

PER UNA FONDAZIONE TEOLOGICA DEI DIRITTI UMANI NELLA TARDOMODERNITÀ

GIANLUIGI PASQUALE

SOMMARIO: I. *I diritti umani nella situazione della tardomodernità (Spätmoderne)*. II. *La Chiesa e lo schema «comune» dei diritti umani*. III. *Relativismo e particolarismo: là dove si è incagliata oggi la discussione*. IV. *Come salvaguardare l'universalità?*. V. *Determinazione relazionale tra etica sociale e teologia dei diritti umani*: 1. Etica sociale. 2. Una teologia dei diritti umani.

I. I DIRITTI UMANI NELLA SITUAZIONE DELLA TARDOMODERNITÀ (SPÄTMODERNE)

LA tutela della libertà di tutti i diritti umani è diventato oggi un problema drammatico e attualissimo forse perché si è dimenticato che, in ultima analisi, non è solo di ordine politico, ma anche teologico. Infatti, non soltanto la libertà di religione, ma tutti i diritti umani vanno riconosciuti anche a chi li nega. Senza questo presupposto non c'è vera democrazia, ma d'altra parte ogni democrazia, per essere tale, deve rispettare la verità oggettiva secondo la quale questi diritti, proclamati solennemente nel 1948, rivestono un carattere universale non disponibile e come tali sono irrinunciabili e inderogabili. Trattando dei diritti umani, oggi è necessario riflettere, in un primo momento di carattere metodologico, sul proposito con cui volgere lo sguardo a questo tema che può essere considerato il nodo etico-teoretico della tensione globale tra "pluralismo" e "universalismo". A questo proposito in questo studio si utilizzerà più volte il termine *Spätmoderne* (nell'accezione di Giddens, Busch, Freyer) per evitare di disperdersi nella infinita *querelle* terminologica tra "post-modernità", "seconda modernità", "modernità riflessiva" o "età post-secolare". In italiano noi intenderemo *Spätmoderne* come *tardomodernità*. Al di là di questa «nuova oscurità» (*Neue Unübersichtlichkeit*)¹ in cui si è terminologicamente incorsi, il termine *Spätmoderne* non dichiara che l'età moderna è terminata – come affermano i post-moderni –, né la considera come "troppo poco" moderna, quasi dovesse ancora giungere alle sue "vere" conseguenze – questo sarebbe il giudizio del termine "seconda" o "modernità riflessiva" –, e nemmeno identifica "modernità" e "secolarismo", come fa Habermas, quando parla dell'«età post-secolare».²

¹ Cfr. J. HABERMAS, *Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften*, v, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, 125-141.

² Come avevo fatto notare in G. PASQUALE, *Il rientro della postmodernità. Virtualità cristiane della*

L'accezione di *Spätmoderne* ritiene tutte queste indicazioni utili, ma unilaterali e si limita alla constatazione che stiamo parlando di una modernità "irritata", "scossa": in questo senso l'11 Settembre 2001 portava solo alla luce quello che si può ritenere la grande questione irrisolta dalla modernità: la conciliazione delle varie particolarità individuali e culturali con l'idea dell'universalità globale. Mentre nei decenni dopo la *Dichiarazione dei diritti universali* da parte dell'ONU nel 1948 gli intellettuali occidentali ritenevano il discorso "universale-giuridico" sui diritti umani come l'istanza decisiva per l'instaurazione di un ordine cosmopolitico e per la risoluzione dei conflitti internazionali derivanti dalla cosiddetta "globalizzazione", la post-modernità ci rende consapevoli del fatto che, accanto al discorso sull'universalità, venne messa in ombra la corrispettiva trattazione delle particolarità, in maniera, quasi, direttamente proporzionale. Ma, mentre la spinta anti-moderna della post-modernità dichiarò la "fine" delle grandi narrative, cioè delle concezioni razionali-universali, e tratta il discorso delle particolarità a scapito di ogni possibilità di raggiungere una razionalità universale, il discorso della *Spätmoderne* si astiene da questa conseguenza affrettata e non confonde subito "critica" con "rigetto". Con questa accezione della *Spätmoderne*, questo studio non condivide la capitolazione della post-modernità dinnanzi a qualsiasi pretesa di un discorso razionale fatto su valori o ragioni "ultime"; viene riconosciuto, piuttosto, il bisogno di una radicalizzazione critica di questo discorso stesso. Così, proprio l'etica sociale può rispondere alla sfida del relativismo etico con una nuova strategia, facendo leva sul suo compito di "giustificare" le istituzioni e le strutture sociali nei confronti della *persona singularis*. Visto che con la critica post-moderna il discorso sui diritti umani può essere considerato nuovamente aperto proprio per quanto riguarda il rinvenimento dei suoi concetti base, l'etica sociale sente il bisogno di sviluppare la propria posizione su un duplice versante: in un primo momento, tenendo presente la sfida che deriva dal dialogo internazionale, e cioè interculturale e interreligioso, vuole precisare l'universalità di questi diritti stessi; in un secondo momento, offrendo una risposta nel contesto della *Spätmoderne* vuole tenere desta l'importanza della domanda sui principi e sul fondamento della *dignità* umana. È proprio su questa direzione che si muovono le prime dichiarazioni di papa Benedetto XVI rispetto a quelle del suo predecessore.

II. LA CHIESA E LO SCHEMA "COMUNE" DEI DIRITTI UMANI

La storia conflittuale tra la corsa "vittoriosa" dei diritti umani e la posizione della Chiesa cattolica viene raccontata, nella maggior parte dei casi, secondo uno schema classico, suddiviso in tre fasi: la prima fase comincia con la bolla *Quod aliquantum* di Pio VI con la quale, quest'ultimo, nel 1791, condanna i principi della Rivoluzione francese e la *dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*,

secolarizzazione nel mondo postsecolare, «Ricerche Teologiche» 16 (2005) 239-257, al quale mi permetto di rimandare.

proclamati il 26 Agosto 1789. Si aggiungono nel corso dell'800 tanti documenti che confermano questa linea: dopo il *Mirari vos* di Gregorio XVI (1832), Pio IX esprimeva con il *Sillabo degli errori principali del nostro tempo* (1864) la posizione della Chiesa proprio in forma antagonistica rispetto alla modernità. Ancora l'enciclica *Immortale Dei* di Leone XIII (1885) respira questo spirito «antagonista» prima ancora che questo papa avviasse la seconda fase, segnata da un crescente avvicinamento della posizione cattolica a una valutazione positiva dei diritti umani. Le encicliche sociali a partire dalla *Rerum novarum* (1891), soprattutto i discorsi natalizi di Pio XII del 1942 e del 1944 parlano, infatti, dei «diritti dell'uomo» ed elaborano una visione ecclesiale che cerca di basarsi, innanzitutto, su un fondamento concettuale solido, prima di passare al rifiuto delle idee liberali e moderne.

