

## ***Fondamenti teologici e filosofici dei diritti umani***

EDWARD G. FARRUGIA, SJ  
Pontificio Istituto Orientale

---

### **Sommario:**

§1. Breve premessa. §2. L'uomo creato ad immagine di Dio a partire di un testo di V. N. LOSSKY. §3. Ancorare i diritti umani nei diritti naturali. §4. Diritti umani al collaudo delle fallacie, o trappole, della ragione. §5. Breve conclusione.

---

### **§1. Breve premessa\***

Essendo il termine “diritti umani” di uso universale e non solo teologico<sup>1</sup>, la ricerca dei loro fondamenti teologici o filosofici ci pone subito davanti ad un dilemma. Se li poniamo su basi *teologiche*, resta da spiegare come i non-credenti possono capire tali diritti e usufruirne; se invece su basi *filosofiche*, ci si può chiedere se non abbiamo ridotto i diritti di Dio nell'uomo, che gli conferiscono la sua dignità, a misura umana. Faremmo quindi bene ad incominciare, prima (i), con la *dottrina dell'uomo immagine di Dio*, in una prospettiva teologica, e, poi, in una seconda parte (ii), passare al vaglio la teoria dei *diritti umani presentati come filosoficamente ancorati nei diritti naturali*. Proprio a causa dei loro presupposti teologici, i protestanti da una parte inficiano la validità di una legge naturale come la propongono i cattolici, mentre gli ortodossi accettano una legge naturale alla luce di *Rm 2,14-15*<sup>2</sup>, ma rigettano ogni tentativo di farne qualcosa di assoluto<sup>3</sup>.

---

\* **Abbreviazioni.** *Human Rights and the Church* = PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE (ed.), *Human Rights and the Church: Historical and Theological Reflections*, Vatican City 1990; JOBLIN J., *The Church and human rights* = JOBLIN J., *The Church and human Rights: Historical overview and future outlook*, in *Human Rights and the Church*, 11-46; KASPER W., *The theological foundation of human rights* = KASPER W., *The theological foundation of human rights*, in *Human Rights and the Church*, 47-71; MOORE G. E., *The Indefinability of Ethics* = parte del primo capitolo di MOORE G. E., *Principia Ethica*, Cambridge 1903, come riprodotta in EDWARDS P. & PAP A., (eds.), *A Modern Introduction to Philosophy*, New York 1969, 321-7.

<sup>1</sup> Con S. TOMMASO D'AQUINO (†1274) vediamo l'uso che ne fa della ragione come strumento universale per individuare il diritto dell'uomo. L'appello alla natura da parte della Chiesa era un tentativo di sfuggire all'arbitrio della gestione di una tale cosa, così segnante per l'uomo moderno. Ma mentre i diritti del 1789 erano la carta dei partigiani, i diritti del 1948 sono universali. FALCONERT D. A., s.v. *Rights, Human*, in *The New Dictionary of Theology*, Wilmington, Delaware 1987, 704. Intanto, dal nostro punto di vista manca la prospettiva spirituale. Vedi *Théo, Nouvelle encyclopédie catholique*, Paris 1989, 870-1, ivi 870: «[L]es droits de l'Homme proclamés en 1789 n'ont profité qu'à minorité de citoyens, ceux que leur situation mettait en mesure de les exercer, en fait, la classe possédante».

<sup>2</sup> «Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo la legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è iscritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li

Senza dimenticare che, né i protestanti, né gli ortodossi offrono un fronte unito<sup>4</sup>, la terza e ultima parte di questo breve studio (iii) accennerà a un *confronto* e possibile riavvicinamento *tra Oriente e Occidente*.

## §2. *L'uomo creato ad immagine di Dio a partire da un testo di V. N. LOSSKY*

Stando al Catechismo della Chiesa Cattolica<sup>5</sup>, l'uomo ha diritti inalienabili perché è stato creato *a immagine e a somiglianza* di Dio (Gen 1,26). Questo *status* articolare che caratterizza l'uomo ha due svolti: (a) la *šultānā*, o l'autorità dei re, dei teologi siriani<sup>6</sup>, l'incarico all'uomo di adottare un comportamento regale verso il creato in genere, ammaestrando così la natura sub-umana<sup>7</sup>; e (b) il riflesso di questa *šultānā* nel codice criminale di un *ethos* cosmico. Infatti, dopo il diluvio universale, Dio-Elohim benedice l'uomo: «*Chi sparge il sangue di un uomo, per mezzo di un uomo il suo sangue sarà sparso; perché quale immagine di Elohim ha Egli fatto l'uomo*» (Gen 9,6)<sup>8</sup>.

