

I diritti umani in tensione tra pluralismo ed universalismo. Prospettive dell'etica sociale nella *Spätmoderne*

Markus Krienke

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Introduzione: i diritti umani nella situazione della *Spätmoderne*

Trattando dei diritti umani oggi, si deve 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” ed “universalismo”. A questo proposito nella seguente trattazione si utilizza il termine *Spätmoderne* (nell’accezione di Giddens¹, Busch², Freyer³) per evitare che essa si perda nella infinita querelle terminologica tra “post-modernità”⁴, “seconda modernità”/ “modernità riflessiva”⁵ o “età post-secolare”⁶. Al di là di questa “nuova oscurità” (*Neue*

¹ Cfr. A. GIDDENS, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1990.

² Cfr. H.-J. BUSCH, *Subjektivität in der spätmodernen Gesellschaft. Einige theoretische Bestimmungen und zeitdiagnostische Einschätzungen*, in A. BIRNBAUMER – G. STEINHARDT (edd.), *Der flexibilisierte Mensch. Subjektivität und Solidarität im Wandel*, Heidelberg-Kröning 2003, 58-71.

³ Cfr. T. FREYER, *Der Andere und die Anderen. «Individualität» und «Sozialität» als theologisch-anthropologische Herausforderung*, in *Theologische Quartalschrift* 187 (2007) 114-131, qui 115, nota 5.

⁴ Cfr. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1997⁵; J.-F. LYOTARD, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1986.

⁵ Cfr. H. KEUPP et al. (edd.), *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek 1999.

⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Vorpolitischer Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg-Basel-Wien 2005, 15-37, qui 33; cfr. Id., *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001, 12-15; per una critica del teorema di Habermas cfr. H. JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg-Basel-Wien 2004, 122-128; e H.-J. HÖHN, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn et al. 2007, 25-32.



Unübersichtlichkeit)⁷, il termine *Spätmoderne* non dichiara l'età moderna come fosse conclusa – come affermano i post-moderni –, né la considera come “troppo poco” moderna nel senso che dovrebbe ancora essere portata alle sue “vere” conseguenze – questo sarebbe il giudizio del termine “seconda” o “riflessiva modernità” –, e non identifica neanche “modernità” e “secolarismo” come fa Habermas quando parla dell’“età post-secolare”. Il nostro termine ritiene tutte queste indicazioni utili, ma unilaterali e si limita alla costatazione che stiamo affrontando una modernità “irritata”, “scossa”⁸. In questo senso l’11 settembre 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. 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’istaurazione 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, fu dimenticata la corrispettiva trattazione delle particolarità. Così osserviamo al momento il venir meno di quel consenso universale che fu già ritenuto uno standard invalicabile. Allo stesso momento, la radicalità dell’obiezione sistematica contro l’universalità di questi diritti costringe la filosofia occidentale allo svolgimento di una nuova riflessione sulle possibilità e sui limiti di questo concetto⁹. Sembra che il discorso occidentale, che ancora negli anni ’90 utilizzava questo termine in modo aproblematico e persino inflazionistico¹⁰, torni così alle sue domande più elementari.

In questa situazione la spinta anti-moderna della post-modernità dichiarò la “fine” delle grandi narrazioni, cioè delle concezioni razional-universali, e cioè della fondazione classico-trascendentale dei diritti umani stessa, svolgendo in conseguenza il discorso delle particolarità a scapito di ogni possibilità di raggiungere una razionalità

⁷ J. HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit* (Kleine politische Schriften, vol. 5), Frankfurt a. M. 1996.

⁸ Cfr. H.-J. BUSCH, *Das Unbehagen in der Spätmoderne. Zur gegenwärtigen Lage des Subjekts aus der Sicht einer psychoanalytischen Sozialpsychologie*, in H. KEUPP – J. HOHL (edd.), *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne*, Bielefeld 2006, 205-226, qui 219.

⁹ Cfr. H. SAUER – A. RIEDL, *Die Menschenrechte als Ort der Theologie. Ein fundamental- und moraltheologischer Diskurs* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, vol. 9), Frankfurt a. M. et al. 2003, qui 25. «Potrebbe essere che l’11 settembre 2001 verrà ritenuto un giorno come la grande svolta nello sviluppo della tutela dei diritti umani a livello nazionale ed internazionale» (J. A. FROWEIN, *Terrorismus als Herausforderung für den Menschenrechtsschutz*, in G. NOLTE – H.-L. SCHREIBER [edd.], *Der Mensch und seine Rechte. Grundlagen und Brennpunkte der Menschenrechte zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Göttingen 2004, 51-70, qui 51).

¹⁰ Cfr. in merito J. SCHWARTLÄNDER, *Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche*, München-Mainz 1979, 61.

universale. Al contrario, il discorso della *Spätmoderne* si astiene da questa conseguenza affrettata e non confonde subito "critica" con "rigetto". Con questa accezione della *Spätmoderne*, il seguente discorso non condivide la capitolazione della post-modernità davanti a ogni pretesa di un discorso razionale su valori o ragioni "ultime"; viene riconosciuto, invece, il bisogno di una radicalizzazione critica di questo discorso stesso. In questo senso, la *Spätmoderne* non vuole essere intesa come una sostituzione della modernità, bensì come la sua stessa radicalizzazione¹¹. Riprendendo questo metodo, proprio l'etica sociale¹² può rispondere alla sfida del relativismo etico con una nuova strategia del 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 riaperto proprio per quanto riguarda i suoi concetti più basilari, l'etica sociale sente il bisogno di sviluppare la sua posizione in una duplice chiave: in un primo momento, tenendo presente la sfida che deriva dal dialogo internazionale, e cioè interculturale e interreligioso, all'universalità di questi diritti stessi; e in un secondo momento, rispondendo nel senso della *Spätmoderne* e tenendo viva l'importanza della domanda radicale-fondativa. È proprio in questa direzione che spingono le prime dichiarazioni di Papa Benedetto XVI rispetto a quelle del suo predecessore, che riprendono il suo dialogo, all'epoca ancora come prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, con Jürgen Habermas nel gennaio 2004 a Monaco di Baviera¹³. Al centro di questo dialogo sta, nonostante alcune differenze notevoli dei due contendenti, la comune intesa che la ragione occidentale nella *Spätmoderne* ha perso la sua pretesa universale-astratta e sta scoprendo l'«altro da sé»¹⁴ cioè sta diventando sensibile per il suo essere «contestualizzato» in diverse «espressioni» come i sentimenti, le culture, i riti e così via¹⁵. È in questo senso che la

¹¹ H. KEUPP – J. HOHL, *Einleitung*, in Idd. (edd.), *Subjektdiskurse*, 7-28, qui 8 s. «*Spätmoderne* "dopo Auschwitz" non significa il congedo alla modernità bensì la sua radicalizzazione ed il graduale progresso della sua riflessione – certamente anche sulle sue ambivalenze profonde e sulle sue ipoteche» (FREYER, *Der Andere*, 115, nota 5).

¹² Cfr. T. HAUSMANNINGER, *Christliche Sozialethik in der späten Moderne. Grundlinien einer modernitätsintegtrativen und -korrektriven Strukturenethik*, in Id. (ed.), *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn et al. 1993, 45-90, qui 48-78; M. SCHRAMM, «*Dem Widerstand gerecht werden*. Die Herausforderung der theologischen Sozialethik durch die postmoderne Philosophie Jean-François Lyotards», in *ibid.*, 141-155, qui 149.

¹³ Cfr. J. RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält. Vorphilosophische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in Id.– HABERMAS, *Dialektik der Säkularisierung*, 39-60.

¹⁴ H. BÖHME – G. BÖHME, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt a. M. 2003³.

