

**BREVI NOTE SULLE RADICI DELLA «SELVA» DEI DIRITTI UMANI.**

**L'EVOLUZIONE DEI DIRITTI TRA RELIGIONE E POLITICA**

di

**Torquato G. Tasso**

Università degli Studi di Padova

**Abstract**

*This paper begins by noting, endorsed by Prof. Francesco Gentile, that the first declaration of human rights in the strict sense, can be traced back to the Declaration of Independence of the United States of America of 1776, and then check whether the continental declarations of human rights have deep roots in pre-classical and classical culture and tradition. In his necessarily very short excursus, the author identifies what might be the beginnings of the statements and identifies in religion the key element of these early manifestations of human rights.*

**1. I diritti umani agli albori del diritto. Le iscrizioni reali 2. Il mondo classico e i diritti umani. I fondamenti evidenti della convivenza 3. Una prima (semplice) interlocutoria riflessione 4. Verso un'idea «moderna» dei diritti umani. Evoluzione dell'elemento religioso e centralità del Cristianesimo 5. La nascita dello Stato Moderno. La traslazione della rotta 6. Per una dialettica interculturale e pluralista dei diritti. Il ruolo di Stato e religione in una prospettiva futura.**

Volendo fare una semplice ricostruzione di quella che sia l'origine e l'evoluzione dell'idea di diritti umani e della relativa intricata «selva»<sup>1</sup>, cercando di risalire agli albori del diritto, non possiamo non partire da una constatazione di Francesco Gentile secondo il quale la prima vera dichiarazione dei diritti dell'uomo la

<sup>1</sup> Inutile dire che la suggestiva immagine della «selva dei diritti dell'uomo» è mutuata da Francesco Gentile. Vedi infatti GENTILE F., *La selva dei diritti dell'uomo e i suoi sentieri* seconda nota in *Intelligenza Politica e Ragion di Stato*, Milano, 1984, p. 73 e ss.

si può, storicamente, far coincidere con la Dichiarazione di indipendenza degli Stati Americani, siglata a Filadelfia nel 1776<sup>2</sup>, dichiarazione nella quale, per la prima volta, si dà vita ad una «rivendicazione di un diritto astratto, assoluto, proprio dell'uomo in quanto individuo»<sup>3</sup>.

La prima vera dichiarazione che è stata scritta e nella quale si prendeva in considerazione l'uomo in quanto tale (e non l'uomo quale cittadino di un determinato stato come per i *Bills* inglesi, per esempio) è stata certamente la dichiarazione di Filadelfia.

La domanda che ci poniamo a questo punto è se questa dichiarazione che, come è a tutti noto, trovava la propria matrice culturale nel giusnaturalismo moderno, pur certamente rappresentando il primo formale riconoscimento dei diritti umani in quanto tali, possa però rappresentare la (prima) formalizzazione di un'istanza che abbia radici molto più profonde nel tempo. Compito di questa (breve e, per questo, superficiale) indagine è, quindi, verificare se vi siano alcuni spunti di riflessione giuridica in materia di diritti umani anche nell'età culturalmente (molto) precedenti alla rivoluzione americana, ossia quella classica e preclassica, radici che, molto spesso, vengono ignorate dagli autori.

## **1. I diritti umani agli albori del diritto. Le iscrizioni reali.**

Volendo risalire alle prime tracce giuridiche dell'esperienza umana, dobbiamo certamente ritornare a quello che è a tutti noto come il «*Codice di Hammurabi*».

In realtà, quello che notoriamente viene denominato come il «*Codice di Hammurabi*» non presenta (quanto meno in gran parte) i caratteri che generalmente vengono riconosciuti all'idea di Codice, ossia di un testo ufficiale che racchiuda un insieme di precetti legislativi, predisposti e promulgati da un organo legislativo e diretti a regolare la vita dei consociati, in quanto per gli stessi obbligatori e cogenti.

Come è stato osservato<sup>4</sup>, invece, il «*Codice di Hammurabi*» in realtà contiene solo in parte delle disposizioni di legge e, nella sua complessità, si può far rientrare in quella (più ampia) categoria che notoriamente viene detta delle «iscrizioni reali», tipiche della tradizione mesopotamica preclassica.

---

<sup>2</sup> Per una analisi critica dei diritti e delle relative dichiarazioni si veda GENTILE F., *Sulle aporie dei c. d. diritti umani, equivoci e paradossi delle Dichiarazioni, dalla statunitense del 1776 tredicesimo codicillo in Politica aut/et statistica. Prolegomeni di una teoria generale dell'ordinamento politico*, Milano 2003.