### (a) *L'immagine di Dio nella discussione tra le confessioni*

Sulla scia di VLADIMIR N. LOSSKIJ (†1958), la ricerca del fondamento per i diritti umani basato sull'immagine di Dio nell'uomo non può ignorare le obiezioni di tanti protestanti, da A. VON HARNACK (†1930) a K. BARTH (†1968), che semplicemente negano una teologia dell'immagine nella Bibbia, o da E. LEHMANN a A. NYGREN, che ne minimizzano la portata<sup>9</sup>. LEHMANN osserva che lo sviluppo dell'uomo immagine di Dio avviene quando il pensiero giudaico incontra la cultura

---

accusano ora li defondono»; NESTLE-ALAND, *Nuovo Testamento, Greco-Italoiano*, a cura di CORSANI B. e BUZZETTI C., Roma 1996, 412.

<sup>3</sup> Asserisce ANASTASIOS YANNOULATOS, *Facing the World: Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, (tr. GOTTFRIED P.), Crestwood, N.Y. 2003, 54: «La teologia ortodossa non ha mai sviluppato una dottrina sistematica riguardo alla legge naturale; la legge naturale non è vista né in luce positiva, come nella teologia dei cattolici romani, né negativamente, come presso la maggioranza dei protestanti. In genere l'Ortodossia accetta l'esistenza di una legge naturale, in conformità con Rom 2,14, ma evita qualsiasi tentativo di fare delle istituzioni naturali, inclusa la legge naturale, qualcosa di assoluto e autonomo; cerca invece di collocare la legge naturale nel contesto più vasto della dottrina cristiana sull'uomo e la sua salvezza».

<sup>4</sup> Vedi FARRUGIA E. G., *Legge naturale e tradizione ortodossa*, in SANNA I., (ed.), *Legge di natura e interculturalità*, Roma 2006, 704. Anche tra i cattolici non c'è un fronte comune, se con questo vogliamo intendere che tutti gli autori usano lo stesso concetto di legge naturale; vedi BOYLE J., s.v. *Natural Law*, in *The New Dictionary of Theology*, Wilmington, Delaware 1987, 708-10. Di per sé, legge naturale fu usato in opposizione alla legge positiva (703). Ma molti esperti vedono in «*Gaudium et Spes*» 16 un commento moderno a ciò che potrebbe significare legge naturale in vista di Rm 2:15-16.

<sup>5</sup> *Il Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992, incomincia il capitolo su «*La dignità della persona umana*» così: «La dignità della persona umana si radica nella creazione ad immagine e somiglianza di Dio (...)» (nr. 1700).

<sup>6</sup> Vedi MADATHIKUNNATH B., *Paradigm Shift in Understanding Man: Ephrem of Nisibis and Isaac of Nineveh*, Rome 2008 (estratto dell'omonima tesi dottorale presentata alla Pontificia Università Gregoriana), 83, dove *šultānā* è tradotta come «*authority*» – i.e. «*autorità*» o «*autorevolezza*» – piuttosto che «*dominazione*».

<sup>7</sup> «Quindi Elohim li benedisse e disse loro Elohim: «*Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, ed abbiate dominio sui pesci del mare, sui volatili del cielo, sul bestiame e su tutte le fiere che strisciano sulla terra*» (Gen 1,28); TESTA E., *Genesi: versione, traduzione, note*, Roma 1981, 70.

<sup>8</sup> TESTA E., op. cit., 115.