¹⁵ Di conseguenza, Habermas sottolinea il pericolo nella *Spätmoderne* secondo cui la secolarizzazione potrebbe passare la misura se si esaurissero le fonti della solidarietà umana quale base necessaria della convivenza.



ragione occidentale deve lasciarsi criticare da quelle voci che mettono in discussione la mancata attenzione della razionalità “moderna” proprio per queste “particolarità culturali”. Sulla base di questa critica, il discorso attuale considera la capacità della ragione allo stesso momento più limitata e ridimensionata da un lato e più radicale dall’altro: ridimensionata per quanto riguarda lo stabilire degli *standard* internazionali culturalmente “forti”, ma contemporaneamente più energico in quanto la domanda della “fondazione ultima” della loro universalità davanti a quest’orizzonte appare nel modo più radicale possibile. Ovviamente un tale spostamento del discorso nella *Spätmoderne* ha le sue ripercussioni notevoli sull’etica sociale cristiana che può riconoscere in questa sfida l’occasione di sviluppare nuove strategie di argomentazione e di partecipazione al dialogo internazionale delle quali la seguente trattazione darà un breve abbozzo. Dopo un’analisi etico-sociale di questa duplice sfida in due parti (2 e 3), si passa alla considerazione di quali conseguenze ne deve trarre non solo l’etica sociale stessa, ma anche il programma di una “teologia dei diritti umani” (4).

2. La sfida da parte del relativismo e del particolarismo

Dalla “fine delle grandi narrazioni”, postulata ormai ben tre decenni fa da Jean-François Lyotard, gli indirizzi post-strutturalisti e post-moderni odierni deducono una generale «relatività culturale»¹⁶, 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 “imperialismo culturale”. Un’imposizione di ugualanza e di solidarietà a livello mondiale porterebbe, come argomenta ad esempio Claude Lévi-Strauss, al tramonto della pluralità culturale¹⁷. In questa prospettiva i diritti umani non sono più l’auspicata critica ad ogni forma di oppressione bensì appaiono essi stessi come mezzo di repressione: sarebbero, quindi, nient’altro che espressione di

Secondo questi, non basta appunto un «consenso generale che è, nella migliore delle ipotesi, formale e limitato sul procedimento e sui principi» della società politico-democratica (HABERMAS, *Vorpolitischer Grundlagen*, 16; cfr. 26).

¹⁶ Cfr. L. KÜHNHARDT, *Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*, München 1987, 283.

¹⁷ C. LÉVI-STRAUSS, *Le Regard éloigné*, Paris 1983, 36.

un «eurocentrismo nel senso peggiorativo»¹⁸. Michel Foucault analizza le strutture oppressive nella modernità e le riconduce proprio a quel soggetto cartesiano che sottostituendo il mondo nell'evento conoscitivo implicherebbe un'atto di potere che a livello politico sarebbe andato ad esprimersi nel colonialismo, nell'imperialismo e nei vari totalitarismi dell'Occidente¹⁹. Il risultato sarebbe sempre comunque l'annullamento di ogni comunicazione culturale. In questa prospettiva, la concezione dei "diritti" dell'uomo, basandosi su questo concetto di "razionalità", non sarebbe nient'altro che una struttura di potere²⁰.

Questa critica post-strutturalista e post-moderna arriva, d'altronde, alle stesse conclusioni come quel movimento che è nato negli Stati Uniti in quanto reazione al liberalismo di John Rawls, che sono i cosiddetti *communitarians* (McIntyre, Sandel, Walzer)²¹. Denunciando il soggetto liberale come un «atomistic self»²² essi effettuano un «cambiamento radicale del soggetto»²³ e cioè verso le strutture collettive, vale a dire cultura, nazione, popolo. In questo modo, si rifanno ai pensatori europei del romanticismo quali Hamann, Herder, Hegel e von Humboldt che, 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 «atomico» dell'«io penso». Criticano il concetto «universale» dei diritti umani perché anteporrebbe i diritti individual-liberali



¹⁸ G. SCHWAN, *Anerkennung ethnisch-kultureller Vielfalt als Herausforderung europäischer Gesellschaften*, in M. DELGADO – M. LUTZ-BACHMANN (edd.), *Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität*, München 1995, 189-199, qui 192.

¹⁹ Per un'analisi di questo argomento cfr. U. MARTI, *Die Universalität der Menschenrechte und das Recht auf Differenz. Einige Überlegungen im Anschluß an Michel Foucault*, in J. HOFFMANN (ed.), *Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen* (Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen, vol. 2), Frankfurt a. M. 1994, 59-77.

²⁰ «Il sospetto contro il diritto, la rivolta contro il diritto sorgerà sempre in quei casi in cui il diritto stesso non appare più come l'espressione di una giustizia compresa in servizio di tutti, bensì come il prodotto dell'arbitrio e come l'arroganza dei diritti di quelli che hanno il potere» (RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält*, 42).

²¹ Per il communitarismo cfr. D. BELL, *Communitarianism and Its Critics*, Oxford 1993; A. HONNETH (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M.-New York 1993.

²² Cfr. C. TAYLOR, *Atomism*, in Id., *Philosophical Papers*, vol. 2, *Philosophy and the human sciences*, Cambridge 1985, 187-210; cfr. anche C. LÉVI-STRAUSS, *De près et de loin*, Paris 1988, 165.

²³ H. MAIER, *Wie universal sind die Menschenrechte?*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 44.



al bene comune di una società e distruggerebbe così le risorse culturali di coesione sociale²⁴.

Paragonando gli argomenti dei pensatori post-strutturalisti e post-moderni con i comunitaristi possiamo rilevare che quale fondamento della loro critica vi è la comune accettazione della "dignità umana" solo come un "potenziale"²⁵. Al di fuori delle strutture sociali, dell'*ethos* vissuto di una comunità, l'uomo viene considerato uomo non in senso pieno, cioè come non ancora pienamente "attuato". Così, la comunità ha un valore prioritario rispetto alla singola individualità. In questo senso, culture che dispongono ancora di tali strutture, non avrebbero bisogno dei "diritti umani" visto che da loro l'"essere uomini" verrebbe assicurato dalle strutture culturale-comunitarie stesse²⁶. Gli ideali intatti di quelle società e le sfere condivise della vita comune sarebbero in questo senso la piena protezione dei diritti degli individui. Diventa chiaro allora perché da questo punto di vista, l'introduzione dei "diritti umani" in tali società viene percepita come un atto di "oppressione" perché ignora proprio le strutture culturali locali²⁷. In tal senso, la *Dichiarazione dei Governi dei Paesi asiatici* dichiarò nel 1993 a Bangkok che i diritti umani «devono essere visti davanti ai diversi sfondi storici, culturali e religiosi, considerando l'importanza delle proprietà nazionali e regionali»²⁸.

Come derivato dalla 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 che è proprio il relativismo post-moderno occidentale che, insieme al comunitarismo, presta la sua voce ai vari oppositori

²⁴ Cfr. T. HOPPE, *Menschenrechte als Basis eines Weltethos?*, in M. HEIMBACH-SEINS – A. LIENKAMP – J. WIEMEYER (edd.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg-Basel-Wien 1995, 319-333, qui 324s.

²⁵ C. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung*, in Id. (ed.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1993, 13-78, qui 32. Il fatto che altre culture considerino gli uomini nella loro dignità solo come "potenzialmente" uguali – ammettendo delle diversità nelle rispettive realizzazioni della dignità – mostra il rischio dell'uso del concetto "potenziale" nel discorso sui diritti umani (cfr. in merito H. BIELEFELDT, *Auseinandersetzung um die Menschenrechte. Zum vierten deutsch-iranischen Menschenrechtsseminar*, in Orient. Zeitschrift des Deutschen Orient-Instituts 36 [1995] 19-27, qui 20).