La terza fase viene aperta dalla famosa enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII del 1963 – enciclica che fu definita anche la “dichiarazione dei diritti umani cattolica” (Punt) – e vede nei documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II, specialmente nella *Dignitatis humanae* e nella *Gaudium et spes*, l'accettazione positiva dei diritti umani. Osservando questa terza fase, oggi si è in grado di scoprire il contributo positivo che il giusnaturalismo cattolico, specialmente quello di Jacques Maritain e di Emmanuel Mounier, ha prestato alla formulazione della *Dichiarazione universale* del 1948. Di più, le due fasi antecedenti vengono interpretate, allora, come un processo di “elaborazione assimilativa” da parte dell'etica cattolica che oggi fortunatamente è stato accolto. Affermazioni come quella del cardinale Ottaviani, alla metà del xx secolo prefetto della congregazione per la dottrina della fede, il quale diceva: «Dei diritti umani non leggo niente nella Bibbia», fanno ormai parte degli aneddoti del passato.

Questa sintesi dello schema “classico” non è un semplice *excursus* storico e quasi “obbligatorio” per qualsivoglia trattazione sul tema “Chiesa e diritti umani”, ma ci interessa qui perché contiene implicitamente un'affermazione assiologica: cioè l'identificazione tra “liberalismo” e “diritti umani”. Se vedo giusto, non viene raccontata la crescente accettazione dei diritti universali da parte della Chiesa, bensì la storia della determinazione della sua posizione rispetto ai diritti umani stessi come venivano dichiarati nella Rivoluzione francese e come essi influenzarono, poi, i pensatori liberali nella modernità. Il fatto, però, che fino ad oggi i diritti umani – almeno quelli della “prima generazione” – vengano identificati con questa tradizione, ha insinuato una duplice problematicità nel dibattito attuale: 1) che i diritti dell'uomo non vengano percepiti da tutti i popoli come un'acquisizione “universale” della ragione, bensì come il risultato di uno sviluppo storico geograficamente e culturalmente limitato, cioè del liberalismo occidentale; 2) che, proprio per questo, viene negata la considerazione sistematica che proprio per la loro natura di essere dei “diritti”, i “diritti dell'uomo” si istanziano sia della loro efficienza, che dei loro limiti. È proprio l'accettazione a-critica del primo aspetto che porta, di per sé, al misconoscimento dell'importanza del secondo, vale a dire: proprio il vantaggio della natura del “diritto” in

quanto tale, cioè di trascendere ogni relatività di *Weltanschauungen* particolari e che rende i diritti dell'uomo quello che sono, viene misconosciuto – facendolo, quasi, implodere – a causa dell'identificazione della conquista dei diritti umani con l'effetto della tradizione *culturale* del liberalismo di stampo occidentale. Questo, in poche parole, è il meccanismo che determinò nella storia la configurazione del rapporto tra “Chiesa e diritti dell'uomo nella modernità” e che ora sembra andare a ripercuotersi a livello mondiale. È proprio per evitare quest'ultimo pericolo, che viene ritenuto utile sostituire il discorso post-moderno con una considerazione “*tardomoderna*”.

Questa muove dall'interrogazione dell'accezione “liberale” dei diritti dell'uomo. Troviamo in Rawls¹ la sintesi più riuscita² dell'intuizione che stava a sfondo della tradizione che parte con Hobbes e che vede al suo centro Kant. A sapere: «come può esistere continuamente nel tempo una società stabile e giusta di cittadini liberi e uguali profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli?». La base di ogni Stato è, secondo Kant, il fondamento, per dir così, pre-statale della dignità dell'individuo umano il quale è sottratto all'agire dello Stato.³ Solo in quanto soggetti di diritto (*Rechtssubjekte*), cioè dotati di diritti che non sono dovuti all'organizzazione politica ma che spettano agli individui per la loro natura razionale, e in questo senso perfettamente egualitari fra loro, i cittadini sono in grado di adempiere la loro funzione all'interno del corpo politico-democratico e cioè del “sistema di cooperazione sociale”. Per garantire questa “cooperazione sociale” viene estromessa dal discorso politico qualsiasi convinzione dei singoli cittadini riguardante i valori etici, religiosi o anche politici; solo in questa maniera il liberalismo può garantire l'universale mediazione delle singole «libertà» in un unico corpo politico.

Un tale liberalismo, che al seguito della Rivoluzione francese si schierò ideologicamente contro ogni forma di “tradizione” e di “autorità” – cose che sembravano residui di “superstizione” e di una mancata “illuminazione” – poteva essere interpretato, da parte cattolica, solo come una «fede ribelle dell'autonomismo» (Guardini) ossia, nell'esagerazione individualistica dell'idea originalmente cristiana dell'uguaglianza universale degli uomini, come un'«esplosione di un idealismo cristiano laicizzato» (Maritain) e come un'«idea cristiana diventata pazza» (Chesterton). Soltanto passando brevemente in rassegna queste posizioni, si può constatare che lo sviluppo storico della scoperta dei diritti umani non si costruiva per una comune ricerca sui fondamenti primordiali dell'uomo, bensì si svolgeva sulla scorta di una lotta culturale a chi spetta il “diritto” di poter “decidere” ultimamente sul fondamento dell'uomo e dello Stato.

¹ Cfr. J. RAWLS, *The Law of Peoples with «The Idea of Public Reason Revisited»*, Harvard College, Cambridge (Massachusetts) 1999, trad. it. S. MAFFETTONE (a cura di), *Il diritto dei popoli*, Comunità, Torino 2001, 98-135.

