

Il futuro del sistema dei diritti umani. Nota sul Discorso di Benedetto XVI all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, nel 60° anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo.

Jean-Pierre SCHOUPPE

in *Ius Ecclesiae* 21 (2009), p. 195-207

Sommario:

1. Il ruolo e la responsabilità dell'ONU di promuovere il bene comune
2. Circa il problema del fondamento dei diritti umani
3. Il diritto, il giusto naturale, la giustizia
4. Libertà religiosa e laicità aperta, un test dell'autenticità del sistema

L'incontro tenutosi il 18 aprile 2008 tra Benedetto XVI ed i membri dell'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite ha dato luogo ad un interessante discorso del Romano Pontefice sui diritti umani, pronunciato in toni concilianti, a sessant'anni dalla *Dichiarazione universale dei diritti umani*. L'importanza degli argomenti trattati, il modo chiaro e privo di ambiguità, la qualità intellettuale delle parole ci hanno spinto a redigere queste pagine, volte a sottolineare gli aspetti che ci sembrano più rilevanti in questo discorso, innanzitutto dal punto di vista giuridico, ma data la stretta interconnessione degli ambiti, anche sotto la prospettiva etica. Per apprezzare l'interesse di questo documento basta accennare alla valutazione della giurista Glendon: "la più approfondita ed esortativa discussione sui diritti umani mai comparsa in un documento pontificio"¹.

In quest'anniversario, non mancano i motivi per celebrare i meriti della *Dichiarazione Universale* che, come è noto, rimane il testo di riferimento in materia di tutela dei diritti umani. Anziché meramente celebrativo, il Discorso pontificio si situa ad un livello di analisi sostanziale. Il Papa non poteva non ricordare previa-

¹ M.A. GLENDON, "Commento al Discorso del Papa all'Onu", in occasione del meeting di Rimini *Giustizia e diritti umani*, 27 agosto 2008, apparso su *Il Foglio*.

mente la precedente visita fatta a quest'Assemblea dal suo caro predecessore, Giovanni Paolo II, nel 50° anniversario della fondazione dell'ONU. Già il Papa filosofo, proprio in quell'anno segnato dal crollo del muro di Berlino, alla sua ammirazione per la Dichiarazione, aveva aggiunto l'indicazione di un preoccupante punto debole: "la Dichiarazione del 1948 non presenta i fondamenti antropologici ed etici dei diritti dell'uomo che essa proclama"². E, nel 1998, in occasione del 50° anniversario di detta Dichiarazione, espresse la sua preoccupazione più precisamente circa due caratteristiche della nozione stessa di diritti umani, che erano minacciate nel contesto dell'attualità: "la loro universalità e la loro indivisibilità"³.

Il problema che si pone ora è che, mentre sessanta anni fa la Dichiarazione era sostenuta dalla quasi totalità dei cultori del diritto e dei politici, sin dagli inizi di questo nuovo millennio, ciò ha smesso di essere così palese. Anzi, il celebre testo viene oggi minacciato da una rilettura che, in determinati aspetti, potrebbe condurre ad una re-interpretazione talvolta molto diversa. Siffatta osservazione non esprime ovviamente solo un atteggiamento di nostalgia nei confronti dello strumento sessantenne. La sfida è di più ampio respiro: ciò che è in gioco è, più radicalmente, l'avvenire "tout court" dei diritti umani, o meglio l'avvenire del sistema di tutela dei diritti umani, con il ruolo di piattaforma etico-giuridica della società che svolge. I *diritti umani* appartengono infatti a tutti gli uomini e, pertanto, detti beni fondamentali, dovuti secondo giustizia, non possono venir meno finché ci sono esseri umani sul pianeta: anche se i diritti umani rischiano di essere ignorati o violati, rimangono una realtà doverosa. Invece, il *sistema* dei diritti umani, in quanto comporta una formulazione positiva dei suddetti diritti ed è oggetto di interpretazioni nonché di decisioni non sempre esenti di pressioni ideologiche e politiche, per esempio a causa di gravi incoerenze e contraddizioni interne, può entrare in crisi e, pertanto, giungere a non essere più in grado di adempiere al proprio compito.

² GIOVANNI PAOLO II, "Discorso ai membri del corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede", 9 gennaio 1989, n. 7. Già Giovanni XXIII, strenuo sostenitore della Dichiarazione universale, aveva comunque indicato che "su qualche punto particolare della Dichiarazione sono state sollevate obiezioni e fondate riserve" (GIOVANNI XXIII, Enc. *Pacem in terris*, n. 75).

³ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata mondiale della pace*, 1-I-1998, n. 2.