²⁶ Cfr. A. POLLIS – P. SCHWAB, *Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability*, in Idd. (edd.), *Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives*, New York 1979, 1-18, qui 9.

²⁷ «I diritti fondamentali come risultato di una tradizione centenaria *occidentale* furono applicati immediatamente ad altri ambiti culturali in cui i rispettivi problemi sociali per la cui soluzione furono proclamati i diritti umani, non sono ancora venuti a coscienza» (F. ERMACORA, *Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*, vol. 2, *Theorie und Praxis. Die Verwirklichung der Menschenrechte in Afrika und im nahen Osten*, Wien 1983, 65 s.).

²⁸ Cit. in K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, Fribourg-Freiburg-Wien 2001, 45.

contro l'universalismo dei diritti umani²⁹. Lungi da criticare questo "servizio", il discorso della *Spätmoderne* è in grado di riconoscere il contributo del discorso "relativistico" come una *chance* proprio per riflettere in modo "radicale" sulla pretesa universalistica dei diritti umani stessi nel discorso "globale", e ciò attraverso una necessaria differenziazione: l'*occidental way* della loro scoperta attraverso il liberalismo occidentale con il suo modello di ragione "astratta" da ogni inserimento culturale si rivela esso stesso culturalmente di ordine relativo³⁰. Questa struttura argomentativa si trova anche ripresa da Ratzinger quando considera la critica relativistica dell'universalismo dei diritti umani non solo come una reazione filosofica derivante dall'indebolimento della razionalità occidentale. Rimproverando ad Habermas di minimizzare in questo modo la radicalità della critica da parte della cultura relativistica, obietta che non può esistere un discorso di una ragione «pura», «trascendentale» che non implichii di per sé quell'«altro» della ragione quale è la sua inculturazione concreta³¹.

Il diventare "riflessivo" della modernità stessa radicalizza, quindi, il discorso dei diritti umani; è in tal senso che differenzia tra "contesto di scoperta" (*Entdeckungszusammenhang*) e "contesto di giustificazione" (*Begründungszusammenhang*) dell'universalità. Viene radicalizzata, così, la domanda della fondazione dell'universalità – e con ciò della legittimità dei diritti umani – al di là del loro contesto storico e sistematico "di scoperta" ponendo in primo piano la domanda in che senso l'idea dei diritti umani, derivata da una certa tradizione, esprime un *legittimo* "standard" internazionale non solo di "umanità", ma anche in quanto condizione indispensabile di possibilità per ogni discorso universale in chiave interculturale ed interreligiosa³². Comprendere la genesi storica di esse stesse in funzione sistematico-fondativa, si commetterebbe una "fallacia genetica" (*genetischer Fehlschluss*)³³. È quindi il compito di un discorso

²⁹ Cfr. O. HÖFFE, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt a. M. 1996, 58.

³⁰ Cfr. S. KAVIRAJ, *Universality and the Inescapability of History. How universal is the declaration of Human Rights?*, in H. MAY – S. FRITSCH-OPPERMANN (edd.), *Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung. Loccumer Protokolle 10/93*, Rehberg-Loccum 1993, 75-96.

³¹ RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält*, 54 s. In queste pagine, Ratzinger constata la «non-universalità di fatto delle due grandi culture dell'Occidente, cioè della cultura della fede cristiana e quella della razionalità secolare, per quanto entrambe diano una loro impronta in tutto il mondo e in tutte le culture» (*ibid.*, 54).

³² «Le condizioni specifiche della genesi [dei diritti umani] sono ovviamente particolari e contingenti – spesso persino in un modo provocatorio» (O. HÖFFE, *Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte*, in *Id., Der Mensch – ein politisches Tier?*, Stuttgart 1992, 188-211, qui 192).

³³ Cfr. D. WITSCHEN, *Menschenrechte als sekundäres Naturrecht*, in *Theologie und Glaube* 87 (1997) 346-366, qui 348, 366.



spät-moderno dei diritti umani *argomentare* come si lasciano precisare delle norme universali anche in contesti storico-contingenti e quindi in forme culturalmente divergenti³⁴.

3. Come salvare l'universalità?

Nella situazione della *Spätmoderne*, un tentativo di risposta non può partire più dalla “prova astratta” dell’universalità della dignità umana (tentativo che si baserebbe su un concetto “forte” di razionalità) bensì dalla costatazione (neutrale) della pluralità di espressioni culturali.

In questo senso, Hans Küng nel 1990 iniziava il suo progetto di un’“etica mondiale”³⁵. Con il tentativo di scoprire un sostrato etico, identico in tutte le religioni, voleva prevenire il sospetto che i “diritti umani” esportino un’antropologia specificamente occidentale³⁶. Questo approccio che parte dalla realtà concreta, prosegue però per astrazione³⁷, 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, come risultato, ad un *minimum morale* che però non può fungere come un’affermazione fortemente etica, perché appunto non è stato trovato attraverso un comune accordo “forte” tra le varie culture su valori comuni e condivisi. In questo senso, il progetto di Küng ha incontrato subito delle critiche fondamentali, in quanto per la messa fra parentesi appunto della domanda assiologica, non supera qualitativamente il relativismo, ma anzi lo riduce ancora su un *minimum* culturale debole³⁸.

³⁴ Cfr. E. TUGENDHAT, *Asyl: Gnade oder Menschenrecht?*, in K. BARWIG – D. MIETH (edd.), *Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien*, Mainz 1987, 76-82, qui 77.

³⁵ Cfr. H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München-Zürich 1990, qui 81-87; Id., *Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos*, in *Concilium* 30 (1994) 282-289; per la critica cfr. H.-J. SANDER, *Der Wille zum Weltethos – ein Wille zur Macht aus der Ohnmacht. Zu Stärken und Schwächen eines globalen religiösen Projektes*, in H. REINALTER (ed.), *Projekt Weltethos. Herausforderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung*, Innsbruck-Wien-Bozen 2006, 65-78, qui 71-73.

³⁶ Cfr. P. ANTES, *Die ethische Relevanz der Weltreligionen für die Welt von morgen*, in T. FAULHABER – B. STILLFRIED (edd.), *Auf den Spuren einer Ethik von morgen*, Freiburg-Basel-Wien 2001, 13-21, qui 15. «È comune a tutte quante [sc. religioni] che, proprio per questi punti di riferimento assoluti, affermano l’assoluta legittimità dell’ordine e non ammettono nessuna discussione appunto su questa legittimità» (*ibid.*).

³⁷ Analizzando delle indagini empiriche riguardo al progetto küngiano, Noelle-Neumann arrivò a sostenere una precisa ambivalenza tra «un ethos mondiale a livello supremamente astratto di Hans Küng e le differenze profonde nelle opinioni su bene e male tra le culture concrete come emerge dai lavori empirici del sociologo americano Ray Funkhouser» (E. NOELLE-NEUMANN, *Weltethos und Zusammenstoß der Zivilisationen. Der Einbruch der Empirie in die Sozialwissenschaft*, in FAULHABER/STILLFRIED [edd.], *Auf den Spuren einer Ethik*, 46-51, qui 50).

³⁸ Fuchs ritiene che nella pluralità delle religioni e credenze non si lasci proprio stabilire un tale “minimo”



Proprio se si mira ad un consenso “forte”, non è consigliabile analizzare le diverse religioni e le diverse culture come sistemi “astratti” da concordare³⁹, bensì si rivela assolutamente necessario puntare sull’esperienza individuale storica. Solo da un’analisi ragionata della stessa, sembra possibile raggiungere anche un’idea del significato della “dignità umana” che appunto non si ottiene “sottraendo” le diversità ed enucleando un “minimum morale”⁴⁰. Il passo difficile ma decisivo è, poi, quello di giungere dall’esperienza storica e singolare 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, bensì quella di essere il 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” (*Anfangsbedingungen*) universali, come afferma Höffe, dell’essere uomini, ma non pregiudicano ancora per niente una completa e determinata antropologia concreta⁴¹. In tal 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 speciale concretizzazione culturale. Questo concetto di “dignità”, come ci accorgiamo subito, diventa una sfida non solo per qualsiasi cultura, ma anche per il contesto europeo stesso, rendendo possibile, così, un nuovo discorso internazionale.