<sup>3</sup> GENTILE F., *Intelligenza Politica e Ragion di Stato*, Milano, 1984, p.75.

<sup>4</sup> Per una attenta analisi si rinvia a LANFRANCHI G.B., *Il "codice" di Hammurabi, promulgazione di norme o celebrazione del buon regno?*, in *The Cardozo Electr. Law Bull*, 2005, n. 20.

L'«iscrizione reale» altro non è che un testo, che enumera le valorose gesta di un sovrano durante il suo regno, generalmente diviso in tre parti; nella prima sono elencati i titoli di merito del re, nella seconda (c.d. *res gestae*) vi è l'indicazione delle opere onorevoli da questi compiute in vita nei vari settori (dalla politica alla guerra, dalla edificazione alla giustizia etc.) e nella terza vi sono benedizioni o maledizioni nei confronti del successore e di chiunque, in genere, si trovi, dopo la morte del re, a leggere l'iscrizione stessa, a seconda di quello che sarà la sua condotta (di osservanza o meno) delle indicazioni in essa contenute. Ed il «Codice di Hammurabi» contiene, nella sua struttura, tutte e tre gli elementi costitutivi che si sono appena indicati.

Per venire però a quanto è di nostro interesse, si deve dire che l'elenco delle «leggi» (così numerose da determinarne l'appellativo di Codice) è contenuto nella parte dedicata alle *res gestae*, ossia alla valorizzazione celebrativa dell'attività del sovrano durante il suo lungo regno.

Certamente significativa, ai nostri fini, è l'incipit iniziale della sezione dedicata all'enumerazione delle regole legislative, in cui Hammurabi disvela il suo intento programmatico:

«Quando Marduk (il dio di Babilonia considerato da tutti come il più potente degli dei) mi comandò di dare giustizia al popolo del paese, e di fargli avere un giusto governo, io posi diritto e giustizia sulla bocca del paese e feci prosperare il suo popolo». In questo incipit, dunque, Hammurabi si pone come il fedele interprete della risoluta volontà divina, quasi ad essere colui che è venuto a realizzare i dettami supremi e che assume (vista la struttura appena ricordata delle iscrizioni) anche l'onere di tramandare ai posteri tale sua opera.

Senza voler approfondire ulteriormente gli elementi semantici che giustificano tale assunto, che ha trovato terreno fertile nelle discussioni dottrinali, si può certamente concludere che, con il citato *incipit*, il re Hammurabi non vuole affermare di aver promulgato un atto legislativo che viene ad ordinare la vita degli uomini, quanto per converso ricordare, con un malcelato intento celebrativo, la sua opera di orientamento della comunità verso il riconoscimento e la condivisione di regole di convivenza generalmente accettate come «giuste» su incarico della divinità, vuole cioè porre l'accento sul suo compito di garante dell'applicazione delle regole e non sull'opera creativa delle stesse, che non gli appartiene.

Una lettura anche sommaria delle parti del c.d. Codice, che seguono l'introduzione così apodittica, ben fa comprendere come le regole, le leggi non sono prescrizioni imposte dall'alto, ma sono un'insieme di regole che, grazie all'opera educativa del sovrano, sono state seguite, rispettate e correttamente applicate

durante il regno di Hammurabi. Queste regole, quindi, lungi da essere l'espressione di un comando del sovrano, rappresentano quasi una sorta di consuetudine sociale; non si è in presenza di un Codice classicamente inteso, ma è la rappresentazione di una vita della comunità, che viene organizzata e regolata all'interno di un quadro normativo, di matrice consuetudinaria, la cui osservanza è stata garantita dalla costante assistenza ed incessante intervento del re<sup>5</sup>.

Ai fini del presente contributo, è interessante soffermarci sul prosieguo dell'*incipit* ossia laddove nel Codice si legge la finalità principale dell'opera del re:

*«Affinché il potente non opprimesse il debole, e per dare giustizia all'orfano e alla vedova, io scrissi le mie preziose parole sul mio narû (ossia l'iscrizione reale) (...) per "far elevare" l'oppresso».*

Quindi, la principale finalità perseguita da Hammurabi era quella di dare ristoro all'ingiustizie sociali, con una sorta di riequilibrio dei torti patiti dai più deboli (orfani e vedove) da parte dei loro ingiusti oppressori.