Torniamo al Discorso. L'impostazione scelta da Benedetto XVI non sfugge i problemi reali, ma senza esagerare il tono allarmista: forse perché le sue preoccupazioni, provenienti dalla sua penetrante analisi intellettuale, sono controbilanciate nella sua persona dalla profonda speranza soprannaturale del Pastore. Peraltro, non è superfluo ricordare che il Sommo Pontefice gode del diritto-dovere di denunciare i pericoli etici e di formare le coscienze. Ciò rientra nell'ambito della sua potestà magisteriale, e rientra nella sua responsabilità di Pastore comune, che pertanto va assunta e che svolge senza commettere alcuna illegittima ingerenza nella sfera politica. Si tratta di un intervento di tipo morale, e non più giurisdizionale come sostenuto in passato con le teorie della potestà diretta e poi della potestà indiretta negli affari temporali⁴.

Ciò detto, possiamo presentare e commentare gli argomenti affrontati nel Discorso che, a nostro modesto avviso, sembrano più interessanti.

1. Il ruolo e la responsabilità dell'ONU di promuovere il bene comune

Un primo punto di rilievo consiste nel ricordare a tutte le comunità politiche – a livello planetario ciò spetta anzitutto all'ONU – la loro responsabilità per quanto riguarda la promozione del bene comune. Si tratta in particolare di promuovere il rispetto della dignità umana, la pace, la giustizia, la cooperazione umanitaria e l'assistenza, che costituiscono proprio una parte fondamentale del bene comune. Le Nazioni Unite, rispettando però sempre il principio di sussidiarietà, possono e debbono ricoprire un ruolo importante per il raggiungimento di questi obiettivi.

Sono diverse le questioni che si pongono, tra le quali occorre accennare anche alle nuove provenienti dalle numerose potenzialità offerte dalla scienza e le tecniche contemporanee, che richiedono la formulazione di "nuovi diritti", anche se questi rischiano di contraddire alcuni valori come il carattere sacro della vita e

⁴ Su quest'argomento, vedi tra altri G. DALLA TORRE, "Dalla 'Unam sanctam' alla 'Gaudium et spes'. Considerazioni sulla potestà pontificia", in J.J. CONN – L. SABBARESE (a cura di), *Iustitia in caritate. Miscellanea di studi in onore di Velasio De Paolis*, Urbaniana University press, Roma 2005, pp. 251-263.

di far perdere l'identità naturale della persona umana e della famiglia. In quest'invito del Papa a "riscoprire l'autentica immagine della creazione", non si chiede di fare una scelta tra scienza oppure etica, ma piuttosto di "adottare un metodo scientifico che sia veramente rispettoso degli imperativi etici".

A questo punto, prevedendo la solita obiezione secondo la quale nella sfera pubblica non toccherebbe ai politici tener conto di criteri etici di indole privata, conviene ricordare la distinzione giustamente fatta tra la sfera etica e quella religiosa: non si deve mescolare la religione con la politica, ma si deve, invece, sempre considerare la dimensione etica inerente a qualsiasi azione, anche politica, e ciò sia sul piano personale che nelle sfere del pubblico governo⁵. Perciò, qualora cercano di rispettare imperativi etici, le autorità politiche di tutti i livelli di potere, non si allontanano dal loro campo di attuazione (ancora meno se gli imperativi sono allo stesso tempo esigenze giuridiche): in questo modo, dice il Pontefice, assumono il loro dovere per quanto riguarda il "principio della responsabilità di proteggere". Tale principio risale allo *ius gentium* e specialmente al precursore dell'idea delle Nazioni Unite, Francisco de Vitoria. Senza costituire alcuna limitazione alla sovranità degli Stati, questa responsabilità era il fondamento di ogni azione intrapresa dai governanti nei confronti dei governati. Analogamente, oggi, il mancato intervento da parte delle autorità internazionali può arrecare un concreto danno sociale. Le Nazioni Unite in particolare, ma anche le comunità politiche in generale, hanno quindi il grave obbligo di assumersi la propria responsabilità in materia di protezione di ogni persona umana.