(cfr. J. FUCHS, *Weltethos oder säkularer Humanismus?*, in *Stimmen der Zeit* 211 [1993] 147-154); cfr. W. HUBER, *Die Zukunft gewinnen. Wir brauchen ein planetarisches Ethos*, in *Universitas* 48 (1993) 563-574, qui 568. In questo senso, l’idea del *Weltethos* non è in grado di sostituire i diritti dell’uomo, bensì può essere interpretato come un discorso integrativo che rimanda il dibattito giuridico all’importanza del momento etico; per una tale interpretazione positiva cfr. H. J. MÜNK, *Die Weltreligionen im globalen Ethikdialog über Menschheitsfragen – Forschungsbericht zu den beiden Haupttypen einer universalen und globalen Ethoskonzeption in der deutschsprachigen (katholisch-) theologischen Ethik*, in ID. – M. DURST (edd.), *Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute*, Fribourg 2003, 160-238.

³⁹ «L’apparente consenso sulla dignità umana è astratto» (S. HEUSER, *Menschenwürde. Eine theologische Erkundung* [Ethik im theologischen Diskurs, vol. 8], Münster 2004, 21).

⁴⁰ Cfr. MÜNK, *Theologische und philosophische Ethik*, 427. Il *minimum morale*, quindi, non è nient’altro che il risultato del consenso e rimanda perciò, per la questione di validità e legittimità, all’etica del discorso. Siccome quest’ultima si basa però di necessità su un concetto di ragione che astrae da ogni particolarità culturale, dall’“altro della ragione” appunto, questo approccio del *minimum morale* già per la sua impostazione sistematica non può riuscire a svolgere un discorso fondativo bensì solo legittimativo di tali contenuti (cfr. H.-J. HÖHN, *Soziale Differenzierung und plurale Vernunft. Komprehensive Rationalität als Basis einer Christlichen Sozialethik*, in HAUSMANNINGER [ed.], *Christliche Sozialethik*, 91-110, qui 101 s., 106).

⁴¹ Cfr. HÖFFE, *Sieben Thesen*, 197-199. «Invece che definire l’uomo, come si usa sin dall’antichità, attraverso ciò che gli permette la felicità, l’autorealizzazione od un’esistenza sensata, i diritti umani congedano qualsiasi concetto teleologico o normativo» (*ibid.*, 197).



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 estreme⁴². 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*. «Il contesto di scoperta di singoli diritti umani si lascia, in tal modo, descrivere come la risposta ad esperienze specifiche di sofferenza elementare che sono state causate ingiustamente e che dunque sono inevitabili. Questa risposta viene, in un primo momento, moralmente giustificata e viene, poi, attraverso la codificazione giuridica, anche riflessa all’interno del sistema del diritto»⁴³. Questo contesto “euristico” di rilevamento può condurre, in tale maniera, alla graduale scoperta⁴⁴ di un imperativo universale che esprime l’evidenza morale del “tu non devi”. Questa evidenza è, così, la “misura” per i diritti umani, misura che si basa appunto sulla «vulnerabilità della libertà»⁴⁵.

Mirando a sensibilizzare le esperienze umane con questo “imperativo”, diventa possibile rispettare i diversi contesti culturali pur non abdicando allo stesso momento ad un “fondamento ultimo” (*Letztbegriündung*). 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 1948⁴⁶, si arriverebbe però 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. Proprio in quest’ultimo passaggio dal “consenso” morale alla formulazione giuridica di norme vincolanti risiede l’importante passo che riflette le convinzioni morali alla luce “uni-

⁴² Cfr. H. J. MÜNK, *Theologische und philosophische Ethik im Dialog über ein Universalethos*, in *Ethica* 12 (2004) 415-430, qui 427.

⁴³ T. HOPPE, *Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht* (Theologie und Frieden, vol. 17), Stuttgart 2002, 145s.

⁴⁴ Cfr. MÜNK, *Theologische und philosophische Ethik*, 429.

⁴⁵ J. ISENSEE, *Menschenrechte – Staatsordnung – Sittliche Autonomie. Gestalt der menschenrechtlichen Freiheit im Verfassungsstaat*, in J. SCHWARTZLÄNDER (ed.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte* (Entwicklung und Frieden, vol. 24), München-Mainz 1981, 70-103, qui 76.

⁴⁶ Cfr. MAIER, *Wie universal*, 35-51; KÜHNHARDT, *Die Universalität*, 113-124.



versale” della loro *Letztbegründung*, e cioè il passo specifico dell’etica sociale⁴⁷. Si tratta quindi, nell’“antropologia negativa”, della combinazione di un approccio pratico con una “fondazione ultima di legittimità” (*geltungslogische Letztbegründung*)⁴⁸.

Il metodo per arrivare a queste norme non è quindi “sottrattivo” bensì “negativo”. Una tale “antropologia negativa” si limita alla pretesa universale-fondativa di un criterio che, appunto per la sua astrattezza, non si lascia riempire positivamente. Afferma Walter Kasper in merito a tale concetto: «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»⁴⁹. Quindi non è mai deducibile da una cultura positiva, appunto perché influiscono tutti i momenti espressivi della rispettiva cultura stessa. Esso, tuttavia, viene sperimentato nelle situazioni in cui viene lesa, nelle azioni che danneggiano la dignità umana e offendono le condizioni costitutive per il «poter essere uomini»⁵⁰. In questo senso, i diritti dell’uomo si lasciano scoprire più facilmente attraendo più consensi nelle situazioni in cui vengono infranti. Non a caso lo sviluppo della codificazione degli stessi diritti riconosce quali suoi momenti costitutivi le reazioni a delle infrazioni clamorose della dignità umana (pensiamo non solo alle rivoluzioni americana e francese ma anche alla situazione storica del 1948). Ovviamente il senso umano per l’ingiustizia è più attendibile che non per la concreta determinazione di “che cos’è” la giustizia nella sua definizione positiva e con le singolari conseguenze materiali⁵¹. Il momento culturalmente più importante



⁴⁷ Solo in questo modo si riesce a salvare l’universalità come il requisito fondamentale dei diritti umani; cfr. P. TIEDEMANN, *Zum Begriff der Menschenwürde. Philosophische Grundlegung und juristische Anwendung*, in *Ethica* 13 (2005) 357-381, qui 362.

⁴⁸ Questo passaggio non è più compito dell’etica sociale bensì implica delle considerazioni di natura gnoseologico-fondamentale; cfr. R. ASCHENBERG, *Letztbegründung? Beitrag zu einer typologischen Orientierung*, in R. HILTSCHER – A. GEORG (edd.), *Perspektiven der Transzendentalphilosophie im Anschluß an die Philosophie Kants*, Freiburg-München 2002, 11-42. La *geltungstheoretische Letztbegründung* si basa sul necessario momento noematico di ogni comportamento intenzionale (cfr. *ibid.*, 36).

⁴⁹ W. KASPER, *Die theologische Begründung der Menschenrechte*, in PÄPSTLICHER RAT JUSTITIA ET PAX, *Die Kirche und die Menschenrechte. Historische und theologische Reflexionen* (Arbeitshilfen, vol. 90), Bonn 1991, 45-65, qui 45.

⁵⁰ WITSCHEN, *Menschenrechte als sekundäres Naturrecht*, 351.