² È questa l'opinione di C. P. VOGT, *Fostering a Catholic Commitment to the Common Good: An Approach Rooted in Virtue Ethics*, «Theological Studies» 68 (2007) 394-417, qui 395-397.

³ Magistrali sono, a questo proposito, le osservazioni di P. PAGANI, *Kant e la Regola d'oro*, in C. VIGNA, S. ZANARDO (edd.), *La Regola d'oro come etica universale*, Vita & Pensiero, Milano 2005, 173-225.

In questo senso, è stato il Concilio Vaticano II che definì il *modus vivendi* della Chiesa con la società moderna dell'Occidente. Nei decenni successivi l'etica sociale cristiana era impegnata a costituirsi secondo questa nuova costellazione e a Giovanni Paolo II essa deve la forma fin allora definitiva della posizione della Chiesa sui diritti dell'uomo. Con Benedetto XVI sembra, però, che essa sia entrata all'interno del dibattito della *Spätmoderne*, cioè precisamente con il dialogo di Joseph Ratzinger, all'epoca ancora come prefetto della congregazione per la dottrina della fede, con Jürgen Habermas nel gennaio 2004 a Monaco di Baviera. Al centro di questo dialogo sta, nonostante alcune differenze notevoli tra i due contendenti, la comune intesa che la ragione occidentale nella *Spätmoderne* abbia perso la sua pretesa universale-astratta e stia scoprendo l'"altro da sé", cioè stia entrando in una sensibile sintonia con il suo essere "in contesto" con diverse "manifestazioni" come i sentimenti, le culture, gli interessi e così via. È in questo senso che la ragione occidentale deve lasciarsi criticare da quelle voci che mettono in discussione la mancata attenzione della razionalità "moderna" proprio per queste "particolarità culturali".¹ Sulla base di questa critica, il discorso attuale considera la capacità della ragione allo stesso momento più limitato e ridimensionato, da un lato, e più radicale dall'altro: ridimensionato per quanto riguarda l'impegno di stabilire degli *standard* internazionali culturalmente "forti", ma contemporaneamente più radicale in quanto la domanda della "fondazione ultima" della universalità dei diritti umani davanti a quest'orizzonte appaia nel modo più radicale possibile. Ovviamente un tale spostamento del discorso all'interno della *Spätmoderne* ha le sue ripercussioni notevoli sull'etica sociale cristiana, che può riconoscere in questa sfida l'occasione per sviluppare nuove strategie di argomentazione e di partecipazione al dialogo internazionale. Questo contributo mira essenzialmente a offrire un abbozzo preliminare per avviare tali strategie, sviluppando, dapprima un'analisi etico-sociale di questa duplice sfida in due parti (III e IV), per poi passare alla considerazione di quali conseguenze ne deve trarre non solo l'etica sociale stessa, ma anche il programma di una "teologia dei diritti umani" (V).

III. RELATIVISMO E PARTICOLARISMO: LÀ DOVE SI È INCAGLIATA OGGI LA DISCUSSIONE

Dalla «fine delle grandi narrative», postulata ormai ben tre decenni fa da Jean-Francois Lyotard, gli indirizzi post-strutturalisti e post-moderni odierni fanno derivare una generale "relatività culturale", dato che l'intreccio specificamente europeo tra filosofia greca, religione cristiana e illuminismo moderno non viene condiviso dalla maggior parte delle altre istanze culturali di questo mondo. Da una tale prospettiva, però, la pretesa universalistica dei diritti umani, ossia della concezione liberale promotrice di questa pretesa, appare come un

¹ Cfr. G. PASQUALE, *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente*, Bruno Mondadori, Milano 2004, 111-120.

“imperialismo culturale”. Un’imposizione di uguaglianza e di solidarietà a livello mondiale porterebbe, così argomenta, ad esempio, Claude Lévi-Strauss, al tramonto della pluralità culturale. In *questo* caso, i diritti umani non sono più l’auspicata critica a ogni forma di oppressione bensì appaiono essi stessi come mezzo di repressione. Essi sarebbero nient’altro che espressione d’un «eurocentrismo nel senso peggiorativo». Michel Foucault, a sua volta, analizza le strutture oppressive nella modernità e le riconduce proprio a quel soggetto cartesiano, che sottomettendo il mondo all’evento conoscitivo, implicherebbe un atto di potere che a livello politico sarebbe andato a ripercuotersi nel colonialismo, nell’imperialismo e nei vari totalitarismi dell’occidente.¹ Il risultato sarebbe sempre, e comunque, l’annullamento di ogni intercomunicazione culturale. Così, la concezione dei “diritti” dell’uomo, basandosi su questo concetto di «razionalità», non sarebbe nient’altro che una struttura di potere. Questa critica post-strutturalista e post-moderna arriva – è importante farlo notare – alle stesse conclusioni di quel movimento che è nato negli Stati Uniti in quanto reazione al liberalismo di John Rawls, ossia i cosiddetti *communitarians* (McIntyre, Sandel, Walzer).² Etichettando il soggetto liberale come un *atomistic self*, essi presuppongono un “cambiamento radicale del soggetto” e cioè verso le strutture collettive, vale a dire la cultura, la nazione, il popolo. È risaputo che, operando così, si rifanno ai pensatori europei del romanticismo quali Hamann, Herder, Hegel e von Humboldt i quali, contro il liberalismo di stampo kantiano, rivendicavano le forme “espressive” della soggettività umana (cioè, alla fine, l’*objektiver Geist* di Hegel) contro un astrattismo universale che riduce la pluralità espressiva della soggettività al momento “atomizzante” dell’“io penso”. Criticano il concetto “universale” dei diritti umani perché anteporrebbe i diritti individuali e liberali al bene comune di una società, distruggendo così le risorse culturali di coesione sociale.