A questo punto della nostra indagine, si deve ricordare come in realtà il «Codice», nonostante sia opera certamente importante per originalità, si inserisca comunque nella tradizione della produzione letteraria dell'età antico-babilonese, all'interno della quale forse spicca prevalentemente per la particolare integrità del testo recuperato, più che per l'effettiva novità del contenuto.

Molti altri sono i testi, anche notevolmente più antichi, che mostrano elementi strutturali molto simili a quelli del Codice appena visto ma, invece, pervenuti in una condizione di conservazione gravemente alterata. Tra questi gli studiosi annoverano il cosiddetto «Codice» di Ur-nammu re di Ur (città a sud di Babilonia, e risalente alla fine del XXII – inizi del XXI sec. a.C.), scritto in sumerico che in alcuni punti sembra testualmente sovrapporsi al codice di Hammurabi. Ed ancora, il «Codice» di Bilalama, re di Ešnunna, risalente al primo quarto del XX sec. a.C., il cui contenuto converge in gran parte con gli argomenti del testo di Hammurabi, per giungere poi al «Codice» di Lipit-İštar, re di Isin, della seconda metà del XX sec. a.C., anche questo scritto in sumerico, che, malgrado la lacunosità del recupero testuale, appare anch'esso ad immagine e somiglianza dei codici precedenti e successivi.

Anche la stessa finalità sociale, di cui si è suaccennato, ed in particolare il *topos* delle vedove e degli orfani quali soggetti particolarmente deboli, era il frutto di una tradizione letteraria che aveva radici molto profonde all'interno delle iscrizioni reali: a partire dal re sumerico Uruinimgina di Lagaš (XXV secolo a.C.) questo *topos* del re

<sup>5</sup> Cfr. sul punto LIVERANI M., *Antico Oriente. Storia società economia*, Roma – Bari, 1990, p. 413

protettore dell'orfano e della vedova si reitera in numerose occasioni in iscrizioni successive.

La particolare corrispondenza fra i testi dei vari Codici di età così diverse, ha fatto sì che una parte sempre più consistente degli studiosi ha cominciato a parlare di una sorte di *common law*, ossia di un bacino di norme di carattere consuetudinario, che avevano grande diffusione all'interno delle comunità mesopotamiche, recepite, custodite e fatte osservare dalle varie organizzazioni politico-costituzionali che avevano caratterizzato la vita politica della regione dal XXIV secolo a.C. fino ad Hammurabi (XVIII sec. a.C.).

Volendo quindi, vedere nelle iscrizioni reali e, in particolare, nei c.d. codici mesopotamici, i primi barlumi di diritti umani, si può dire che questi avevano trovato un primo nucleo proprio nella tradizione consuetudinaria di quei popoli che, come detto, avevano identificato una serie di diritti che dovevano essere riconosciuti a tutti, in quanto corrispondenti, nella tradizione, al trattamento minimo che doveva essere riconosciuto al più debole, e che da tutti venivano riconosciuti come essenziali alla pacifica convivenza.

## **2. Il mondo classico e i diritti umani. I fondamenti evidenti della convivenza**

Volendo continuare in questo (ce ne rendiamo conto) breve e veloce *excursus* storico sulle radici dei diritti umani, tappa d'obbligo è certamente quella della tradizione culturale classica.

Ci sia consentito partire da una volutamente suggestiva e, per certi versi, provocatoria, affermazione di *Saint-Just* che aveva avuto modo di affermare che «*i diritti dell'uomo avrebbero causato la rovina di Atene o di Lacedemone*».

Una semplice lettura dei più ricorrenti diritti dell'uomo, celebrati nelle numerose dichiarazioni che costellano il panorama internazionale anche attuale, non può che farci avvertire, infatti, l'enorme iato che separa la cultura e la società classica dalla cultura a noi più prossima e rappresentata dalle varie dichiarazioni.

Solo per fare dei semplici esempi, l'enunciazione dell'uguaglianza tra i sessi è in evidente collisione con l'assoluta e radicale esclusione sociale e politica della donna sia in Grecia sia a Roma. A questo proposito basti ricordare Esiodo che, sia nella «Teogonia» che nelle «Opere e i Giorni», afferma che la donna viene creata dalla divinità dopo l'uomo e che questa creazione dà origine al male nel mondo. La donna, infatti, secondo Esiodo, rappresenta un «grande flagello per i mortali» e «compagna di imprese penose».

Sempre nella medesima prospettiva, non possiamo dimenticare che la società classica riconosceva come legittima e (in alcuni casi autorevolmente) giustificava la schiavitù, contraria ai formali enunciati di uguaglianza universale e di condanna della schiavitù propria dell'era moderna.