⁵¹ Cfr. T. OSTERKAMP, *Juristische Gerechtigkeit. Rechtswissenschaft jenseits von Positivismus und Naturrecht* (Grundlagen der Rechtswissenschaft, vol. 2), Berlin 2004, 43. «La domanda se in linea di principio possono esistere delle azioni che, indipendentemente dalle loro conseguenze prevedibili, siano da caratterizzare come moralmente riprovevoli, è da ben distinguere dal giudizio storicamente contingente circa quali azioni si tratti nel particolare» (E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, 209).



per questa concezione dell’“antropologia negativa” lo possiamo trovare senz’altro nel Decalogo, che si basa quasi interamente su delle formulazioni negative⁵². Non a caso, esso è stato sempre consultato per le formulazioni storiche dei diritti dell’uomo⁵³.

A questo punto risulta palese in quale senso questo tentativo *spät-moderno* della fondazione dei diritti umani è contemporaneamente meno pretenzioso (nel senso che rinuncia alla “deducibilità” del catalogo da un supremo principio astratto) e più radicale quando si mostra perfettamente consci del limite della strategia ontologico-deduttivistica e cerca, attraverso la contestualizzazione esistenziale dell’individualità umana, di fondare i diritti umani in una «recorrenza» del sé in quanto corporalità che si riconosce «radicalmente determinata dalla responsabilità per l’altro» in quanto altro⁵⁴. A questo punto, è proprio l’“antropologia negativa” che si apre a una rivalutazione della corporalità non in quanto realizzazione di una libertà trascendentale o dell’autosviluppo dell’identità isolata e trascendentale dell’uomo, bensì in quanto luogo autentico del *pathos* originale della vita⁵⁵. In questo senso, l’“antropologia negativa” è nient’altro che il discorso fondativo, cioè onto-fenomenologico e perciò di natura *letztbegriindend*, per quelle situazioni evidenti che il giurista e il politico possono semplicemente percepire come «intuizioni di evidenza globale»⁵⁶.

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. Viene relativizzato così il contesto storico-genetico dei diritti umani e perciò anche il catalogo concreto al quale esso ha storicamente condotto. Solo così, però, diventa possibile fare chiarezza sul significato

⁵² La forma fondamentale dei dieci comandamenti è quella negativa, che perciò vale per tutti gli uomini nei confronti di tutti gli altri, a prescindere della rispettiva individualità e della rispettiva relazione che lega l’uno all’altro. I due comandamenti che ne fanno l’eccezione, cioè il terzo ed il quarto, divergono dagli altri ed esprimono la specifica relazionalità che caratterizza la situazione concreta dell’individuo con Dio e con i suoi genitori; cfr. SCHOCKENHOFF, *Naturerecht*, 264; cfr. anche G. NUMMER-WINKLER, *Moralischer Universalismus – kultureller Relativismus. Zum Problem der Menschenrechte*, in HOFFMANN (ed.), *Universale Menschenrechte*, 79-103.

⁵³ «Se Dio dovesse consegnare ad un Mosè oggi le tavole della legge, gli darebbe nelle mani senza dubbi la Carta dei diritti umani dell’ONU» (F. FURGER, *Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 145).

⁵⁴ FREYER, *Der Andere*, 128; Freyer riprende questo motivo, che egli denomina «recorrenza», da Lévinas (cfr. E. LÉVİNAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye 1974, 133 s.). Non è l’astratezza dell’individualità dell’altro quella che fonda i diritti umani, bensì è il suo volto personale che dice immediatamente: «non uccidere» (cfr. H.-M. SCHÖNHERR-MANN, *Die Wende des Denkens im 20. Jahrhundert. Ethische und religionsphilosophische Perspektiven im Werk von Emmanuel Lévinas*, in *Ethica* 9 [2001] 57-82, qui 68).

⁵⁵ Cfr., per questo aspetto, M. HENRY, *Fenomenologia materiale*, tr. it. di P. D’Oriano, Milano 2002, 66, 186 s.

⁵⁶ TIEDEMANN, *Zum Begriff der Menschenwürde*, 363.

e sul valore reale dell'universalità di tali diritti, rendendoli comunicabili nel discorso internazionale. Abrogando la pretesa che si tratti di un catalogo ben definito e chiuso di norme universali, diventa possibile affermare con maggiore forza 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. Allo stesso momento, il discorso diventa anche più rigido in quanto possono essere formulati in termini chiari anche i requisiti per poter considerare un "diritto" appunto un "diritto umano"⁵⁷. Proprio la consapevolezza sui limiti della concezione dei diritti umani si rivelerà in questo senso come la condizione della forza *universale* di questi stessi, che si trova incentrata, in ultima analisi, sull'imperativo apodittico del "tu non devi".

4. Conseguenze per l'etica sociale e per una teologia dei diritti umani

4.1. 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 Gilbert Chesterton poteva chiamare l'universalismo individualistico del liberalismo una «idea cristiana impazzita»⁵⁸, egli riconosceva in

⁵⁷ In questo senso sarebbero da criticare sia la proposta di integrare i diritti umani con degli "obblighi umani" (*Menschenpflichten*) sia gli sforzi per aggiungere alle due "generazioni" dei diritti umani fin ora esistenti una "terza generazione" che sarebbero i diritti dei collettivi, come sono gli stati o le culture. Il concetto dell'"obbligo umano" si scontra con l'intenzione propria dei "diritti umani" cioè di salvaguardare una sfera di libertà personale all'uomo che gli spetta incondizionatamente. Un concetto di "obbligo" fa correlare questo diritto incondizionato con un obbligo e adombra così necessariamente la natura non dovuta di questi diritti derivanti direttamente dall'essere persona dell'uomo. Ciò non toglie l'assioma giuridico e anche morale che sistematicamente ciascun diritto correla con un rispettivo obbligo per gli altri cioè precisamente quello di rispettare questo diritto (cfr. G. BRUNE, *Menschenrechte und Menschenrechtsethos. Zur Debatte um eine Ergänzung der Menschenrechte durch Menschenpflichten* [Theologie und Frieden, vol. 29], Stuttgart 2006, 85-90, 113). La cosiddetta "terza generazione" è indirizzata invece alla salvaguardia non di individui ma di collettivi e cioè di strutture social-solidarie; esempi sono il diritto di sviluppo, di pace, di ambiente, di partecipazione (cfr. E. RIEDEL, *Menschenrechte der dritten Dimension*, in *Europäische Grundrechte Zeitschrift* 16 [1989] 9-21). Anche questa idea è propensa però di annullare il concetto di dignità umana che spetta all'individuo *qua talis* e appunto non in quanto fa parte di un determinato collettivo. Sono pensabili innumerevoli costellazioni in cui questi diritti entrerebbero in concorrenza con dei "diritti umani" stabiliti e li priverebbero, così, della loro forza giuridico-pratica (cfr. D. WITSCHEN, *Menschenrechte der dritten Generation als Leitprinzipien eines internationalen Ethos*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 117 [1995] 129-151).