Paragonando gli argomenti dei pensatori post-strutturalisti e post-moderni con i communitaristi possiamo rilevare che, a fondamento della loro critica, vi è la comune accettazione della “dignità umana” solo come un *quid* “potenziale”. Al di fuori delle strutture sociali, dell’*ethos* vissuto da una comunità, l’uomo viene considerato uomo non in senso pieno, il che significa come “non ancora pienamente attuato”. Così, la comunità ha un valore prioritario rispetto alla singola individualità. Ecco perché culture che dispongono ancora di tali strutture, non avrebbero bisogno dei “diritti umani” visto che da loro l’«essere uomini» verrebbe assicurato dalle strutture culturali-comunitarie stesse. Gli ideali intatti di quelle società e le sfere condivise della vita comune sarebbero, in questo senso, la piena protezione garantista dei diritti degli individui. Diventa chiaro,

¹ Cfr. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998, 34-98 (ed. orig. 1997); ora ristampato parzialmente con il titolo *Bio-potere e totalitarismo* in S. FORTI (ed.), *La filosofia di fronte all’estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino, 2004, 77-105. Si veda anche M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, 152-176.

² Cfr. VOGT, *Fostering a Catholic*, 413-417.

allora, perché – da questo punto di vista – l'introduzione dei "diritti umani" in tali società viene percepita come un atto di "oppressione" in quanto ignora proprio le strutture culturali locali. Non a caso la *Dichiarazione dei Governi dei Paesi asiatici* affermò, nel 1993 a Bangkok, che i diritti umani «devono essere interpretati sullo sfondo dei variegati contesti storici, culturali e religiosi, considerando l'importanza delle proprietà nazionali e regionali». Quale prodotto della cultura occidentale etnica e religiosa, l'universalismo dei diritti umani viene, dunque, rigettato come un imperialismo culturale e perciò *relativizzato*.

A questo punto della nostra analisi è palese il fatto che è proprio il relativismo post-moderno occidentale, insieme al communitarismo, presta il fianco ai vari oppositori contro l'universalismo dei diritti umani. Lungi dal criticare questo "servizio", sembra, però, che *solo* nel contesto della *Spätmoderne* si sia in grado di riconoscere il contributo del discorso «relativistico» come una *chance* per riflettere in modo "radicale" sulla pretesa universalistica dei diritti umani stessi nel mondo "globale". Innanzitutto, esso aiuta ad approfondire ulteriormente la già accennata differenziazione inalveatasi dentro la storia occidentale medesima: da un lato, c'è la scoperta di una razionalità universale che è l'unico modo per fondare radicalmente la dignità umana, intesa come quel residuo primordiale sottratto a qualsiasi regolamentazione o intervento da parte dello Stato o di altri individui. Ma, d'altro canto, questo residuo, appunto perché astratto e sottratto alla sua concretizzazione culturale, si lascia intercettare sempre e soltanto attraverso le varie forme di espressione sociale. Da questa constatazione risulta che il suo rinvenimento, quindi, può accadere storicamente in infiniti modi possibili. Si caspisce, così, perché nel contesto della modernità europea, il movimento critico-liberale ha assunto un atteggiamento di una messa in discussione a tutto campo di qualsiasi autorità, tradizione e religione. Per la costellazione storico-politica tra "Stato" e "Chiesa" questo confronto ha portato al dualismo delle concezioni di una ragione radicalmente secolarizzata, da una parte, e di una fede dottrinale, dall'altra, e ciò attraverso un'ineluttabile, progressiva differenziazione: sto qui parlando della scoperta della *european way*, attraverso il liberalismo occidentale con il suo modello di ragione «astratta» da ogni inserimento culturale che si rivelasse esso stesso culturalmente di ordine relativo. E proprio davanti a quest'orizzonte ci si pone la domanda in merito al *quid iuris?* di questo processo, cioè in che senso l'idea dei diritti umani derivata da questa tradizione esprime un *legittimo* "standard" internazionale non solo di "umanità" ma anche di una condizione indispensabile di possibilità per formulare un discorso universale sui diritti in chiave inter-culturale ed inter-religioso.

IV. COME SALVAGUARDARE L'UNIVERSALITÀ?

Il primo impegno sistematico del discorso mondiale sui diritti umani deve, dunque, essere una domanda su come si possa salvaguardare la loro universalità nonostante il forte relativismo che si nutre della crescente "regionalizzazione" del mondo a livello culturale e che si evidenzia sempre di più con i panni di

una contro-reazione “universale” alla “globalizzazione” dell’economia e della mobilità. Nella situazione della *Spätmoderne*, un tentativo di risposta non può più partire dalla “prova astratta” dell’universalità della dignità umana (tentativo che si baserebbe su un concetto “forte” di razionalità) bensì dalla constatazione (neutrale) della pluralità di espressioni culturali.

Ecco perché Hans Küng, ancora nel 1990, iniziava il suo progetto di un’«etica mondiale». Perseguendo il tentativo di scoprire un sostrato etico, identico in tutte le religioni, egli voleva prevenire il sospetto che i “diritti umani” esportino un’antropologia specificamente occidentale. Questo approccio che parte dalla realtà concreta, prosegue però per astrazione, cioè “sottraendo” le particolarità che le diverse culture non hanno in comune con le altre, al fine di ritagliare dei momenti propriamente “comuni”. Così si giunge al risultato di un *minimum morale* che, però, non può assolvere alla funzione di un’affermazione fortemente etica, perché appunto non è stato rintracciato attraverso un comune accordo “forte” tra le varie culture su valori comuni e condivisi.¹ Osservato da quest’angolo visuale, il progetto di Küng ha incontrato subito delle critiche fondamentali, in quanto la messa fra parentesi della domanda assiologica, non supera qualitativamente il relativismo, ma anzi lo appiattisce ancora su un *minimum* culturale debole.²

Proprio se si punta su un consenso «forte», non è consigliabile un approccio alle diverse religioni e alle diverse culture come fossero dei sistemi «astratti» da omologare, bensì si rivela assolutamente necessario puntare sull’esperienza individuale storica. Solo da un’analisi ragionata di questa, sembra possibile giungere anche all’idea di un significato della “dignità umana” che appunto non si ottiene “sottraendo” le diversità ed enucleando un *minimum morale*. Il passo difficile ma decisivo è, poi, quello di partire dall’esperienza storica e singolare per giungere alla qualità razionale-etica della “dignità” che non è di natura empirica. La funzione di questa “qualità” nell’antropologia non è, dunque, di carattere particolare-empirico, ma è una funzione che sta a fondamento normativo-critico per qualsiasi antropologia culturalmente co-determinata che pretende di essere “umana”. In quanto espressioni di questa «dignità», i diritti umani sono le «prime condizioni» universali, come afferma Höffe,³ dell’essere uomini, ma

¹ Cfr. H. KÜNG, *Progetto per un’etica mondiale*, Osservatorio Straniero, Rizzoli, Milano 1991, 199-205.