Anche Aristotele afferma ne *La politica*, che «*Gli schiavi e gli animali domestici sono quasi uguali e rendono su per giù gli stessi servizi. La natura stessa vuole la schiavitù, perché fa differenti i corpi degli uomini liberi da quelli degli schiavi: gli schiavi col vigore che richiedono i lavori a cui sono predestinati, gli uomini liberi incapaci di curvare la loro diritta statura a opere servili e adatti, invece, alla vita politica e alle occupazioni guerresche o pacifiche. Dunque gli uomini sono liberi o schiavi per diritto di natura: la cosa è evidente. Utile agli stessi schiavi, la schiavitù è giusta*»<sup>6</sup>.

Se questo era il punto di partenza, malgrado le voci che a volte, timidamente, si levavano contro tale stato di cose<sup>7</sup> e che, ovviamente, non erano sufficienti a riequilibrare un principio assodato ed eliminare le evidenti differenze dalla cultura moderna, possiamo ben comprendere come la cultura classica potrebbe apparire (anzi appaia) molto lontana (se non contraria) ai diritti umani sanciti dalle carte moderne.

Volendo però soprassedere, per il momento, da questa evidente dissonanza, ovviamente in una determinata prospettiva insuperabile, possiamo cercare di verificare se, ad ogni modo, sia rinvenibile nella tradizione classica un accenno a dei concetti che siano in qualche modo ricollegabili alla tematica dei diritti umani e, nel caso, il loro modo di proporsi in questa tradizione.

Il termine «diritti umani», innanzitutto, si può certamente veder riecheggiato nelle parole greche spesso ricorrenti nelle pagine di vari autori *tá koiná tón anthrópon díkaia*, parole che potremmo tradurre in «i diritti comuni agli uomini»; tale inciso, ad esempio, si trova in Polibio, il quale nel narrare la condotta dei Martineesi, che avevano consentito il massacro degli Achei, malgrado questi in precedenza avessero loro riservato, dopo la sconfitta, un trattamento umano e rispettoso, afferma appunto come i Martineesi avevano violato i diritti che comunemente vengono riconosciuti come fondamentali nella convivenza umana, ossia proprio i *tá koiná tón anthrópon díkaia*<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> ARISTOTELE, *La politica*, I, 4 e ss.

<sup>7</sup> Lo stesso Platone, ad esempio, sembra essere più tollerante nei confronti del sesso debole pur nella evoluzione delle sue tesi. Nella Repubblica egli sembra riconoscere alla donna un ruolo di primo piano quasi pari a quello degli uomini, nelle Leggi, invece, sembra desistere da questa impostazione sposando posizioni più tradizionali.

<sup>8</sup> Cfr. POLIBIO, *Storie*, II, 57-58.

Parallelamente si può dire che medesimo significato può essere ricondotto al termine latino di *ius humanum*, generalmente invocato ove il vincitore, anziché risparmiare i vinti, e quindi anziché rispettare il diritto proprio dell'uomo, si scaglia con ferocia sugli stessi<sup>9</sup>.

Partendo da questi primi intuitivi spunti, sarà opportuno ricercare se, nella tradizione culturale classica, siano rinvenibili spunti di riflessione utili per la nostra indagine; a questo proposito è opportuno prendere le mosse dalle tradizioni religiose antiche e, in particolare, da un rito che si teneva in Attica, un rito tradizionalmente chiamato della «sacra aratura»; nel corso della procedura rituale, i sacerdoti, formulavano maledizioni contro coloro che si rifiutavano di assistere il prossimo nelle esigenze più elementari e necessarie alla sopravvivenza, quali quelle del fuoco e dell'acqua o, anche, non aiutavano il viaggiatore nel suo cammino o non davano degna sepoltura ad un cadavere. Quindi, se l'uomo non rispettava queste elementari ed evidenti regole di convivenza, sarebbe stato colpito dalle maledizioni dei sacerdoti e, per traslato, dall'ira divina.

Tali elementari obblighi di assistenza sono spesso presenti nel mondo culturale greco. Basti pensare al celebre episodio dell'opera omerica, nel quale il re troiano Priamo raggiunge di notte l'accampamento nemico e implora l'eroe Achille di restituire il corpo martoriato del figlio, Ettore, da questi sconfitto in duello, per potergli dare degna sepoltura, onde evitare di incorrere nell'ira divina. Anche in questo caso, Priamo, invoca il rispetto di una regola diffusa e comunemente accettata e riconosciuta (la degna sepoltura) assumendo che il mancato rispetto della regola avrebbe determinato l'ira e la vendetta divina.