<sup>9</sup> LOSSKY V., *La teologia dell'immagine, A immagine e somiglianza di Dio*, Bologna 1999, (tr. TOSCHI VESPASIANI N.), 164-5.

greca, come mostra *Sap 2, 23*: «Sì, Dio ha creato l'uomo per l'incorrutibilità e lo ha fatto a immagine della propria natura (...)»<sup>10</sup>, che risale all'idea platonica di partecipare nell'incorrutibilità o immortalità (ἀθανασία) di Dio<sup>11</sup>. Diverso è l'accento che pone la Bibbia ebraica, che insiste sulla *trascendenza* di Dio, piuttosto che sulla somiglianza dell'uomo a Dio. Il parallelismo<sup>12</sup> letterario di “a nostra immagine, come nostra somiglianza” non solo non ha il significato rafforzante del greco, ma è un parallelismo che attenua il significato dell'affermazione. Al contrario dello schema della creazione di dieci giorni in cui l'uomo è stato creato come sola opera del nono giorno, prima del riposo di Dio, l'uomo, nella Genesi, è creato il sesto giorno assieme agli animali superiori, per mostrare la comunanza con loro<sup>13</sup>. Non solo gli dèi babilonesi, le stelle, sono adesso degradate a enormi lampade celesti a servizio dell'uomo, ma Dio mette persino gli animali, a dispetto di ogni idolatria, sotto il dominio dell'uomo. Secondo LOSSKY, stando al solo testo ebraico della Bibbia non si potrebbe fondare una teologia dell'immagine<sup>14</sup>. Per LOSSKY, l'immagine di Dio diviene chiara e perfetta solo con Cristo, immagine visibile del Padre invisibile (Col 1,15; 2 Cor 4,4)<sup>15</sup>. Solo che con il Nuovo Testamento il dominio sulle creature inferiori cede il posto a regnare con Cristo. Caratteristico per l'Antico Testamento è che, nonostante Dio trascenda ogni sua immagine, resta la possibilità di un colloquio con lui e di un rapporto di profondità che ci rivela chi è<sup>16</sup>.

*(b) Aspetti trascurati dell'immagine in vista dei diritti umani*

<sup>10</sup> E continua: «(...) ma per invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo» (*Sap 2,24*); CONTI M., *Sapienza: versione, introduzione, note*, Roma 1981, 74-75.

<sup>11</sup> PLATONE non dice che l'uomo deve deificarsi, ma piuttosto che deve farsi sempre più simile a Dio; per homoiosis vedi LAMPE G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1995, 956-7. L'interpretazione dei Padri greci (per es. IRENEO, DIADOCO) che l'*eikon* è l'immagine che il Creatore imprime in noi come potenziale che, quando realizzato ci porta verso la homoiosis, non è né quanto alla formula né quanto alla dottrina, di PLATONE, che insiste invece sul cercare l'*homoiosis* «nella misura di tutte le nostre forze», DE PLACES È., “Divinisation”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1373-1374. Per i testi patristici vedi LOUTH A., (ed.), *Ancient Christian Commentaries on Scripture, Old Testament I, Genesis I-II*, Chicago 2001, 27-41.

<sup>12</sup> CUDDON J. A., s.v. *Parallelism*, in *A Dictionary of Literary Terms*, London 1979, 480-1.

<sup>13</sup> Come sfondo di questa interpretazione vedi ALISTAIR ROMAN C., s.v. *Calendar*, in *The New Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia, vol. 15, Chicago 2002, 417-34, qui 417: «Once the day is divided into parts, the next task is to gather numbers of days into groups. (...) In West Africa some tribes used a four-day interval; in central Asia five days were customary; the Assyrians adopted five and the Egyptians, 10 days, whereas the Babylonians attached significance to the days of the lunation that were multiples of seven. (...) Moreover, by the 1<sup>st</sup> century BC the Jewish seven-day week seems to have been adopted throughout the Roman world, and this influenced Christianity». Vedi anche PINCHERLE A., s.v. *Settimana*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. XXXI, Roma 1936, 547-8, ivi 547: «Per i Babilonesi, il cui mese lunare comprendeva 29 o 30 giorni, il primo giorno di ogni mese era il giorno del novilunio o di festa religiosa (...) Ma vi è anche traccia di un'altra divisione del mese in sei parti, di cinque giorni ciascuna; alla quale divisione è stata avvicinata quella dell'Egitto antico, dove l'anno era diviso in 36 decadi (...), più cinque giorni intercalari o supplementari; le decadi stesse sono ritenute da taluno il risultato dell'unione di due gruppi di 5 giorni». Per una integrazione biblico di tali date cf. TRUTWIN W., *Die gute Nachricht*, Düsseldorf 1970.