2. Circa il problema del fondamento dei diritti umani

Seguono nel Discorso importanti considerazioni circa il tema della dignità umana come fondamento dei diritti umani, un argomento che non pochi giuristi e

⁵ "Per la dottrina morale cattolica la laicità intesa come autonomia della sfera civile e politica da quella religiosa ed ecclesiastica - *ma non da quella morale* - è un valore acquisito e riconosciuto dalla Chiesa e appartiene al patrimonio di civiltà che è stato raggiunto.", CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, n. 6. Vedi anche E. COLOM, "Riflessioni su secolarità e impegno politico dei cristiani alla luce del Magistero ecclesiale", in *Annales Theologici*, 22

politici non si sono più azzardati ad affrontare, se non in modo volontariamente neutrale e “politicamente corretto”. Senza poter sviluppare la questione del fondamento in quella sede, Benedetto XVI ne ricorda l’aspetto essenziale, ossia che ogni persona è “immagine del Creatore”. Inoltre, non esita a situare il fondamento dei diritti umani nel piano soprannaturale, qualificando senza ambiguità l’essere umano come “punto più alto del disegno creatore di Dio”. Logicamente, rimane a questo livello di principio e non si addentra nella concreta discussione piuttosto accademica, sulle diverse correnti etico-giuridiche che cercano, o meno (gli scettici), di fondare il sistema dei diritti umani⁶.

Bisogna infatti constatare che giuristi e filosofi del diritto sono più che mai divisi su questo quesito basilare. Tra i diversi tentativi di dimostrazione della dignità umana, vi sono, a nostro avviso, due strade principali che possono servire per una base dei diritti umani. Da un verso, è noto il percorso razionalistico di Kant, incentrato sull’autonomia morale del soggetto: pur contenendo aspetti criticabili, la sua impostazione di base presenta il vantaggio di offrire un antidoto alle tendenze individualistiche, in forza della sua esigenza di universalizzabilità delle massime⁷. Dall’altro, e innanzitutto, è da segnalare la via filosofico-teologica incentrata sulla dignità della *persona umana*, di base ontologica, con le reciproche illuminazioni della ragione e della rivelazione alla luce della fede⁸.

Benché nessuna scuola o corrente di pensiero sia stata espressamente nominata, prendendo in considerazione il suo itinerario intellettuale, sembra comunque palese l’invito del Papa a cercare di fondare i diritti umani, anziché attraverso una via illuminista, per mezzo di una gnoseologia cognitivista (ossia aperta alla realtà che si può conoscere), con una antropologia non riduzionista (ossia che renda conto di tutte le dimensioni e ricchezze della persona) e, principalmen-

(2008), pp. 129-154.

⁶ Per quanto riguarda questa problematica, vedi tra l’altro F. VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, G. Giappichelli, Torino 2000.

⁷ Cfr. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten e Kritik der praktischen Vernunft*.

⁸ Cfr. S. COTTA, “Persona”, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. 33, Milano 1983, pp. 159 ss.; R. SPAEMANN, “Über den Begriff der Menschenwürde”, in *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze Anthropologie*, Piper, München, 1987, pp. 77-106; J. HERVADA, “La dignidad y la libertad de los hijos de Dios”, in *Fidelium iura* 4 (1994), pp. 9-32.

te, su di una base metafisica, vale a dire sull'intensità o il grado di perfezione dell'essere umano. In questo senso, Benedetto XVI segue la stessa via de suo predecessore che, nell'enciclica *Fides et ratio* (n. 83), mette in risalto l'importanza della metafisica. In questo modo si può conoscere razionalmente il grado di perfezione che si osserva in ogni essere umano, e nella persona umana soltanto⁹. Inoltre, alla luce della Rivelazione, si scopre il pieno significato per l'uomo e la donna dell'"immagine del Creatore" che riflettono.

La dignità umana, peraltro, scaturendo da un maggiore grado di perfezione dell'essere, non dipende dall'effettiva capacità di agire *hic et nunc*. In quel senso, non vi è possibilità di escludere dalla dignità umana chi non è ancora pervenuto alla pienezza dell'essere, né chi, sminuito dalla malattia, un incidente o la vecchiaia, non è (più) in grado di utilizzare tutte le sue facoltà umane¹⁰. Siffatte considerazioni sono molto diverse dal discorso utilitarista che, come vedremo, si sta facendo sempre più strada in materia di diritti umani, in un modo illegittimo ma senz'altro efficace. Si tratta di una tendenza che è stata facilitata sia dal dualismo di origine cartesiana che degrada ciò che non rientra nell'ambito della *res cogitans* — è la linea di Hugo Tristram Engelhardt —, sia dalla negazione della necessaria distinzione tra essere umano e animale specialmente sviluppata da Peter Singer¹¹.

A ragione, il Santo Padre richiama l'attenzione sulla necessaria opzione fondamentale, che fungerà poi di chiave di ispirazione ed interpretazione per tutto il sistema dei diritti umani. Egli ricorda ai membri dell'Assemblea che l'ONU è nata proprio come risposta ad una grave crisi. Sebbene non sia nominata, non sfugge a nessuno che il Romano Pontefice rimandi anzitutto agli orrori della se-

⁹ In questo senso, mancano di fondamento le tesi a favore dei diritti degli animali sulla sola base dell'esistenza in essi di sentimenti e, in particolare, della loro esperienza della sofferenza. Questa tendenza è stata analizzata come un influsso del pensiero de Jean-Jacques Rousseau, che aveva subordinato la ragione al sentimento (vedi M.A. GLENDON, *Tradizioni in subbuglio*, ed. it. a cura di P.G. CARROZZA E M. CARTARIA, Rubbettino, Soneria Mannelli 2007, p. 42). Ciò nonostante, vi sono obblighi morali degli uomini verso la creazione, tra gli altri, i doveri ecologici.