Ma questi diritti, ripetiamo, unanimemente riconosciuti come fondamentali ed essenziali alla convivenza umana e connaturati alla stessa natura umana, di cui abbiamo fatto cenno, sono dei temi ricorrenti in ogni cultura e tradizione, religiosa e laica, e sono, in fondo, rinvenibili anche all'interno della tradizione cristiana, a noi storicamente più vicina, delle c.d. opere di misericordia, ossia di quelle opere richieste da Gesù nel Vangelo per ottenere il perdono dei peccati ed entrare quindi nel suo Regno, opere che, superfluo forse ricordare, annoverano anche il dovere di dare acqua all'assetato, nutrimento all'affamato e sepoltura ai morti.

---

<sup>9</sup> Rimanendo in questa prospettiva, si deve anche dire, che nel diritto romano uno spunto interessante ci viene offerto dallo *ius gentium* (inteso come istituti e regole comuni a varie comunità), distinto dallo *ius civile* (inteso come il diritto proprio dei soli cittadini di Roma). Nella idea maturata nel diritto romano, si può tranquillamente dire che lo *ius gentium* costituisce la fonte comune a cui si riferiscono i singoli ordinamenti, ponendosi, quindi, rispetto a questi come più completo.

### **3. Una prima (semplice) interlocutoria riflessione**

Cominciando a svolgere le prime conclusioni di questa breve ricerca, questi primi spunti di riflessione ci permettono di comprendere come un elemento sempre presente fin dalle prime testimonianze giuridiche dei diritti umani sia lo stretto legale della rappresentazione e della garanzia del rispetto dei diritti umani con la religione; l'idea dei diritti umani è, fin dall'inizio, strettamente connessa all'elemento religioso; abbiamo visto in precedenza Hammurabi e, con questi, tutta la tradizione culturale mesopotamica, che interveniva a tutela dei deboli e degli oppressi contro l'oppressore, ma sempre come portavoce della divinità, quale esecutore della volontà divina; abbiamo visto che sono sacerdoti coloro che in Attica lanciano anatemi nei confronti di chi viola le regole fondamentali della convivenza umana, ed abbiamo visto come queste, se non osservate, generano l'ira divina.

Tutto viene quindi proiettato nella sfera metafisico-religiosa, quasi a voler fondare la tutela di questi diritti fondamentali all'interno di una idea e di un progetto divino degli stessi.

Ciò che, inoltre, caratterizza il modo di proporsi dei diritti umani, fin dalle origini, è che lo stretto legale con la religione si configura come lo sfondo su cui operano gli uomini, nel conflittuale rapporto tra loro. I diritti umani appaiono come una serie di regole di convivenza dei consociati, talmente elementari da non poter non essere riconosciute da tutti e il cui rispetto è visto come un principio altrettanto elementare per un essere umano al punto da assumere quasi il carattere della consuetudine; la divinità, quindi, si pone come garante dell'osservanza e punitrice dell'eventuale violazione, violazione che, si deve ricordare, può essere solo posta in essere dagli uomini, oppressori, a danni di altri uomini, più deboli; in questa prospettiva, quindi, è l'uomo che può violare i diritti degli altri uomini o, se vogliamo, dell'umanità propria di ciascuno in genere, e lo Stato, inteso come organizzazione politica, non compare tra i possibili violatori ma semmai come artefice del rispetto degli stessi, garante dell'osservanza per incarico divino.

### **4. Verso un'idea «moderna» dei diritti umani. Evoluzione dell'elemento religioso e centralità del Cristianesimo**

Se questa era la visione dei diritti in età classica e preclassica, certamente la storia ha portato una singolare evoluzione (per non dire rivoluzione) nei rapporti dei soggetti interessati e, in particolare, del ruolo rivestito nella dialettica dei diritti dallo Stato e dalla religione.



Nel corso dei secoli si è potuto assistere – innanzitutto - ad una singolare evoluzione del rapporto tra religione e diritti umani, nella quale l'elemento religioso, che prima era uno sfondo, come una sorta di palcoscenico sul quale gli attori erano gli uomini, diviene diretto protagonista della loro individuazione e previsione.

Inoltre, si può notare come, in questa procedura di determinazione dei diritti, acquisti un ruolo centrale, per non dire quasi esclusivo, il Cristianesimo, quale religione maggiormente diffusa nelle realtà politiche continentali, maggiormente interessate dalla discussione sui diritti.