⁵⁸ Cit. in H. MAIER, *Die Französische Revolution und die Katholiken* (Kirche und Gesellschaft, vol. 161), Köln 1989, 3.



quell'universalismo il concetto cristiano secolarizzato della figliolanza universale del genere umano rispetto al comune Dio, padre di tutti, rivolto contro il proprio contesto culturale d'origine. Più l'astrazione sminuiva la sua spinta negativa contro ogni forma di tradizione e di religione e si limitava ad 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 diventò possibile, per l'etica sociale cristiana, scoprire l'universalismo anche come concetto fondamentale della tradizione cristiana⁵⁹. Così possiamo scorgere nella storia della Chiesa varie figure che proprio per questo universalismo umano protestarono contro le prassi inquisitorie o colonialistiche. In questo senso, l'annuncio cristiano, anche se non era sempre vincente contro le prassi concrete repressive, si atteggiava già da sempre come critico nei confronti delle strutture sociali. La spinta critica promana dal suo centro stesso dove si trova l'annuncio dell'amore universale di Dio verso tutti gli uomini. L'universalismo si presenta, in tal modo, come una figura teoretica genuinamente teologica⁶⁰ in quanto il Cristianesimo lo interpretò non come oppressione e superamento di ogni particolarità culturale, bensì come amore universale⁶¹. È stato proprio il Concilio Ecumenico Vaticano II che ha ricordato questo fatto, basando su questo il "principio di personalità" come norma critica per tutte le strutture sociali⁶². In questo senso, il Concilio Ecumenico Vaticano II ha interpretato la modernità come la «realizzazione secolare del Cristianesimo» e ha costruito, in tal modo, il ponte di dialogo con la modernità

⁵⁹ Cfr. *pars pro toto* Vorgrimler: «In ultima analisi tutti i diritti dell'uomo si basano su quell'accezione della dignità assoluta e della validità della persona come l'ha portata il Cristianesimo. Fu imparato da quest'ultimo, a sua volta, solo lentamente [...] e spesso solo in quanto costretto dalla forma secolarizzata di questa convinzione fondamentale-cristiana» (H. VORGRIMLER, *Menschenrechte*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*², vol. 7, Freiburg 1962, 297). «Siamo ben consci del fatto che la posizione della Chiesa nei confronti dei diritti umani negli ultimi due secoli è stata caratterizzata troppo spesso dall'esitazione, da obiezioni e riserve. Di tanto in tanto avvennero persino delle forti reazioni da parte cattolica contro ogni dichiarazione dei diritti umani nello spirito del liberalismo e del laicismo» (PÄPSTLICHE KOMMISSION IUSTITIA ET PAX, *Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier*, München-Mainz 1976, n. 18).

⁶⁰ «Così l'*umanità una* è senza dubbi una figura teoretica cristiana. Essa determinava sia le dottrine dei Padri dell'universalità dell'umanità che il pensiero dell'umanità dello spagnolo ed olandese diritto naturale e delle genti nei secoli XVI e XVII» (MAIER, *Wie universal*, 75).

⁶¹ In questo senso afferma Rahner: «L'universalismo dell'una volontà salvifica di Dio nei confronti di tutta l'umanità che costituisce l'ultima unità dell'umanità è la base stabile di ogni particolare storia salvifica e delle religioni» (K. RAHNER, *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*, in Id., *Schriften zur Theologie*, vol. 14, Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, 382-404, qui 390).

⁶² *Gaudium et Spes*, 25.

stessa⁶³. In questo senso, Giovanni Paolo II fondò i diritti umani non esclusivamente in chiave escatologica, cristologia o in una teologia della creazione, bensì dal «punto di vista puramente umano»⁶⁴.

Il discorso dell'etica sociale con la *Spätmoderne* può da un lato rifarsi positivamente a questo nuovo dialogo ma riconosce, dall'altro, anche le problematiche evolute dalla critica della post-modernità alla modernità stessa. In questo contesto è da collocare il discorso di Benedetto XVI, allora ancora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, rispetto al suo predecessore. Puntando di meno sulla realizzazione autonoma della dignità umana, egli interpreta i principi dell'etica sociale nel loro inserimento culturale, cioè nel culto vissuto, nelle religioni, ma anche in tutte le forme culturale-sociali. In questo senso, appare con maggiore lucidità che la Chiesa, attraverso tutta la modernità, conduceva il suo discorso critico dei diritti umani anche in difesa delle rispettive espressioni culturali ritenendo l'antropologia liberale, che si basa unicamente sulle “libertà negative”, come unilaterale. Nei suoi documenti, essa sottolineava che accanto ai diritti che l'uomo, in quanto uomo singolare, ha verso la società, egli rimane sempre parte integrale di questa società stessa, dell'*ethos* vissuto di quest'ultima.



L'etica sociale, da parte sua, individua queste due tendenze, cioè quella individualastratta e quella real-comunitaria, nei concetti di “personalità” e di “bene comune”. Queste due concezioni, 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 quale formale-astratta che metta fra parentesi ogni giudizio sui valori comuni, si delinea ora la possibilità di una ragione che non rinunci alla razionalità ma che sappia estenderla anche ad un discorso sensato su questioni di “fondazione” e di “valore”. L'etica sociale potrebbe contribuire notevolmente a questo tentativo che renderebbe più accessibile proprio l'idea di “universalità” nella discussione globale.



⁶³ W. KASPER, *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte*, in SCHWARTLÄNDER (ed.), *Modernes Freiheitsethos*, 285-302, qui 286.

⁶⁴ *Redemptoris Hominis*, 17; cfr. O. HÖFFE, *Papst Johannes Paul II. und die Menschenrechte. 1. Philosophische Überlegungen*, in ID. ET AL. (edd.), *Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat*, Fribourg-Paris 1981, 15-35, qui 29; cfr. J. GIERS, *Die anthropozentrische Struktur der Sozialverkündigung Johannes Pauls II. Ein Beitrag zur Gestalt der katholischen Soziallehre*, in *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 24 (1983) 51-69, qui 63-69.



In questo senso, l'etica sociale cristiana, proprio perché si basa su un concetto universale che vede la personalità umana di per sé culturalmente realizzata, deve impegnarsi a percepire la realtà della cultura diversa e perciò contribuire a un discorso sui diritti umani che si distanzi notevolmente da quello astratto-secolare. Criticando in questa maniera un liberalismo individualistico-astratto, è anche in grado di esprimere la critica a tutte le concezioni cultural-relative e comunitaristiche che appunto per il loro punto di vista particolaristico vedono spesso l'"altro" solo come "altro da sé" e non come l'"altro in sé stesso"⁶⁵. In questo senso, l'«"ermeneutica della differenza" rischia di pensare solo l'altro del proprio pensare invece che il proprio pensare dell'altro»⁶⁶. A questo punto, diventa palese il bisogno di integrare la pluralità nell'unità stessa e vice versa. Ossia, appunto, la necessità di interpretare questi concetti non come degli opposti, come è invece successo nella polemica tra *libertarians* e *communitarians*⁶⁷. Attraverso una riformulazione dei concetti basilari dell'etica sociale, cioè di "personalità" e del "bene comune" in questa chiave, l'etica sociale cristiana si rivela in grado di fornire un contributo sistematico-originale al discorso mondiale sull'universalità dei diritti umani.

4.2. Una teologia dei diritti umani

«Come? In che modo occorre proseguire?»⁶⁸: l'etica sociale incoraggia la teologia di oggi a contribuire attivamente non solo a cercare una base consistente per i diritti

⁶⁵ In questo senso Rotländer ha analizzato il comunitarismo proprio nella sua spinta anti-universalistica come erede di una prospettiva culturalmente limitata all'Occidente stesso: «Invece di riflettere criticamente la sot omissione degli altri [...] il pensiero europeo si creava delle immaginazioni degli altri e "giocava" con esse la pluralità: i popoli stranieri sembravano, così, essere immagini dei selvaggi nobili o cattivi che comunque non erano altro che i lati desiderati o scalzati della autopercezione europea. Anche il piacevole pensiero della pluralità nella postmodernità non è immune da questa tradizione» (P. ROTTLÄNDER, *Ethik der Solidarität im Spannungsfeld von Postmoderne und Kommunitarismus*, in HAUSMANNINGER [ed.], *Christliche Sozialethik*, 225-245, qui 243 s.).

⁶⁶ H. PEUKERT, *Philosophische Kritik der Moderne*, in *Concilium* 28 (1992) 465-471, qui 470.