¹⁰ Vedi GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Evangelium vitae*, n. 12, dove parla della "guerra dei potenti contro i deboli".

¹¹ Vedi H.T. ENGELHARDT, *The foundations of bioethics*, Oxford University Press, New York 1986; P. SINGER, *In defense of animals: the second wave*, Malden (MA), B. Blackwell 2006.

conda guerra mondiale. Un fenomeno che il Papa tedesco analizza come “il profondo sdegno sperimentato dall’umanità quando fu abbandonato il riferimento al significato della trascendenza e della ragione naturale, e conseguentemente furono gravemente violate la libertà e la dignità dell’uomo”. E, segue, “quando ciò accade, sono minacciati i fondamenti oggettivi dei valori che ispirano e governano l’ordine internazionale”.

Non si tratta soltanto di ricordare una dolorosa pagina di storia, ma di trarne insegnamento allo scopo di prevenirne un’altra, di rilevanza paragonabile, che di nuovo sembra minacciare l’umanità, anche se in modo diverso, forse più larvato: si tratta dell’“approccio pragmatico” dei diritti umani nonché delle sue conseguenze per il loro stesso sistema. Come sottolinea il Papa, infatti, la base etico-giuridica della società non può consistere solo in un mero “terreno comune”, minimale nei contenuti e debole nei suoi effetti”. Di fronte all’utilitarismo, occorre affermare con decisione che vi sono quindi dei valori umani non negoziabili.

Bisogna fare una scelta fondamentale, vale a dire riconoscere o meno la prevalenza della persona umana in forza della sua dignità. In altre parole, bisogna optare tra due orientamenti: 1°) seguire fedelmente l’impostazione fondatrice dell’ONU, che si riflette nella *Dichiarazione Universale* e porta con sé mettere la *persona umana* al centro dei valori e del sistema giuridico; oppure 2°) voltare pagina ed adottare un *approccio pragmatico*, veicolando una concezione relativistica ed utilitarista. Sotto quest’ultimo profilo, sembra più agevole fare eco alle svariatissime rivendicazioni sia degli individui che dei gruppi di pressione, anche se non sono giustificate sul piano etico oggettivo. I soli limiti da prendere in considerazione saranno allora il rispetto delle norme stabilite per quanto riguarda le necessarie maggioranze politiche nonché l’applicazione delle regole formali procedurali. In questo senso il proceduralismo ed il formalismo giuridico servono non di rado come “copertura democratica” al vuoto etico-giuridico causato dal pragmatismo relativista.

A questo punto, occorre evidenziare che, se la Dichiarazione è stata universalmente accettata, ciò si spiega in gran parte per il fatto che i redattori hanno evitato accuratamente qualunque presentazione confessionale o ideologica dei testi. A questo riguardo, il Pontefice ne parla come “il risultato di una convergen-

za di tradizioni religiose e culturali, tutte motivate dal comune desiderio di porre la persona umana al cuore delle istituzioni, leggi e interventi della società”.

Comunque, sessanta anni dopo, è importante prendere atto del cambiamento di prospettiva che si è verificato nei confronti di questo testo fondamentale. I principali protagonisti della redazione – Malik, Cassin, Maritain, Mc Keon ed Eleonor Roosevelt –condividevano il senso del rispetto della dignità della persona. Perciò si può aggiungere che, anche senza appartenere ad una comune religione, dividevano comunque una visione dell'uomo che forse si potrebbe qualificare come personalismo¹². A questo riguardo è stata tuttavia mantenuta una estrema riservatezza. Le ragioni del realismo politico hanno preso il sopravvento sulle questioni fondamentali. Si capisce bene che, dopo due guerre mondiali, si sentiva davvero l'urgenza di giungere senza mora a uno strumento di diritto internazionale che potesse contribuire a realizzare il sogno della pace e del rispetto della dignità umana nel mondo intero.