<sup>14</sup> LOSSKY V., *La teologia dell'immagine*, op. cit., 166: «Evidentemente tutto ciò è troppo povero perché si possa parlare di una dottrina veterotestamentaria dell'immagine di Dio, se non in termini negativi: il Dio di Israele, creatore del cielo e della terra non ha niente in comune con le divinità degli altri popoli; non ha immagine teriomorfica o antropomorfica da potersi adorare».

<sup>15</sup> *Ibidem*, 171.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 167.

Un aspetto dell'immagine nell'Antico Testamento talvolta trascurato nello svolgimento del tema dei diritti umani, è la *proibizione di un'immagine di Dio*. Per la tradizione Anglicana e per quella delle Chiese riformate, che in questo seguono la tradizione ebraica di Filone, è il secondo comandamento. Per la Chiesa cattolica e la Chiesa luterana, che qui seguono S. AGOSTINO (†430), il secondo comandamento, consiste invece nella proibizione di menzionare il nome di Dio<sup>17</sup>. Proprio nel quadro dei Comandamenti si può riproporre la possibilità di un elemento universale per tutelare i diritti umani. Che i comandamenti di Dio creino spazio per i diritti umani, si vede dalla differenza tra la prima e la seconda versione dei Comandamenti (Es 20 e Dt 5)<sup>18</sup>. In effetti, in Es 20,17 si comanda di non “desiderare” né la casa del prossimo, né sua moglie, perché casa qui è presa in senso più largo che casa di pietre, mentre in Dt 5,21 la donna<sup>19</sup> del prossimo da non “desiderare”<sup>20</sup> è ribaltata in primo luogo, mentre la casa di pietra in secondo, dando alla donna non solo più spazio ma anche sdoppiando un comandamento in due. Questo esempio pone davanti la domanda se possiamo trovare un fondamento al contempo teologico e filosofico nel Decalogo. Questo ripropone il problema della relazione tra Decalogo e Rivelazione, e mentre gli esperti hanno abbandonato lo schema di ALBRECHT ALT (†1956) che le leggi apodittiche (di forma legale: “fare / non fare così”, per es.: «Onora tuo padre e tua madre» oppure: «Non uccidere»), al contrario di quelle casistiche (“se fai così, allora sarai benedetto”) si trovano solo in Israele<sup>21</sup>, la convinzione che il Decalogo è l'espressione per eccellenza dell'*alleanza*, e come tale oggetto di Rivelazione, mostra che il Decalogo non si può ridurre a requisiti filosofici già esistenti presi dall'ambiente di Israele<sup>22</sup>. Questo è sottolineato dal fatto che “Decalogo” vuol dire, letteralmente, “le dieci parole” di Dio, in imitazione delle dieci volte in cui Dio, nel primo capitolo del Genesi, prende la parola per creare il mondo. Il Vangelo di Giovanni, contemplando la nuova creazione dal punto di vista del Logos fatto carne, dice: «*In principio era il Verbo [Logos]*», ancor prima che i “*Deka-logoi*”<sup>23</sup>. Non per niente l'esordio del decalogo incomincia con il suo appello alla storia della salvezza («*Io sono colui che ti ha fatto uscire dall'Egitto*»)<sup>24</sup>. Con il Nuovo Testamento scompare ogni dominare sulle creature inferiori<sup>25</sup>; il regnare sul mondo diviene un *co-regnare con Cristo*, che non era possessivo del fatto di essere Dio ma era pronto ad auto-degradarsi per elevare i suoi fratelli adottivi al suo rango (cf Fil 2,5-11). PAOLO spinge questo co-regnare con Cristo come un annullamento delle differenze sociali,

<sup>17</sup> DEISSLER A., *Ich bin dein Gott, der dich befreit hat*, Freiburg i. Br. 1975, 17-28; SCHÜNGEL-STRAUMANN H., *Decalogo e comandamenti di Dio*, (tr. RIVA R.), Brescia 1977, 11-4.

<sup>18</sup> LOHFINK N., *Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai*, in *Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt a. M. 1967, 146.

<sup>19</sup> Già dal primo capitolo del Genesi risulta che uomo e donna *insieme* riflettono l'immagine di Dio nell'uomo: «Ed Elohim creò gli uomini a norma della sua immagine; a norma dell'immagine di Elohim li creò; maschio e femmina li creò» (Gen 1,27); TESTA E., *Genesi...*, op. cit., 69.