² Cfr. H. KÜNG, *Perché un’etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione*, Queriniana, Brescia 2004, 108-113. Quanto mai opportuna – dalla prospettiva di chi possiede veramente il *sensus Revelationis christianae* – appare qui la precisazione di A. Peratoner, che colpisce nel bersaglio proprio l’aporia sollevata da qualsiasi, non meglio metodologicamente precisata, «etica mondiale»: «L’etica fondata sugli equilibri pare dunque insufficiente a conferire all’azione una solida oggettività. Ciò non dipende tanto dall’incapacità di intravedere i sani principi di una morale naturale, ma nel loro dosaggio, perché l’assunzione totalizzante di ciascuno di essi, nella sua pur sana parzialità, può produrre l’effetto opposto di una condotta decisamente immorale», A. PERATONER, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell’Etica. Il percorso dell’Apologie*, 1, Cafoscarina, Venezia 2002, 785.

³ O. HÖFFE, *Giustizia politica: fondamenti di una filosofia critica del diritto e dello Stato*, Il Mulino, Bologna 1995, 421. Si veda anche IDEM, *Globalizzazione e diritto penale*, Edizioni di Comunità, Torino

non pregiudicano ancora affatto una completa e determinata antropologia concreta. In questo senso, quell'*apriori* può essere determinato appunto non empiricamente, attraverso delle realizzazioni culturali, anzi si rivela privo di ogni dimensione teleologica o normativa che predeterminerebbe questa "dignità" verso una peculiare concretizzazione culturale. Questo concetto di "dignità" – se vedo giusto – diventa una sfida non solo per qualsiasi cultura, ma anche per il contesto europeo stesso, rendendo possibile, così, un nuovo discorso internazionale.

Come già detto, un tale discorso non può che partire da situazioni concrete, evidenziando dei momenti che in tutte le culture vengono sperimentati e sentiti come "ingiusti". Così si articolano le accennate "prime condizioni" per essere uomo, partendo dall'esperienza universalmente condivisibile di situazioni di dolore e di ingiustizia estreme. Si tratta, cioè, di evidenziare e di tipizzare delle situazioni che vengono percepite moralmente come "sbagliate" e che conducono, in ultima analisi, a una sorta di *anthropologia negativa*. Questo contesto di scoperta «euristico» può condurre, in tale maniera, al rinvenimento di un imperativo universale che esprima l'evidenza morale del «tu non devi». Mirando a sensibilizzare le esperienze umane con questo «imperativo», diventa possibile rispettare i diversi contesti culturali pur non abdicando, contemporaneamente, a un "fondamento ultimo" (*Letztbegründung*). Rimuovendo l'insinuazione che in questo modo si lascia dedurre l'intero catalogo dei diritti fondamentali stabiliti nella "prima" e "seconda" generazione a partire dal 1948, si arriverebbe, ciò nonostante, ad un nocciolo ben definito di alcune norme fondamentali che si evidenziano in un primo momento di natura morale, e che si lasciano poi formulare attraverso norme giuridiche. Il metodo per arrivare a queste norme non è quindi "sottrattivo" bensì "negativo". Una tale "antropologia negativa" si limita, quindi, proprio alla pretesa universale e fondativa di un criterio che, appunto per la sua astrattezza, non si lascia riempire positivamente. A proposito di questo modo di procedere, così scrive Walter Kasper: «esiste una sorta di *anthropologia negativa*, che nasce dall'immediata evidenza morale del "Tu non devi" senza poter formulare in maniera teoretico-positiva la ragione metafisica più profonda». ¹

Tale criterio non è mai deducibile da una cultura positiva, appunto perché su di lui influiscono tutti i momenti espressivi della rispettiva cultura stessa. Esso, tuttavia, viene sperimentato nelle situazioni in cui viene leso, in quelle azioni che danneggiano la dignità umana e offendono le condizioni costitutive per il "poter essere uomini". In realtà i diritti dell'uomo sporgono più facilmente at-

2001, 39-75, e, soprattutto, IDEM (ed.), *Lesebuch zur Ethik: philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Beck, München 1999, 74-77.

¹ W. KASPER, *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985*, Queriniana, Brescia 1986, 58. Proprio al seguito di questo autorevole assunto non sono assolutamente condivisibili le miopi osservazioni che, l'anno precedente, firmava uno che utilizza la Bibbia in maniera piuttosto umorale: F. RAURELL, *Il dinamismo antropologico della parola*, «Laurentianum» 26 (1985) 3-30.

traendo il massimo di consenso in quelle situazioni in cui vengono infranti. Non a caso lo sviluppo della codificazione degli stessi diritti riconosce quali suoi momenti costitutivi le reazioni alle infrazioni clamorose della dignità umana; basti pensare non solo alle rivoluzioni americana e francese ma anche alla situazione storica del 1948. Infatti, il sentore umano per l'ingiustizia risulta più attendibile della concreta determinazione di "che cos'è" la giustizia nella sua definizione positiva e delle singolari conseguenze materiali. Il momento culturalmente più elevato per questa concezione dell'"antropologia negativa" lo si può trovare senz'altro nel decalogo, che si basa interamente su delle formulazioni negative. Non a caso, esso è stato sempre consultato per le formulazioni storiche dei diritti dell'uomo.

Il vantaggio di una tale "antropologia negativa", quindi, è quello di non togliere nulla all'importanza delle esperienze e della "lotta" che ciascuna cultura deve vivere per scoprire i "diritti fondamentali" dell'uomo. Questo metodo evita, per di più, l'impressione che si tratti di un catalogo ben definito e chiuso di norme universali, ma afferma, invece, il bisogno di una continua riflessione sui diritti umani per cui ogni nuova esperienza è in grado di illustrare meglio i diritti umani nel loro complesso. D'altro canto, non viene abrogata la pretesa di affermare l'istanza di argomentazione *universale* che conduce all'imperativo apodittico del "tu non devi".