⁶⁷ Cfr. M. KRIENKE, *Personalität, Solidarität und Subsidiarität zwischen Kommunitarismus und katholischer Sozialethik. Ein Vergleich* [in corso di pubblicazione su *Zeitschrift für Katholische Theologie* 130 (2008)]. In questo senso, nella concezione di Lévinas alla quale fu fatto riferimento, la differenza risulta unilateralmente sottolineata; una tale concezione corre il rischio, come formula Peukert a seguito di Habermas, che «nel pensare della differenza [non] viene salvata realmente l'alterità dell'altro» ossia che «il gioco delle differenze [...] porti alla fine all'indifferenza nei confronti dell'altro e all'evocazione di un'autorità indeterminata» (PEUKERT, *Philosophische Kritik*, 469). D'altro canto rimane da dubitare se si lasci teorizzare un «incontro disinteressato» che non parta da un principio qualunque di identità personale (cfr. anche H.-M. SCHÖNHERR-MANN, *Postmoderne Perspektiven des Ethischen. Politische Streitkultur – Gelassenheit – Existentialismus*, München 1997, 170).

⁶⁸ *Redemptor Hominis*, n. 7.

umani ma anche di sviluppare una teologia dei diritti umani che sia da considerare un contributo valido nel dialogo universale delle culture. Proprio il dubbio attuale a livello mondiale e in modo radicale, come fu tematizzato in queste pagine, costituisce una *chance* per l'etica sociale cristiana nel formulare, attraverso un dialogo così critico con il liberalismo, il suo proprio punto di vista in modo nuovo presentandolo poi al discorso internazionale.

Al fine di evitare che questo discorso diventi astratto-etico, e perciò abroghi quel ricollegamento culturale che fu evidenziato essenziale anche e proprio per un discorso universalistico (questo appunto il risultato della *Spätmoderne*), l'argomento dell'etica sociale deve sempre cercare la sua fondazione in una “teologia dei diritti umani” che realizzi proprio questa integrazione necessaria.

Una tale “teologia dei diritti umani” deve rifarsi senz’altro alla già analizzata “antropologia negativa” del Decalogo. Innanzitutto, conviene precisare che il Cristianesimo nascente non lo interpretò davanti ad un orizzonte che sia paragonabile a quello moderno-liberale, bensì nella sua dinamica all’interno della tradizione giudeo-cristiana. All’“antropologia negativa” dei dieci comandamenti precede fondamentalmente, e come elemento essenziale per la comprensione degli stessi, la promessa della salvezza da parte di JHWH. In questo senso, 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 JHWH⁶⁹. Ci accorgiamo 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 universale-astratta ci indica dei tratti fondamentali per una “antropologia negativa”, che appunto non ripugna alla sua interpretazione religiosa e culturale⁷⁰.

⁶⁹ Jan Sobrino rimanda all’esperienza veterotestamentaria in cui «Dio, prima che esistesse una definizione e fondazione teoretica dei diritti umani, reagisce nei confronti della vita calpestata del suo popolo. Lo difende attivamente e agisce contro i suoi oppressori. Questo significa che i diritti umani non possono essere compresi soltanto attraverso un concetto puramente teoretico bensì, e soprattutto, in un senso etico-politico. Nella misura in cui ci si fa garanti per essi per un’insaziabile pretesa etica, si guadagna un’introspezione sempre più profonda nella loro essenza» (J. SOBRINO, *Theologie und Menschenrechte aus der Sicht der gekreuzigten Völker* [Grazer Universitätsreden, vol. 46], Graz 1992, 54-70, qui 63). Per Wohlmuth «il linguaggio consueto di comunicazione e della logica incontra un’altra dimensione che può essere circoscritta dalla lingua parlata solo attraverso delle negazioni – questa dimensione, però, in quanto pre-parola è tutt’altro che negazione e negatività. Nel mezzo del finito ci si apre la smisuratezza dell’“in-finito”» (J. WOHLMUTH, *Die Tora die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum*, Paderborn et al. 2002, 43).

⁷⁰ Solo in questa promessa l’interpretazione religiosa riconosce il fatto fondamentale che rende possibile ogni azione (*Handlungsermöglichung*) (H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu*, Würzburg 1984³, 139).



Nell'ambito cristiano, questo Decalogo veniva inserito nell'annuncio di Gesù dell'adempimento della legge veterotestamentaria per l'amore divino rivelato in Gesù stesso⁷¹. Sempre rispetto all'“antropologia negativa” del Decalogo, la tradizione giudeo-cristiana fonda la dignità umana non solo “negativamente” (nel senso dell'accennata fondazione ultima e non nel senso grammaticale) da una parte, ma la vede, dall'altra, nella prospettiva della stretta relazione del popolo d'Israele o del singolo cristiano con Dio stesso. In questo senso fu J. B. Metz a sottolineare che un Cristianesimo “puro” e “nudo” non esiste proprio⁷². Essendo dotato sempre ed essenzialmente di legami contestuali-culturali, esso intende i concetti di “giustizia”, “libertà” e “ugualanza” appunto non come dei concetti astratti, bensì fondati in un rapporto concreto che è delineato e strutturato appunto dall'annuncio cristiano come lo riflette la teologia. Una tale “teologia dei diritti umani” si trova esplicitata in modo esemplare da Karl Rahner e da Hans Urs von Balthasar.

Per Rahner l'accennata integrazione avviene proprio all'interno della sua concezione centrale dell'“esistenziale soprannaturale”: ovvero il luogo filosofico-antropologico che appunto per il suo rimando trascendentale all'orizzonte del “senso” della vita e appunto per il suo indirizzo al Dio trinitario diventa anche il luogo sistematico dove Rahner media la dignità astratta e “filosofica” dell'uomo con la sua vocazione alla comunione personale con Dio⁷³. È proprio con questa destinazione, con questo “slancio” della dignità umana, che quest'ultima acquisisce un'esperienza cristiana che determina l'uomo non come un essere eticamente neutrale bensì come responsabile nel rendersi cosciente di questa dignità. Tale processo di responsabilizzazione è realizzato attraverso i suoi esistenziali di essere (1) un “essere vivente corporeo-materiale”, (2) un “essere culturale e spirituale-personale”, (3) un “essere religioso e in relazione con Dio” e (4) un “essere relazionato a Cristo”⁷⁴. Siccome l'uomo realizza questi esistenziali in modo “pieno” nella fede, è la determinazione della relazione tra “libertà” e “religione” che assume una notevole importanza nel pensiero rahneriano⁷⁵. Visto

⁷¹ Cfr. anche *STh* I-II, a. 100, q. 5.

⁷² J. B. METZ, *Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation*, in *Concilium* 25 (1989) 337-342, qui 338.

⁷³ K. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, in Id., *Schriften zur Theologie*, vol. 1, Einsiedeln 1958³, 323-345, qui 339; Id., *Würde und Freiheit des Menschen*, in Id., *Schriften zur Theologie*, vol. 2, Einsiedeln 1955, 247-277, qui 248-253.

⁷⁴ RAHNER, *Würde und Freiheit*, 253.

⁷⁵ Cfr. K. RAHNER, *Vorbemerkungen zum Problem der religiösen Freiheit*, in Id. ET AL. (edd.), *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*, München 1966, 7-23.



che questa libertà si spiega sempre nelle sue oggettivazioni spazio-temporali e non è per niente indipendente da quest'ultime; per Rahner la dignità umana si esprime fondamentalmente 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 stessa⁷⁶.