Al riguardo, sono ben note le sconcertanti dichiarazioni di Jacques Maritain, rivolte all'UNESCO durante la preparazione della suddetta Dichiarazione: “Sui diritti dell'uomo si può andare d'accordo, a condizione che non ci si domandi perché”. Perché non si può domandare? Il filosofo francese neo-tomista, e perciò non sospetto di positivismo legalista, risponde che quell'accordo pratico di portata universale, raggiunto proprio in quest'epoca sui valori comuni, costituisce “una specie di comune legge non scritta, al punto di convergenza pratica delle più diverse ideologie teoriche e delle più svariate tradizioni spirituali”¹³.

Quindi, ai redattori della Dichiarazione è sembrato preferibile non approfondire la questione della fondazione per non manifestare i punti di profonda divergenza che si nascondevano dietro il consenso raggiunto sui valori condivisi.

¹² Vedi le pertinenti osservazioni di Chabot sul contesto culturale dei redattori e sulla loro preferenza per l'espressione “persona” rispetto a quella di “individuo” in J.-L. CHABOT, “Le courant personnaliste et la déclaration universelle des droits de l'homme”, in *Persona y Derecho* 46 (2002), pp. 81 ss.; vedi anche lo studio classico e ben documentato di A. VERDOODT, *Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme*, Nauwelaerts, Lovanio 1963.

¹³ J. MARITAIN, *Introduzione*, in UNESCO (a cura di), *I Diritti dell'uomo*, Edizioni di Comunità, Milano 1952, p. 13.

Meno sorprendente perché da parte di chi non è giusnaturalista è, invece, il commento di Norberto Bobbio: “Il problema di fondo relativo ai diritti dell’uomo è oggi non tanto quello di giustificarli, quanto quello di proteggerli. È un problema non filosofico ma politico”¹⁴. Si ha quindi una convergenza cercando di non dividere le forze con un pericoloso tentativo di fondamento teorico e, pertanto, vi è un consenso circa quest’omissione: la fondazione del sistema viene sacrificata sull’altare di un’effettiva tutela dei diritti umani, da realizzare sul piano politico e giuridico.

In altre parole, si è preferito fare, per così dire, un “atto di fede” nelle potenzialità del sistema di diritti umani. Così, anziché cercare di chiarire previamente il vero fondamento dei diritti umani e, quindi, del sistema, si è cercato di lavorare alla sua organizzazione nonché a migliorarne la tutela. Facendo così, si giunse effettivamente ad un consenso politico sulla Dichiarazione, ma il prezzo da pagare fu l’ambiguità del testo per ciò che riguarda il fondamento dei diritti umani proclamati. Alla lunga, questo fondamentale difetto di costruzione dell’edificio non poteva non provocare delle gravi divergenze per quanto riguarda sia l’interpretazione di alcuni diritti enunciati e la risoluzione di conflitti tra diritti sempre più numerosi, a volte apparentemente contraddittori, sia l’introduzione di “nuovi diritti” e la determinazione del loro concreto contenuto¹⁵.

Comunque, durante quasi mezzo secolo, il sistema dei diritti umani si è sviluppato e ha funzionato, tutto sommato, abbastanza bene. Oggi – in realtà, il problema si pone da parecchi anni¹⁶ – siamo giunti ad una fase acuta della crisi,

¹⁴ N. BOBBIO, *Il problema della guerra e delle vie della pace*, Bologna 1979, p. 129.

¹⁵ In questo senso non era totalmente sbagliata la posizione di Michel Villey, che scrisse un libro per dimostrare a Giovanni Paolo II i pericoli e le incoerenze di un sistema di diritti umani (cf. M. VILLEY, *Le droit et les droits de l’homme*, Paris, 1983). Numerose sue previsioni negative sono infatti state verificate. Tuttavia, ci sembra che l’illustre storico francese del diritto, e brillante difensore del giusnaturalismo classico, aveva torto a condannare assolutamente i diritti umani. Forse è stato condizionato da una visione eccessivamente cosmica del diritto naturale, dalla sua eccessiva sfiducia nel concetto di natura umana come fondamento di diritti, e nel suo timore nei confronti del soggettivismo che secondo lui la strada dei diritti umani portava con sé.

¹⁶ Già la Carta dei diritti fondamentali dell’Unione europea approvata a Nizza nel 2000, che si ritrova sostanzialmente nel futuro Trattato dell’Unione non ancora vigente, accanto a notevoli progressi, ha accusato gravi sintomi più che allarmanti dal punto di vista etico-giuridico. Per

che doveva necessariamente risultare dall'anzidetta questione del fondamento. Occorre anche aggiungere che questa problematica non è stata causata dalla Dichiarazione stessa, ma è piuttosto da attribuire alle profonde mutazioni avvenute nella società, che sembrano addirittura formare una spirale di successive accelerazioni. La globalizzata e secolarizzata società attuale pare aver perso la bussola, ossia la comune visione della gerarchia di valori incentrata sulla dignità della persona umana. E, nel contempo, si presentano con più forza – talvolta con prepotenza – le concezioni relativistiche ed utilitaristiche.