V. DETERMINAZIONE RELAZIONALE TRA ETICA SOCIALE E TEOLOGIA DEI DIRITTI UMANI

Si possono, a questo punto, ipotizzare alcune conseguenze per l'etica sociale e per una teologia dei diritti umani.

1. *Etica sociale*

L'etica sociale cattolica riflette sull'antagonismo tra "universalismo" etico e "pluralismo" culturale all'interno del difficile rapporto tra il principio di «personalità» e il concetto del "bene comune". Se Chesterton poteva chiamare l'universalismo individualistico del liberalismo una "idea cristiana impazzita", egli riconosceva in quell'universalismo i panni del concetto cristiano secolarizzato della figliolanza universale del genere umano rispetto al Dio comune, padre di tutti, contrapposto, però, al proprio contesto culturale d'origine. In maniera universalmente proporzionale, più questa astrazione sterilizzava la propria critica a ogni forma di tradizione, limitandosi a esprimere quei diritti fondamentali dell'uomo che sono sottratti all'agire politico dello Stato, più si delineava anche un'intesa da parte della Chiesa che raggiunse la sua forma ufficiale nella *Pacem in terris* del 1963. Passata questa controversia ideologica, per l'etica sociale cristiana diventò possibile riscoprire l'universalismo come concetto fondamentale anche della tradizione cristiana. Possiamo, così, scorgere nella storia della Chiesa varie figure che, proprio muovendo dall'ermeneutica di questa scaturi-

gine dell'universalismo umano, presero posizione contro le prassi inquisitorie o colonialistiche. In questo senso, l'annuncio cristiano, anche se non risultava sempre vincente contro le prassi concrete repressive, si atteggiava già da sempre come critico contro delle strutture sociali. Questa spinta critica sgorga dal centro stesso del Cristianesimo, dove si trova l'annuncio dell'amore universale di Dio verso tutti gli uomini. È stato proprio il Concilio ecumenico Vaticano II che ha ricordato tale scaturigine, basando su questa il "principio di personalità" come norma critica per tutte le strutture sociali.¹ In questo senso, Giovanni Paolo II fondò i diritti umani appunto non in chiave escatologica, cristologica o in una teologia della creazione, bensì nella «concezione dal punto di vista del diritto naturale, cioè dalla posizione "puramente umana", in base a quelle premesse dettate dall'esperienza stessa dell'uomo, dalla sua ragione e dal senso della sua dignità».²

Ma è altrettanto vero che per la dottrina sociale della Chiesa questa dignità non si realizza mai autonomamente, ma si fonda – teologicamente – in Dio e si esprime – culturalmente – nel culto vissuto, nelle religioni, ma anche in tutte le altre forme culturali e sociali. Per questo la Chiesa difese, nella temperie della modernità, le proprie espressioni culturali, ritenendo l'antropologia liberale, che si basa unicamente sulle "libertà negative", come unilaterale. La Chiesa non ha mai smesso di ribadire che accanto ai diritti che l'uomo, in quanto uomo singolare, ha verso la società, egli rimane sempre parte integrale di questa società stessa, del suo *ethos* vissuto. In questo senso, essa sottolinea l'importanza dell'ordinamento di ognuno nella società verso il "bene comune". Questa dottrina del "bene comune", però, deve fondarsi sempre nel "principio di personalità" e appunto non in una società particolare, poiché un tale rinchiudersi in un *ethos* particolare contraddirebbe al principio universale di personalità. In effetti, il concetto di "bene comune" fu allargato dallo stesso Concilio Vaticano II in prospettiva universale, convogliando in quello tutta la "comunità" del "genere umano". Da questa prospettiva diventa possibile interpretarlo come quella "solidarietà universale" che è la conseguenza etico-sociale del concetto cristiano universale di "amore", e che si basa proprio sulla considerazione dell'uomo in quanto persona e dotato di dignità.

Le due concezioni del "principio di personalità" e del "bene comune", che nell'etica sociale del xx secolo furono alla base di due scuole distinte, sembrano quindi, all'interno del discorso della *Spätmoderne* non solo avvicinarsi tra loro, ma essere proprio integrabili in un concetto di persona che si basa su un nuovo modello di "razionalità". Se per una convivenza nella *Spätmoderne* non basta più, come affermano Habermas e Ratzinger, una ragione considerata di tipo formale e astratto che metta fra parentesi ogni giudizio sui valori comuni, si delinea ora la possibilità di una ragione che non rinunci alla propria razionali-

¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 25.

² GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, n. 17.

tà, ma che sappia estenderla anche a un discorso sensato su questioni di “fondazione” e di “valore”. Ci accorgiamo, a questo punto, che la considerazione filosofica dell’“antropologia negativa” e quella teologica della dignità umana fondata sull’annuncio cristiano si incontrano nella comune intesa sull’importanza dell’universalità dei diritti umani, anche se le rispettive concezioni sono assai differenti.¹ Mentre la differenza, radicalizzata nelle sue conseguenze, portava non solo alla storia conflittuale tra “Chiesa” e “liberalismo” nella modernità, ma anche alle posizioni di un insormontabile relativismo pluralistico nel discorso attuale internazionale, tale differenza è quel punto d’incontro che è in grado di rendere la “teologia dei diritti umani” un valido contributo per il dialogo internazionale nella *Spätmoderne*. L’etica sociale potrebbe, così, contribuire notevolmente a questo tentativo, che renderebbe più accessibile proprio l’idea di “universalità” nella discussione globale.