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 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, trova espressione nel discorso della montagna che tratta del superamento immisurabile 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 – afferma von Balthasar – emanano una strana evidenza che spiega se stessa»⁷⁷. 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»⁷⁸. Per von Balthasar è in questo senso proprio il genuinamente cristiano che fa risplendere l'umano e la sua originale dignità⁷⁹. Conseguentemente, ogni ideale secolare e intra-mondano è di per sé, senza la prospettiva verso Cristo, soggetto debole per le ideologie di qualsiasi tipo⁸⁰.

Tutti e due i teologi del Concilio fondano un'universale "teologia dei diritti umani" che, appunto perché prende l'avvio dall'umano *qua talis*, può contribuire al discorso

⁷⁶ «L'errore fondamentale di un assoluto liberalismo teoretico è di non vedere chiaramente proprio questo [cioè che ogni azione libera di un soggetto che si oggettiva ed esprime in questo spazio concretamente è contemporaneamente una determinazione di ciascun altro soggetto]. Questo liberalismo suppone che, data un'organizzazione tecnica e più o meno intelligente della vita umana, gli spazi singolari di libertà possano essere divisi in modo tale che gli uni dagli altri si evitino. In questo modo si ha la determinazione forzata di un soggetto di libertà da un altro soggetto di libertà» (RAHNER, *Vorbemerkungen*, 21).

⁷⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Die «Seligkeiten» und die Menschenrechte*, in Internationale Katholische Zeitschrift 10 (1981) 526-537, qui 534.

⁷⁸ *Ibid.*, 536.

⁷⁹ «Perché Dio ha preso, attraverso la sua parola fattasi uomo, il posto del più basso degli uomini, la dignità umana, e cioè di ogni singolare uomo, diventa trasparente, superando ogni giudizio umano. Così diventa palese l'ultima fondazione dei diritti umani – e questo non in modo decrescente dagli uomini cosiddetti più importanti a quelli cosiddetti irrilevanti, bensì al contrario in modo crescente: più uno è denudato della propria potenza, più diventa visibile in lui la presenza del Figlio di Dio» (BALTHASAR, *Die «Seligkeiten»*, 529).

⁸⁰ Cfr. BALTHASAR, *Die «Seligkeiten»*, 537.



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. D'altro canto, ci fa vedere altresì la necessità di mantenere vivo, nel discorso internazionale, l'istanza negativo-astratta, cioè l'intesa sull'universalità della dignità personale che può diventare l'anello "razionale" nel discorso difficile tra le varie culture e religioni. In questo modo deve essere evidenziato, molto di più di quanto si è fatto fin ora, la solidarietà come struttura basilare che integra il discorso sui diritti umani con le sempre necessarie attuazioni culturali⁸¹. È in questa direzione che si stava svolgendo anche il discorso tra Ratzinger ed Habermas e in cui ci sta indirizzando la lezione dell'11 settembre, che mostrava l'assurdità di un regolamento mondiale che punta solo sul discorso liberale del "diritto", come se si basasse cioè su un'antropologia "liberale"-astratta⁸². In questo senso è proprio a partire da una "teologia dei diritti umani"⁸³, che l'etica sociale può guadagnare una voce importante nel discorso internazionale nella tensione tra "universalismo" e "pluralismo".

Considerando questa "teologia dei diritti umani" da parte etica, notiamo che il discorso 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-astratti, oppure viceversa, "aggiungendo" dei valori sociali e religiosi, dal livello dei diritti umani si arriverebbe ad un'intesa interreligiosa. 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»⁸⁴. In questo senso, nel discorso "filosofico" e in quello "interculturale" (e perciò anche "interreligioso"), non affrontiamo due discorsi distinti l'uno dall'altro e collocati

⁸¹ Cfr. F. WILFRIED, *Religionen im Angesicht der Globalisierung*, in *Concilium* 37 (2001) 551-566.

⁸² «In the decade since the end of the Cold War, the human race has become, with increasing rapidity, a single organism. Every kind of barrier to the free and rapid movement of goods, information, and people has been lowered. The organism relies increasingly on a kind of trust – the unsentimental expectation that people, individually and collectively, will behave more or less in their rational self-interest. (Even the anti-globalizers of the West mostly embrace the underlying premises of the new dispensation; their demand is for global democratic institutions to mitigate the cruelties of the global market.) The terrorists made use of that trust. They rode the flow of the world's aerial circulatory system like lethal viruses» (H. HERTZBERG, *Tuesday, and After*, in *The New Yorker*, 24.09.2001, 27 s., qui 27).

⁸³ Cfr. R. J. SCHREITER, *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, hg. von N. Hintersteiner und M. Ried (Theologie interkulturell, vol. 9), Frankfurt a. M. 1997, 41 s.

⁸⁴ H.-J. HÖHN, *Krise der Moderne – Krise der Vernunft? Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 109 (1987) 20-47, qui 43.



a livelli diversi, bensì due caratteristiche di discorsi che si rimandano continuamente a vicenda. Essendo intrecciati tra di loro, questi possono essere differenziati solo al prezzo della perdita di uno dei due, diventando il rispettivo altro una necessità unilaterale.

Qui troviamo, in ultima analisi, la ragione del perché i diritti umani non sono un semplice astratto comune dalle varie culture e religioni. Come il diritto senza la sua integrazione in forme culturali-religiose sarebbe “crudele”, così la morale ed il puro *ethos* vissuto senza il diritto finirebbero nella dissoluzione di ogni criterio e standard internazionali sull’*humanum*. Questa intuizione, d’altronde, non è “nuova”, ma si trova già nel commentario di san Tommaso al Vangelo di Matteo, dove egli, riflettendo sulle beatitudini del discorso della montagna, non afferma solo «iustitia sine misericordia crudelitas est», ma integra subito questo detto con la meno citata ma altresì importante frase: «misericordia sine iustitia mater est dissolutionis»⁸⁵. Nel sottolineare l’importanza del discorso universale sui diritti umani, senza il quale un’intesa interculturale ed interreligiosa risulterebbe utopica perché non disporrebbe di nessuna istanza per poter imporsi nei vari ordinamenti regionali, la teologia non fa nient’altro, quindi, che attingere dalla propria tradizione. Ma nello stesso momento san Tommaso avverte altresì che un discorso puramente giuridico rimane insufficiente perché gli manca la sensibilità per l’altro e la sua indigenza. È quindi la “misericordia”, ossia la sensibilità culturale per l’altro, che mantiene sempre vivo il discorso internazionale sulla “giustizia” e sui “diritti umani”.

5. Appunto finale

Nel delineato senso “integrale”, Giovanni Paolo II metteva alla base, per la definizione autentica della relazione tra “teologia” e “diritti umani”, la «persona umano-cristiana»⁸⁶. Ecco perché la Chiesa, come sottolineava Paolo VI nel 1965 (8/10) davanti all’ONU, non può essere «mai disinteressata dei diritti dell’uomo»⁸⁷. Con questa pro-

⁸⁵ Cfr. *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, V, 6 (Taurini-Romae 1951, 429); cfr. J. PIEPER, *Das Viergespann. Klugheit – Gerechtigkeit – Tapferkeit – Maß*, München 1964, 161; A. BAUMGARTNER, *Solidarität und Liebe*, in ID. – G. PUTZ (edd.), *Sozialprinzipien – Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck 2001, 91-106, qui 93.

⁸⁶ *Ad Decanum Sacrae Romanae Rotae ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali*, in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979) 422-427, qui nn. 1, 3.

⁸⁷ *Ad Excellentissimum Virum Kurt Waldheim, Consilii Consociatarum Nationum Secretarium Generalem*, in *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972) 214 s., qui 215.



I diritti umani in tensione tra pluralismo ed universalismo

Articoli

fonda motivazione, la Chiesa si fa carico di promuovere i diritti umani, non come un «potere oppressivo», bensì per la salvaguardia della dignità primordiale e irrinunciabile di ogni persona in quanto uomo.



426