Perciò, il Pastore comune sottolinea il pericolo che può scaturire da un tale atteggiamento "secondo il quale il significato e l'interpretazione dei diritti potrebbero variare e la loro universalità verrebbe negata in nome di contesti culturali, politici, sociali, e persino religiosi differenti". Ricorda inoltre la necessità di riconoscere l'eguaglianza di tutte le persone umane, sottolineando che, in questo senso, si deve parlare anche dell'universalità della persona umana, giacché nessun essere umano può essere escluso da quella categoria e privato da quella dignità.

3. Il diritto, il giusto naturale, la giustizia

Oltre alla questione della fondamento del sistema e dei valori oggettivi che vanno osservati, Benedetto XVI affronta anche altri argomenti interessanti. Ricorda, anche se in termini generici, che la giustizia va rispettata e che la legalità non può prevalere sulla giustizia. Contrariamente a quanto la logica utilitarista pretende, la "giustizia non cambia". Vi sono valori fondamentali che sono permanenti e non possono essere modificati per motivi di opportunità di parte o a seconda delle pressioni politiche del momento. Segue un riferimento ad un grande Padre della Chiesa: come Agostino di Ippona ricordava già nel V sec., "*non fare*

questa tematica rimandiamo al nostro studio: J.-P. SCHOUPPE, "Les droits fondamentaux dans le futur traité constitutionnel de l'Union Européenne. Questions d'éthique juridique et de liberté religieuse", in *Ius Ecclesiae* 15 (2003), pp. 203-234. Tra le numerose pubblicazioni al riguardo, è da segnalare l'abbondante materiale riunito negli atti del congresso tenuto a Roma: *Verso una Costituzione europea?* (a cura di L. LEUZZI E C. MIRABELLI), Marco Editore, Lungo di Coscenza, 2003.

agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te" è una massima che "non può in alcun modo variare a secondo delle diverse comprensioni presenti nel mondo"¹⁷. Bisogna quindi imparare la virtù della giustizia e proporsi di praticarla con costanza, il che suppone un previo accertamento del giusto.

Non essendo giurista, il Papa non si addentra nella questione, del resto controversa, della definizione tecnica del diritto, anche se si può ritenere che in qualche occasione l'abbia fatto, adoperando l'espressione "ciò che è giusto"¹⁸. Si tratta ovviamente della definizione che Tommaso d'Aquino, nel suo Trattato sulla giustizia della *Summa Theologica*, considera come l'accezione propria del diritto, oggetto delle giustizia, che va completata da altre accezioni derivate per analogia (legge, diritto soggettivo, etc.). Non vi è motivo di ritenere che, da quando è diventato Papa, Benedetto XVI abbia cambiato opinione a questo riguardo; l'impostazione del suo Discorso fa proprio pensare il contrario.

Il Papa non stabilisce neanche la connessione che deve esistere tra la giustizia ed il giusto naturale e positivo. Ma, lasciando da parte la complessa questione del giusnaturalismo e le diverse accezioni che questo termine ha conosciuto nel corso dei secoli, sembra giungere ad una simile conclusione percorrendo la strada della morale. Infatti, più avanti nel suo Discorso, stigmatizzando le disastrose conseguenze etiche e sociali del relativismo, afferma chiaramente che i diritti umani "sono basati sulla legge morale iscritta nel cuore dell'uomo e presente nelle diverse culture e civiltà".

A noi comunque spetta commentare brevemente il fatto, sempre più ineluttabile, della mancata ricezione del giusnaturalismo nel diritto contemporaneo: un fenomeno intensificatosi durante gli ultimi decenni del secolo scorso. La scomparsa del diritto naturale – non invece della legge divina morale –, sia nella sua accezione razionalistica, ereditata dalla Scuola moderna di diritto naturale, sia nella sua accezione perenne e classica, ossia aristotelico-romana-tomista, quale base del diritto positivo e in quanto istanza critica dello stesso, ha avuto tra l'altro co-

¹⁷ SAN AGOSTINO, *De doctrina christiana*, III, 14.