2. Una teologia dei diritti umani

Ma, come si è visto, si è aperta all’orizzonte anche la *necessità* di (poter) parlare di una fondazione teologica dei diritti umani. Essa è legata alla proposta del teologo protestante Martin Honecker: quella di una «universalità relativa».² Quale ossimoro questa *contradictio in adiecto* indica un concetto di “universalità” che è, nel senso dell’“antropologia negativa”, ridimensionato, ma nuovamente, a sua volta, profilantesi e, quindi, anche rafforzato. In questo caso si tratta di un’universalità che lascia aperto lo spazio per un relativismo culturale. Nel tener presente la dimensione universale del pluralismo odierno, è utile riconoscere la sfida attuale proveniente da un mondo globalizzato, una sfida alla quale deve portare il proprio contributo anche la teologia. Una “teologia dei diritti umani”, come integrazione teologica del discorso dell’etica sociale oggi, si deve rifare senz’altro alla già analizzata “antropologica negativa” del decalogo. Innanzitutto, conviene precisare che il cristianesimo nascente non la interpretò contrapposta al contesto moderno-liberale, bensì nella sua dinamica all’interno della tradizione giudeo-cristiana. All’“antropologia negativa” dei

¹ Altamente speculativo è lo studio di un cultore della materia il quale – a mio modo di vedere – rappresenta oggi una delle voci più qualificate nel panorama accademico italo-balcanico e la cui verve teoretica è raramente uguagliabile: C. CHIURCO, *Trasgressione e necessità*, in E. BONAN, C. VIGNA (edd.), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita & Pensiero, Milano 2004, 95-123, dove scrive: «Proprio negli esempi di Gesù e di Abramo abbiamo quindi la risposta al quesito [...], se cioè la trasgressione debba essere per forza oggettivazione e annichilimento dell’altro: in queste figure abbiamo infatti la perfetta unione della trasgressione noetica e di quella etica, senza che quest’ultima conduca necessariamente al suo possibile lato negativo. D’altro canto, come si è già detto, nella trasgressione etica non vi è la medesima necessità che nell’altra, sì che, se non è necessario che la trasgressione sia oggettivazione e annichilimento dell’altro, non è neppure necessario che essa sia sempre eticamente positiva»; *ibidem*, 122.

² Cfr. M. HONECKER, *Wege evangelischer Ethik: Positionen und Kontexte*, Universitätsverlag-Herder, Freiburg (Schweiz) - Freiburg i.B. - Wien 2002, 117-124; IDEM, *Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*, De Gruyter, Berlin-New York 1995, 176-195; IDEM, *Grundriß der Sozialethik*, De Gruyter, Berlin - New York 1995, 38-44.

dieci comandamenti precede fundamentalmente, e come elemento essenziale per la comprensione degli stessi, la promessa della salvezza da parte di JHWH. I dieci comandamenti non provengono da un'autorità secolare che si limiterebbe a regolare la convivenza politica attraverso le leggi, bensì sono la risposta alla promessa di JHWH. Ci si accorge subito che lo stesso documento, nel suo contesto positivo-culturale è l'espressione dell'alleanza di JHWH con il suo popolo, mentre nella sua formulazione negativa ci indica dei tratti fondamentali per una "antropologia negativa", che appunto non ripugna alla sua interpretazione religiosa e culturale.

In ambito cristiano, questo decalogo venne inserito nell'annuncio di Gesù circa l'adempimento della legge veterotestamentaria attraverso l'amore divino rivelato in Gesù stesso. Sempre rispetto all'"antropologia negativa" del decalogo, la tradizione giudeo-cristiana si guarda bene dal fondare la dignità umana in maniera astratta, ma nella stretta relazione del popolo Israele o del singolo cristiano con Dio stesso. È questa la relazione in cui "giustizia", "libertà" e "uguaglianza" non sono più dei concetti astratti bensì fondati in un rapporto concreto e assoluto. Questo passo decisivo per la "teologia dei diritti umani" viene esplicitato in modo esemplare da Karl Rahner e da Hans Urs von Balthasar.

Per Rahner questa integrazione avviene proprio all'interno della sua concezione centrale dell'"esistenziale soprannaturale": ovvero la concezione teologica per l'integrazione delle due fonti di qualsiasi conoscenza teologica, cioè la ragione e la rivelazione, media proprio a questo livello la dignità astratta e "filosofica" dell'uomo con la sua vocazione alla comunione personale con Dio. È esattamente con questa destinazione, con questo «slancio» della dignità umana che quest'ultima acquisisce un'esperienza cristiana la quale determina l'uomo non come un essere eticamente neutrale, bensì come responsabile nel rendersi consapevole di questa dignità. Tale processo di responsabilizzazione è realizzato attraverso i suoi connotati di essere un "essere vivente corporeo-materiale", un "essere culturale e spirituale-personale", un "essere religioso e in relazione con Dio" e un "essere relazionato a Cristo". Siccome l'uomo realizza questi esistenziali in modo "pieno" nella fede, è proprio la determinazione della relazione tra "libertà" e "religione" che assume una notevole importanza nel pensiero rahneriano. Visto che questa libertà si dispiega sempre nelle sue oggettivazioni spazio-temporali e non è per niente indipendente da quest'ultime, per Rahner la dignità umana si esprime fundamentalmente nella libertà religiosa e di coscienza. Egli critica in questo senso la concezione liberale, che non riconosce alle forme religiose un'autentica importanza espressiva della dignità e della vocazione più intima della vita umana stessa.¹

Hans Urs von Balthasar riprende, proprio a questo punto, il discorso rahneriano quando sottolinea che la libertà dell'uomo non è per niente un dato astratto,

¹ Per l'approfondimento di questa trattazione mi permetto il rimando al mio G. PASQUALE, *Karl Rahner, teologo dell'istoria salutis*, «Itinerarium» 12/3 (2004) 33-53.

ma si trova per sé in un contesto dinamico. Questa dinamicità è segnata, da una parte, dall'annuncio biblico dell'amore divino e cioè nelle sue conseguenze etiche del discorso della montagna che tratta del superamento incommensurabile dell'amore divino rispetto alla giustizia umana. Ma questa nuova "misura", che rende assurda ogni "logica" umana di giustizia, non è già senza conseguenze per l'altra parte di questo dramma, cioè per l'*ethos* secolare: «le beatitudini – così von Balthasar – emanano una strana evidenza che spiega se stessa». In questo senso, «la stella polare dei diritti umani come una stella cristiana è il punto [...] dove riesce la sintesi: la premura del reggente [...] per gli uomini che gli sono stati affidati, per le loro libertà; l'ordine reale può così derivare allo stesso momento da motivi secolari-umani e da motivi cristiani».¹