Per un moderno è, infatti, impensabile concepire l'idea dei diritti umani senza ricorrere alle categorie del Cristianesimo.

Non è un caso che Francesco Gentile afferma «dove trovare fondamento per i diritti fondamentali? Consapevole del sapore paradossale che l'affermazione potrebbe avere, risponderei senza esitazione: nelle radici cristiane dell'Europa»<sup>10</sup>. Secondo Norberto Bobbio la matrice è strutturale e trova fondamento in una idea cardine del Cristianesimo: «la grande svolta ebbe inizio in Occidente dalla concezione cristiana della vita, secondo cui tutti gli uomini sono fratelli in quanto figli di Dio»<sup>11</sup>.

Il contributo teoretico del cristianesimo ai diritti umani è – dunque - sicuramente indubitabile. Un primo significativo contributo riguarda i principi teologici cristiani su cui trovano fondamento alcuni concetti generali ed primari che sono condizione degli stessi diritti e della loro enunciazione quali l'universalità, la naturalità, ma anche in particolare la soggettività e la *dignitas* umana il cui legame con i diritti umani, come evidenzia Umberto Vincenti, è indiscusso nella scienza giuridica moderna<sup>12</sup>; la solidarietà, e su un piano più politico la netta distinzione tra potere temporale e potere spirituale. Un secondo ed altrettanto interessante e proficuo (ai fini della detta evoluzione) contributo è attinente alla riflessione teoretica relativa all'idea fondamentale del diritto e della legge naturale anche, e soprattutto, come limite al potere temporale che troverà il suo naturale sviluppo nella nascita dello Stato Moderno.

Indubitabile che entrambi i contributi hanno influito sulla delineazione del primo nucleo dei diritti civili e politici, nella costituzionalizzazione dell'ottocento, e, in seguito, nell'enucleazioni dei diritti sociali, i cosiddetti diritti di seconda generazione, nella costituzionalizzazione del novecento.

<sup>10</sup> GENTILE F., *Intorno al fondamento dei diritti fondamentali* in *L'Ircocervo*, 2006, 1.

<sup>11</sup> BOBBIO N., *L'età dei diritti*, Torino, 1990 p. 57

<sup>12</sup> Per una analisi profonda e completa dell'idea di *dignitas* e della sua centralità nell'edificazione del concetto di diritto umano si rinvia a VINCENTI U., *Diritti e dignità umana*, Roma-Bari, 2009.

All'interno di questa significativa influenza, precipua è l'evoluzione che ha riguardato la dottrina cattolica. Sensibile è l'evoluzione se pensiamo che nell'ottocento pubbliche erano le condanne dei principi individualistici dei diritti formulate da Gregorio XVI che, nella sua enciclica *Mirari vos* del 1832 conferma l'ostilità della Chiesa cattolica per i diritti umani, condannando e bollando come «errore contagioso» le libertà di coscienza, e di pensiero e di stampa: *«pessima, né mai abbastanza esecrata ed aborrita "libertà della stampa" nel divulgare scritti di qualunque genere; libertà che taluni osano invocare e promuovere con tanto clamore. Inorridiamo, Venerabili Fratelli, nell'osservare quale stravaganza di dottrine ci opprime o, piuttosto, quale portentosa mostruosità di errori si spargono e disseminano per ogni dove con quella sterminata moltitudine di libri, di opuscoli e di scritti».*

Posizioni sostanzialmente confermate anche nella successiva enciclica di Pio IX *Sillabo* del 1864 dal quale inizia, però, un lento e progressivo riavvicinamento grazie innanzitutto a Leone XIII che con la sua enciclica *Rerum novarum* del 1891, l'enciclica definita sociale, auspicava un'armonia sociale e, in particolare nel mondo del lavoro, tra ceti operai e il capitalismo, chiamando i *padroni* al rispetto dei diritti umani e gli operai all'osservanza dei propri doveri e al ripudio della lotta di classe. Significativo, in questo avvicinamento, fu la posizione di Benedetto XV che intervenne nella politica pubblica definendo la Guerra una «inutile strage» e «suicidio dell'Europa civile» per giungere poi al «rivoluzionario» Concilio Vaticano II, che iniziò un nuovo e definitivo cammino che vide come tappe più significative la posizione fondamentale illustrata nell'enciclica *Pacem in Terris* del 1963 di Giovanni XXIII e che è giunto ai giorni nostri, attraverso i vari pontefici succedutesi fino al recente e fondamentale insegnamento di Benedetto XVI.