<sup>20</sup> In tedesco, corrispondente all'ebraico, due verbi sono adoperati: “*begehren*” (“desiderare”) e “*trachten nach*” (“aspirare a”); vedi DEISSLER A., *Ich bin dein Gott, der dich befreit hat*, Freiburg i.Br. 1975, 27; LOHFINK N., *Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai*”, op. cit., 148.

<sup>21</sup> LOHFINK N., op. cit., 137.

<sup>22</sup> N. LOHFINK, *Zehn Gebote ohne den Berg Sinai*, op. cit., 151-2; DEISSLER A., op. cit., 51-6.

<sup>23</sup> MATEOS J. & BARRETO J., *El Evangelio de Juan*, Madrid 1982, 39, 52-4, 80-1.

<sup>24</sup> DEISSLER A., op. cit., 57-66.

<sup>25</sup> Vedi SCHILLING O., *Immagine di Dio (Uomo)*, in BAUER J., *Dizionario di Teologia Biblica*, (a cura di BALLARINI A.), Brescia 1969, 671.

seppure cultualmente, attraverso il rito battesimale: in Cristo, non c'è più schiavo né libero, né uomo né donna... (cfr. Gal 3, 28; Col 3, 11). Come l'insistenza da parte di Israele sullo schema dei sei giorni lavorativi era anche una protesta contro lo schema di più giorni lavorativi, così anche nel culto l'uguaglianza desiderata è già anticipata.

### §3. *Ancorare i diritti umani nei diritti naturali*

La risposta della rivelazione è come una finestra sul cortile della storia profana; a questa dobbiamo rivolgerci se vogliamo dire una parola sull'origine del concetto di diritti umani. Stando però all'analisi precedente resta ancora da cercare un nesso tra il divino e l'umano nei diritti umani. Un tale nesso si trova nel concetto della persona, riconosciuta come l'ultimo soggetto in Cristo e l'ultimo soggetto di diritti civili. Il cardinale WALTER KASPER considera questo concetto un contributo prettamente cristiano<sup>26</sup>. Ma siccome il concetto di persona dei Sette Concili e quello contemporaneo sono analoghi, ci vorrebbe allora una studio sullo sviluppo di questi due concetti analoghi, cosa già intrapresa ma che richiederebbe la precisazione per il compito attuale<sup>27</sup>. Nell'impossibilità di esplicitare qui tale compito, cerchiamo di seguire l'origine del concetto più ristretto di diritti umani. Due filoni della cultura mediterranea si fondono per formare la sintesi cristiana, di cultura greco-latina e cultura giudeo-cristiana<sup>28</sup>. (i) La cultura greca aveva smitizzato gli dei, liberando l'uomo dal dominio magico e dell'universo su di lui e insistendo sulla necessità che acquisti autonomia per diventare persona<sup>29</sup>. (ii) Anche il secondo filone, biblico, distingue la persona dalle forze della natura, cui è superiore e alle quali non può essere ridotto<sup>30</sup>. Ma mentre il primo filone vi vede nei limiti all'auto-realizzazione dell'uomo inaccettabili ostacoli, il filone cristiano vi vede tendenze peccaminose da superare in collaborazione con la grazia di Dio<sup>31</sup>. Con il collasso dell'ordine romano all'inizio del Medio Evo, la Chiesa dovette supplire istituendo una teocrazia feudale<sup>32</sup>. Grazie a S. TOMMASO, fu introdotta l'idea di natura nel concetto di diritti umani, così preparando la via per il futuro<sup>33</sup>. Più tardi, quando il programma secolare dei diritti umani prevedeva che la Chiesa dovesse sparire, la Chiesa decise di intervenire nel dibattito<sup>34</sup>. Il cattolicesimo che aveva giocato una parte decisiva nel definire i diritti umani, sarebbe in grado di

<sup>26</sup> Vedi, per es., KASPER W., *Jesus der Christus*, Mainz 1978, 284300, ivi 292-3: «Die Person des Menschen läßt sich also letztlich nur von Gott her und auf Gott hin definieren; Gott selbst gehört in die Definition der menschlichen Person hinein. In diesem Sinn spricht die Schrift vom Menschen als 'Bild und Gleichnis Gottes' (Gen 1,27). (...) Die Vermittlung, wie sie in Jesus Christus geschehen ist, stellt keinen Widerspruch zum Wesen des Menschen dar, sondern ist dessen tiefste Erfüllung (...)».