¹⁸ In occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* da parte della Facoltà di Giurisprudenza della LUMSA (J. RATZINGER, *Lectio doctoralis*, 10 novembre 1999, in *Per il diritto. Omaggio a Joseph Ratzinger e Sergio Cotta*, Torino 2000, p. 13).

me conseguenza quella di eliminare sul piano giuridico la tradizionale linea di difesa dei valori collegati con la legge naturale¹⁹. Oggi, tranne in qualche marginale eccezione in ambiti secolari, sembra che il diritto naturale conservi soltanto una effettività giuridica in alcuni ordinamenti religiosi e, in particolare, nel Diritto canonico²⁰. Attualmente però la difficoltà non consiste più solo nel riconoscere l'esistenza del diritto naturale o di una legge morale trascendente, ma il problema che si pone è, come disse il Papa, quello dell'accettazione di "fondamenti oggettivi dei valori" anche senza un'espresso riferimento soprannaturale. Anzi, in determinati ambienti sempre più estesi, si dubita anche dell'esistenza di un ordine di valori "tout court" da osservare.

4. Libertà religiosa e laicità aperta, un test dell'autenticità del sistema

Si è parlato finora dei diritti umani in generale. A questo punto, il Papa passa da un discorso generico sul sistema per riferirsi ad un diritto umano concreto, senz'altro uno dei più rilevanti: la libertà religiosa. Sarà l'unico diritto ad essere oggetto di un trattazione specifica. In questo modo, il Papa teologo intende mostrare il ruolo che la dimensione religiosa può svolgere nella società democratica, non solo per "favorire la conversione del cuore", "promuovere la giustizia e la pace" e "resistere alla violenza, al terrorismo e alla guerra", il che già non è poco, ma anche per aiutare, mediante il dialogo, a "costruire il consenso attorno alla verità riguardante valori ed obiettivi particolari".

¹⁹ Per una sintesi sulla posizione della Chiesa cattolica nei riguardi della legge naturale morale, vedi BENEDETTO XVI, "Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale sulla legge morale naturale promosso dalla Pontificia Università Lateranense", 12 febbraio 2007, in *L'Osservatore romano*, 14 febbraio 2007, p. 6; anche in *Ius Ecclesiae* 19 (2007), pp. 495-497 (per un commento dottrinale, vedi la Nota di M. DEL POZZO, "Une invito a decodificare il messaggio fondamentale dell'essere", *ibid.*, pp. 497-509); Z. GROCHOLEWSKI, "La legge naturale nella dottrina della Chiesa", *ibid.* 20 (2008), pp. 31-54.

²⁰ Abbiamo sviluppato quest'argomento in J.-P. SCHOUPPE, "Convergences et différences entre le droit divin des canonistes et le droit naturel des juristes", in *Ius Ecclesiae* 12 (2000), pp. 29-67.

Se la libertà religiosa — diritto fondamentale a dimensione individuale, collettiva ed istituzionale²¹ — in questo modo può contribuire utilmente alla formazione di un consenso sui fondamenti etici della società e sui loro contenuti, occorre anche ricordare la necessità di prevedere una tutela giuridica più efficace del suddetto diritto fondamentale, le cui lesioni sono ancora troppo numerose²². Oltre alle dirette violazioni della libertà religiosa, vi sono anche situazioni nelle quali il credente è sottoposto ad un condizionamento politico-sociale, ossia è messo sotto pressione affinché non faccia alcun riferimento delle sue convinzioni religiose nella sfera pubblica. Sul punto, nonostante non compaia espressamente in questo Discorso, sembra di primaria importanza ricordare una distinzione basilare. Si tratta della contrapposizione tra il *laicismo* e la *sana laicità*, sostenuta con fermezza dal magistero di diversi Papi²³, nonché delle più recenti distinzioni tra *laicità aperta o positiva*, da un canto, e *laicità chiusa o negativa*, dall'altro, o altre simili denominazioni²⁴.

²¹ Vedi la nostra posizione al riguardo in J.-P. SCHOUPPE, "L'émergence de la liberté de religion devant la Cour Européenne des droits de l'homme (1993-2003)", in *Ius Ecclesiae* 16 (2004), pp. 741-770.

²² Vedi D. MAMBERTI, « La protezione del diritto di libertà religiosa nell'azione attuale della Santa Sede », in *Ius Ecclesiae*, 20 (2008), pp. 55-64.

²³ Vedi, tra gli altri, BENEDETTO XVI, "Discorso al Convegno nazionale promosso dall'Unione giuristi cattolici italiani", 9 dicembre 2006, nel quale il laicismo viene descritto così: "non è certo espressione di laicità, ma sua degenerazione in laicismo, l'ostilità a ogni forma di rilevanza politica e culturale della religione; alla presenza, in particolare, di ogni simbolo religioso nelle istituzioni pubbliche. Come pure non è segno di sana laicità il rifiuto alla comunità cristiana, e a coloro che legittimamente la rappresentano, del diritto di pronunziarsi sui problemi morali che oggi interpellano la coscienza di tutti gli esseri umani, in particolare dei legislatori e dei giuristi (...)" (*L'Osservatore romano*, n. 285, 9-10 dicembre 2006, p. 5).