A questo proposito è emblematica (e per certi versi personale) la posizione che la Chiesa Cattolica ha espresso nel proprio Catechismo del 1992 (numero 1930): *«Il rispetto della persona umana implica il rispetto dei diritti che scaturiscono dalla sua dignità di creatura. Questi diritti sono anteriori alla società e ad essa si impongono. Essi sono il fondamento della legittimità morale di ogni autorità: una società che li irrida o rifiuti di riconoscerli nella propria legislazione positiva, mina la propria legittimità morale. Se manca tale rispetto, un'autorità non può che appoggiarsi sulla forza o sulla violenza per ottenere l'obbedienza dei propri sudditi. È compito della Chiesa richiamare alla memoria degli uomini di buona volontà questi diritti e distinguerli dalle rivendicazioni abusive o false. (...) Il rispetto della persona umana non può assolutamente prescindere dal rispetto di questo principio: « I singoli » devono « considerare il prossimo, nessuno eccettuato, come "un altro se stesso", tenendo conto della sua vita e dei mezzi necessari per viverla degnamente».*

## **5. La nascita dello Stato Moderno. La traslazione della rotta.**

Se questa appena illustrata è stata l'evoluzione che ha caratterizzato il ruolo della religione nell'ambito della realtà dei diritti umani, si deve però evidenziare come si sia verificata una parallela evoluzione del ruolo e del significato delle organizzazioni politiche in rapporto agli stessi diritti umani.

Come avevamo avuto modo di illustrare, l'organizzazione politica, fin dalle lontane origini, non pareva avere un ruolo particolarmente rilevante. Certamente non aveva alcun ruolo nella determinazione dei diritti, che erano sostanzialmente dei diritti unanimemente riconosciuti e riconoscibili come essenziali alla convivenza umana e non frutto di un atto di imperio del potere politico di loro determinazione.

Per altro verso, la natura pubblica dell'organizzazione politica non aveva un ruolo discriminante nella possibile violazione dei detti diritti, nel senso che, nelle testimonianze antiche, si comprende come la violazione dei diritti fondamentali avveniva ad opera esclusivamente di altri uomini e non ad opera (solo ed esclusivamente quanto meno) dell'organizzazione politica.

Lo Stato, se mi viene concesso di usare questo termine, aveva semmai un ruolo di garante dell'osservanza e della diffusione di tali diritti e si poneva, in questa prospettiva, come esecutore della volontà divina, unica forse legittimata a dare indicazione specifica di quali diritti erano da considerarsi effettivamente essenziali alla pacifica convivenza degli uomini<sup>13</sup>.

Successivamente, però, con la nascita dello Stato come modernamente inteso, la posizione dello stesso, in relazione ai diritti umani, muta profondamente.

Da una idea dello Stato (inteso come organizzazione politica) che si colloca in una posizione di rispetto, tutela e promozione dei diritti umani, si passerà gradualmente ad una idea di Stato (sempre inteso come organizzazione politica) che si oppone e contrappone al loro stesso sviluppo e promozione, come possibile violatore dei diritti umani. Ovviamente la posizione dello Stato, in rapporto conflittuale con gli stessi diritti, potrà maturare solamente nel tempo quando, gradualmente, nel panorama politico internazionale, verranno a nascere i c.d. Stati Moderni.

Come è stato osservato da Francesco Gentile, lo Stato, aporeticamente, assume una posizione centrale da un lato nella determinazione ed enucleazione dei diritti, oltre che di possibile loro tutela, attraverso la costituzionalizzazione e

---

<sup>13</sup> Pensiamo, come già detto, a Hammurabi che raccoglie i diritti di natura consuetudinaria ma, sempre, assume che il suo compito è di esecutore della volontà di Dio.

l'internazionalizzazione degli stessi, e dall'altro, però, una posizione di loro potenziale violatore, come presupposto e conseguenza della stessa costituzionalizzazione, in quanto la loro enunciazione viene proprio posta in essere in volontaria contrapposizione, come limite al potere dello Stato moderno che si poneva come principale violatore dei diritti stessi<sup>14</sup>.

Anzi, da questo si può forse desumere che proprio con la costituzionalizzazione dei diritti lo Stato «ha mirato maliziosamente a depotenziarne gli effetti introiettando i diritti fondamentali nel suo sistema giuridico. Ancora un paradosso»<sup>15</sup>.

