, invece, il dialogo interreligioso aiuterà a riscoprire il senso originario del fatto religioso, allora la mutua comprensione sarà più facile e i diritti dell'uomo se ne gioveranno. In che modo?

Penso che si potrà allora intendere meglio che i diritti dell'uomo debbano anche essere interpretati come i diritti del genere umano e non solo come diritti di individui o di gruppi. Alle soglie del terzo millennio l'umanità non appare più un'idea astratta e priva di una capacità identificante i suoi membri. Si torna a parlare di un patrimonio comune dell'umanità e di uno *jus humanitatis*⁷. E ciò a ragione perché s'è spezzato quel legame naturale, impropriamente chiamato "patto generazionale", che consentiva la solidarietà tra il susseguirsi delle generazioni⁸. L'umanità, infatti, non è altro che l'estendersi nel tempo della successione delle generazioni. Nei paesi industrializzati stiamo dando fondo alle energie prime non rigenerabili e lasciamo in eredità alle generazioni future montagne di scorie radioattive insieme a debiti che non riusciranno mai a pagare. Proprio a causa di questa violazione della giustizia tra le generazioni l'umanità è diventata (o è tornata ad essere) un soggetto storico, che, pur non avendo una cultura comune

⁷ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Toward a New Common Sense*, cit., pp. 365-373.

⁸ Cfr. J. MOLTMANN, *Diritti umani, diritti dell'umanità e diritti della natura*, in "Concilium", 26, 1990, 2, pp. 153-154.

né comuni consuetudini di vita né concezioni condivise del bene⁹, esprime una comune speranza di salvezza unita alla convinzione che essa non è possibile senza il rispetto di tutta la creazione. I diritti del genere umano riposano sulla comunità morale fra tutti i viventi e sulla riconciliazione fra l'uomo e la natura. Altrimenti il linguaggio dei diritti diviene quello dell'ipocrisia morale, che parla di universalità ma per asservirla ai ristretti interessi di una nazione, di una razza, di una cultura o di un determinato modello d'individuo¹⁰.

Questo recupero dell'autentica universalità dei diritti umani, che in questo prendono le distanze dalla globalizzazione, da una parte, e dal multiculturalismo dall'altra, non sarà possibile senza il contributo delle grandi religioni dell'umanità, se esse sapranno mettere tra parentesi le loro vicende storiche e ritornare alle loro motivazioni originarie. Questo è senz'altro una delle dimensioni centrali del Grande Giubileo, cioè l'azzeramento di tutti i pesi e di tutte le frustrazioni della memoria storica per mettere a nudo le radici e ripartire di nuovo. Ed allora l'universalità dei diritti non risiederà innanzi tutto nell'universalità dei precetti, che sono certamente essenziali ma vengono dopo; prima ancora si dovrà trattare dell'universalità dei soggetti e della loro comunanza nell'umano.

Ed è in questo spirito che bisogna leggere la Dichiarazione emessa già nel 1970 a Kyoto dalla Conferenza mondiale delle religioni:

«Ci siamo resi conto che possediamo in comune:
una convinzione sulla fondamentale unità della famiglia

⁹ M. WALZER, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, trad. it. di N. URBINATI, Dedalo, Bari 1999, pp.20-21.

¹⁰ M. NUSSBAUM, *Patriotism and Cosmopolitanism*, in J. COHEN (ed.), *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, Boston, Mass., 1996.

umana, sull'uguaglianza e sulla dignità di tutti gli uomini;
un sentimento dell'inviolabilità della singola e della propria coscienza;
la convinzione che potere non equivale a diritto, che il potere umano non è né autosufficiente né assoluto;
la fede che, in fondo, l'amore, la compassione, l'abnegazione, la forza dello spirito e della veracità interiore hanno un potere più grande dell'odio, dell'inimicizia e degli interessi privati;
un sentimento del dovere di stare dalla parte dei poveri e degli oppressi contro i ricchi e gli oppressori;
la profonda speranza che, alla fine, vincerà la volontà buona»¹¹.

L'esperienza dell'interculturalismo, che non bisogna confondere con il multiculturalismo, perché non ha per obiettivo la costruzione di un ethos comune ai fini della convivenza sociale, è senza dubbio il terreno più propizio per questa comunicazione delle grandi religioni, che così non si sentono minacciate nella loro identità. In questo senso il Mediterraneo torna ad essere un laboratorio privilegiato per la sfida dell'universalità dei diritti dell'uomo. Noi siamo ancora in cammino verso la loro autentica universalità e non dobbiamo credere di averla già conquistata. Spesso la identifichiamo con una particolare concezione della dignità umana, per quanto nobile ed elevata essa possa essere. Ma i diritti dell'uomo non sono solo quelli liberali dell'uomo autonomo, capace di dar forma al proprio destino con le sue scelte morali e di elaborare un proprio progetto di vita, ma sono anche i diritti della creatura gettata nell'esistenza e bisognosa di aiuto per salvare la propria vita, cioè i diritti della fragilità e della finitudine umana.

¹¹Cit. in H.KÜNG, *Verso un'etica delle religioni universali*, cit., p. 144.