Tutti e due i teologi del Concilio fondano una «teologia dei diritti umani» universale che, appunto perché prende l'avvio dall'umano *qua talis*, può contribuire al dialogo internazionale con un modello che sottolinea l'importanza della realizzazione dell'*humanum* in forme culturali e religiose, e che anzi solo nella fondazione religiosa trova la sua piena attuazione.² D'altro canto, ci fa vedere altresì la necessità di mantenere vivo, nel dialogo internazionale, l'istanza negativo-astratta, cioè l'intesa sull'universalità della dignità della persona umana che può diventare l'anello "razionale" nel dialogo impervio tra le varie culture e religioni. In questo modo è mia opinione che debba essere evidenziato, molto di più di quanto si è fatto finora, la solidarietà come struttura basilare che integra il discorso sui diritti umani con le sempre necessarie attuazioni culturali. È in questa direzione che si svolse anche il discorso tra Ratzinger ed Habermas e in cui ci ha indirizzato la lezione dell'11 Settembre 2001, (di)mostrando l'assurdità di un regolamento mondiale che punta solo sul discorso liberale del "diritto", come si basasse cioè su un'antropologia liberale negativa. È, dunque, proprio a partire da una "teologia dei diritti umani", che l'etica sociale può guadagnare uno stimolo importante nel dialogo internazionale che regoli la tensione tra "universalismo" e "pluralismo".

Considerando questa «teologia dei diritti umani» dal versante etico, notiamo che il dialogo interreligioso e quello dei diritti dell'uomo non sono relazionati secondo la logica di "addizione-sottrazione", nel senso che «astraendo» dei contenuti specifici religiosi si potrebbe arrivare a quella dei diritti individuali e

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*. VII. *Theologie: Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, tr. it. di G. MANICARDI e di G. SOMMAVILLA, *Gloria. Una estetica teologica*. VII. *Nuovo patto*, Jaca Book, Milano 1991², 475-483. Memorabile è quest'altra precisazione del teologo svizzero: «Elementi universalmente umani si trovano così inseriti e recuperati nei macarismi: nessuna libertà interiore senza rinuncia, senza elevazione al di sopra degli istinti e delle voglie, nessuna gioia profonda senza sacrificio delle felicità superficiali; non soltanto su un piano individuale ma anche sociale: il singolo può rinunciare a se stesso con gioia per il bene comune. E a partire di qui Hegel ha postulato che ogni limitato aspetto singolo, nell'inevitabile dolore del processo dialettico, ma nella gioia della maggiore libertà che ne risulta, si tenga disponibile a perire a vantaggio della totalità», *ibidem*, 476-477.

² Utile risulta qui la lettura di quanto scrive L. SANDONÀ, *Bioetica: domanda sulla vita nell'età della tecnica*, in G. RICHI ALBERTI (ed.), *Uomo-Polis-Economia*, Marcianum Press, Venezia 2007, 59-68.

astratti, oppure viceversa, “aggiungendo” dei valori sociali e religiosi, dal livello dei diritti umani si arriverebbe ad un’intesa inter-religiosa. La «teologia dei diritti umani» ci mostra che la relazione è, piuttosto, quella di “interiore-esteriore”: «il contributo cristiano alla fondazione di un’etica razionale normativa non sta nell’addizione di doveri speciali morali e nella definizione di ulteriori comandamenti, ma nella “*Letztbegründung*” dell’umano in quanto tale». ¹ Aveva, infatti, ragione Giovanni Paolo II a usare come formula per la definizione autentica della relazione tra “teologia” e “diritti umani” quella dei “diritti della personalità umano-cristiana”. Ecco perché la Chiesa, come già sottolineava Paolo VI l’8 Ottobre 1965 davanti all’ONU non può essere «mai indifferente davanti ai diritti dell’uomo». Con questa profonda motivazione, la Chiesa deve, su tutti i fronti che le si rendono disponibili per il dialogo, cioè quello interreligioso, interculturale ed internazionale, promuovere i diritti umani, non come un “potere oppressivo”, bensì per la dignità primordiale e irrinunciabile di ogni persona in quanto uomo.

ABSTRACT

Lo studio esibisce la convinzione che la nuova strategia dell’etica sociale, volta a superare la sfida del relativismo etico attuale, si rintracci nella fondazione teologica dei diritti umani, e questo proprio nella temperie attuale della *Spätmoderne*, ovvero della modernità irritata e scossa qual è la “tardo-modernità”. Oggi, infatti, i diritti umani non vengono più percepiti come il portato di un’acquisizione universale della ragione, bensì come il prodotto neutrale della pluralità delle varie espressioni culturali, senza l’assimilazione di una determinata antropologia concreta, che non sia quella “negativa”, ossia là dove essi vengono clamorosamente infranti. A questo proposito, è emblematico che proprio nel decalogo si trovi il momento più elevato della concretizzazione di tale “antropologia negativa” – attraverso il comandamento del “tu non devi” – il quale sta, dunque, a fondamento della solidarietà umana universale dinnanzi al diritto dell’uomo. La fondazione teologica dei diritti umani risiede, insomma, in quelle premesse dettate dall’esperienza stessa dell’uomo, che sono la sua ragione e il senso della sua dignità.

The essay expounds the belief that the new strategy of social ethics, to overcome the challenge set by today’s ethical relativism, lies in the foundation of human rights in theology, and this precisely in the climate of today’s *Spätmoderne*, our frayed and shaken “late-modernity”. For today human rights are no longer seen as the consequence of a universal acquisition of reason, but as the neutral product of the converging of a plurality of cultural expressions, with no assimilation of a particular anthropology except in a “negative” sense, in cases where human rights are blatantly violated. With regards to this, it is emblematic that the highest embodiment of this “negative anthropology” can be found in the Ten Commandments – in the “thou must not” – which, therefore, is at the basis of universal human solidarity concerning human rights. The theological foundation of human rights, in sum, can be found in the premises provided by human

¹ H.-J. HÖHN, *Vernunft – Glaube – Politik: Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik*, F. Schönigh, Paderborn 1990, 57-91; IDEM, *Kirche und Kommunikatives Handeln: studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklaus Luhmanns und Jürgen Habermas*, Knecht, Frankfurt a.M. 1985, 121-135.