## **6. Per una dialettica interculturale e pluralista dei diritti. Il ruolo di Stato e religione in una prospettiva futura.**

La recente evoluzione che sta caratterizzando la nostra realtà in termini di globalizzazione pone certamente uno spunto di riflessione relativamente alla possibile necessità di rivisitazione, per non dire, rifondazione concettuale dei diritti umani; non si può non considerare la circostanza che la globalizzazione ha portato ad un incontro sempre più frequente fra varie e sempre più numerose culture e religioni le quali tutte, secondo la proprio prospettiva, rivendicano il diritto di partecipare al momento individuativo del contenuto dei diritti umani e delle modalità di loro tutela.

Punto di partenza, comunque, che rimane, a nostro avviso, imprescindibile è la centralità della religione o, se vogliamo, dell'elemento religioso nella determinazione ed individuazione del concetto di diritti umani, in quanto è (e continua ad essere) la religione che offre il mitema assimilante della vita e il panorama ove si svolge la vita umana. Malgrado ci siano stati e continuino ad esserci delle evidenti divergenze (e a volte contrasti) nella scelta delle modalità attuative<sup>16</sup>, è certamente di natura religiosa la problematica attinente l'individuazione del fine dell'uomo.

---

<sup>14</sup> Come abbiamo avuto modo di dire in precedenza, ad ogni modo, ruolo fondamentale nella nuova collocazione rispetto ai diritti dello Stato, si è avuta grazie riflessione teoretica cristiana relativa all'idea fondamentale del diritto e della legge naturale che si pone come limite al potere temporale del nascente Stato Moderno.

<sup>15</sup> GENTILE F., *Intorno al fondamento dei diritti fondamentali* in *L'Ircocervo*, 2006, 1.

<sup>16</sup> Celeberrimo ed emblematico l'episodio raccontato da Francesco Gentile in *Intorno al fondamento dei diritti fondamentali* in *L'Ircocervo*, 2006, 1, che riporta una affermazione di Jacques Maritain raccolta ne *I diritti dell'uomo, Testi raccolti dall'Unesco*, Milano, 1960: «Si racconta che in una riunione della Commissione, in cui si discuteva dei diritti dell'uomo, qualcuno si meravigliasse che si fossero trovati tutti d'accordo, nel formulare una lista di Diritti, vari campioni d'ideologie violentemente avverse – Si, risposero, noi siamo d'accordo su questi Diritti, ma a condizione che non ci si domandi il perché (n. d. a.: il che significa a condizione che non ce se ne chieda il fondamento!). Col perché comincerebbe la baruffa».

Si deve però inevitabilmente osservare che nel presente non vi è una tradizione culturale o religiosa che riesca da sola a promettere una soluzione ai problemi relativi alla condizione dell'uomo e al suo destino e fine.

Nell'attuale contesto che si caratterizza per uno sviluppo in termini di interculturalità e pluralismo, diviene ineludibile e necessitato un dialogo e un reciproco riconoscimento fra le diverse culture, tradizioni umane e le loro religioni. Se questo non verrà fatto, non si potrà instaurare un vero dialogo tra le culture relativamente all'idea dei diritti umani.

E' indubbio che il contributo delle varie religioni all'edificazione, individuazione e sviluppo dei diritti umani è stato caratterizzato da una partecipazione parziale delle varie culture e ad un dialogo molto limitato. Dato che l'idea così come individuata di diritto dell'uomo ha origini culturali prevalentemente occidentali e legate ad una matrice cristiana, l'opera di dialogo e di uniformità dovrà partire da questo presupposto per poi evolversi autenticamente nel dialogo con le altre religioni e culture.

E' sempre più necessario, infatti, che le varie (anche distanti) culture e le rispettive (anche molto lontane) religioni comincino un dialogo profondo al fine di individuare un terreno comune, che si fonda sostanzialmente proprio sull'idea (inevitabilmente comune ed unica) di uomo.

In una società quale quella moderna, nella quale, anche all'interno della medesima organizzazione politica convivono in una situazione di sostanziale uguaglianza di diritti le varie diverse religioni, la posizione dello Stato deve (come in parte ha già fatto) evolversi a svolgere una funzione di equidistanza che consenta, grazie alla garanzia da questo offerta, il dialogo, il dialogo mirante ad individuare, nel rispetto delle inevitabilmente diverse prospettive, un'idea unica (*rectius* comune) di fine e di senso della vita umana.

Solo così riusciremmo nell'opera necessaria e necessitata, anche nell'ambito dei diritti umani, di "*riconoscimento del bene comune*" che altro non è che "*il riconoscimento in comune del Bene*"<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> GENTILE F., *Intelligenza Politica e Ragion di Stato*, Milano, 1984, p. 47.