²⁴ Sin da Pio XII il magistero pontificio è solito parlare della legittima laicità dello Stato. Come è noto, Benedetto XVI ha adoperato l'espressione "laicità aperta" in Francia. Il presidente francese Nicolas Sarkozy aveva parlato di "laicità positiva", tra gli altri, nella sua conferenza nella Basilica di San Giovanni in Laterano a Roma il 20 dicembre 2007. Ciò ha suscitato la protesta di alcune voci politiche del "Hexagone", affermando che la laicità non ha aggettivi. Nella dottrina, diversi autori avevano già trattato di questi concetti in precedenza, distinguendo accuratamente tra la laicità "à la française" e le altre laicità. Senz'altro, in Francia la laicità ha conosciuto una evoluzione sin dalla legge del 1905 e, peraltro, la realtà ulteriore è sempre stata più conciliante di ciò che la formulazione della separazione tra Chiesa e Stato nei testi normativi poteva fare pensare. Altri autori, anche se sono più o meno nella stessa linea, adoperano come concetto centrale, anziché la laicità, quello di *neutralità*, parlando, per esempio, di "neutralità volta a prendere le distanze" o, invece, "neutralità aperta a tutte le religioni". Così E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Pro-*

Come osserva il Pontefice, è inconcepibile che ancora oggi “dei credenti debbano sopprimere una parte di se stessi – la loro fede – per esser cittadini attivi”. E ciò non è soltanto importante per i credenti, ma lo è anche per l’avvenire del sistema dei diritti umani, giacché il “rifiuto di riconoscere il contributo della società che è radicato nella dimensione religiosa e nella ricerca dell’Assoluto (...) privilegerebbe indubbiamente un approccio individualistico e frammenterebbe l’unità della persona”.

Infine, sono risaputi gli sforzi sostenuti dalla Chiesa nel corso dei secoli per contribuire all’instaurazione tra gli Stati e, più ampiamente, con le organizzazioni intergovernative ed internazionali, di relazioni sempre più rispettose degli autentici diritti della persona. È anche ben noto che, sin dal Concilio Vaticano II, la Chiesa intende privilegiare la via personale, ossia le libere iniziative e attività dei cittadini-fedeli, sia individuali che collettivi. Ciò, ovviamente, non toglie che continua ad essere imprescindibile e rilevante, anche a questo riguardo, l’attività ufficiale della Chiesa come istituzione e, in particolare, l’attività internazionale della Santa Sede, che sempre ha avuto un posto nelle assemblee delle Nazioni, dove può apportare una sua ricca esperienza “in umanità”.

* * *

Benedetto XVI ebbe il merito e la lucidità di analizzare in profondità la crisi che il sistema dei diritti umani attraversa, nonché il coraggio di indicarne i possibili rimedi all’Assemblea dell’ONU, rivolgendosi, attraverso di essa, al mondo intero. La soluzione prospettata va nella direzione di una riscoperta della dignità umana come fondamento oggettivo dei valori e, in conseguenza, nell’impegno di assicurare l’universalità, l’indivisibilità e l’interdipendenza dei diritti umani di fronte alle pressioni utilitaristiche volte a re-interpretare alcuni diritti o dichiararne di nuovi senza tener conto degli aspetti suddetti.

bleme im 21. Jahrhundert, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 2007, pp. 11-43; trad. it. “Lo Stato secolarizzato e i suoi valori”, in *Il Regno* 18 (2007), espressioni citate dalla p. 639.

Il Santo Padre termina il suo Discorso con un breve riferimento alla sua enciclica *Spe salvi*, che è una chiamata alla responsabilità dei cristiani e, più ampiamente, superando ogni credo, anche alla buona volontà di tutti: “la sempre nuova faticosa ricerca di retti ordinamenti per le cose umane è compito di ogni generazione” (n. 25). Anche se il Discorso aggiunge una nota di speranza teologica (“per i cristiani tale compito è motivato dalla speranza che scaturisce dall’opera salvifica di Gesù Cristo”), non possiamo comunque immaginare che la Provvidenza intenda fare da sola l’ingente lavoro che i giuristi, politici e moralisti — specialmente i fedeli laici — sono in grado di realizzare con i propri mezzi. In questo senso, sembra particolarmente urgente un’importante sforzo di dialogo con le diverse componenti delle comunità politiche nonché di argomentazione razionale per “costruire il consenso attorno alla verità”. E, al nostro avviso, la verità in materia di diritti umani suppone che il “sistema” rispetti e garantisca i diritti fondamentali oggettivamente dovuti ad ogni persona umana in quanto tale: il futuro del “sistema” ne dipende.