<sup>27</sup> Oltre questi studi possiamo indicare i seguenti: TERNUS J., *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu: Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung*, in GRILLMEIER A. u. BACHT H., (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon*, III, Würzburg 1954, 81-237; MILANO A., *Persona in Teologia: Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli 1984; BUCCI O., *Persona: Una introduzione storico-giuridica alla viciltà greco-romano-cristiana*, Roman (Romania) 2006.

<sup>28</sup> JOBLIN J., *The Church and human rights*, 18.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 19.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 22.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 23.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 26.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 31.

giocare un ruolo analogo per svilupparli?<sup>35</sup>. Nonostante il concetto di persona in cui è ancorata la dignità umana si è cambiato dai tempi dei Padri, sorprende che JOBLIN non si chieda mai se un rapporto, magari analogo, non esista tra la persona dei concili e la persona moderna.

Per W. KASPER, dopo il collasso dell'ordo tradizionale l'uomo cerca in sé il fondamento dei suoi diritti, quindi nell'autonomia, garante della sua *eudaimonia* o *beatitudo*, che interpreta come "that which gives meaning", ovvero ciò che dà pieno significato alla sua vita<sup>36</sup>. Comunque non si deve disprezzare le affermazioni di prima; per esempio, era rivoluzionaria l'affermazione del Genesi che l'uomo è l'immagine di Dio, perché nei paesi circostanti Israele solo il re era immagine di Dio<sup>37</sup>, *leitmotif* che trapela anche nei cosiddetti "Salmi di intronizzazione" 2 e 110<sup>38</sup>. Giustamente, sentenzia KASPER, il punto decisivo del pensiero moderno sui diritti umani è l'autonomia<sup>39</sup>. Comunque anche lui vede che TOMMASO aveva già largamente anticipato l'intuizione moderna; per Tommaso, l'uomo è libero perché è libero ed esiste per se stesso<sup>40</sup>, una libertà che si fonda nel fatto che la ragione umana partecipa dell'eterna intelligenza divina, cioè della legge divina. L'intuizione biblica si fonde così con ciò che è stata chiamata "la svolta antropologica"<sup>41</sup>, ripresa abilmente da TOMMASO e più tardi formulata come dottrina di diritti naturali con conseguenze politiche da BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (†1566), FRANCISCO DE VITORIA (†1546) e altri<sup>42</sup>. Il pensiero di TOMMASO, anche quando è presentato in maniera attraente, non riscuote, però, consenso da parte ortodossa, sospettosa che l'equilibrio tra ragione e fede in Tommaso non abbia sacrificato l'apofasi alle esigenze della ragione umana<sup>43</sup>. Paradossalmente, quando questo modo di concepire le cose è venuto contatto con le culture non-europee e la sfida del pluralismo religioso, la Chiesa cattolica sente il bisogno di specificare il suo concetto di diritti umani in maniera espressamente teologica<sup>44</sup>. La giustificazione teologica va oltre Gen 1:26-27 e riallaccia i diritti umani a Cristo,

<sup>35</sup> J *Ibidem*, 32.

<sup>36</sup> KASPER W., *The theological foundation of human rights*, 52.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 54-5.

<sup>38</sup> MOWINCKEL S., in *The Psalms in Israel's Worship*, (tr. D-R AP-THOMAS), Abingdon, Nashville 1977, I, 50, scrive: «The conception of the king held in Israel was fundamentally the same as in the rest of the East – quite naturally, since Israel according to the testimony of the Old Testament itself had adopted kingship in direct imitation of the Canaanites (1Sam 8:5) (...) The most important elements in the ancient oriental view are as follows: the king was more or less clearly and consistently looked upon as 'divine'». Ved. anche: DEISSLER A., *Die Psalmen*, Düsseldorf 1979, 33-6 e 437-43.

<sup>39</sup> KASPER W., *The theological foundation of human rights*, 52: «This autonomy forms the crux of modern human rights; it is their own ethos. It constitutes not the emancipation from the ethical, but the emancipation of the ethical. Following the collapse of all preordained orders, it founds the moral order in man himself».

<sup>40</sup> THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II/II, q. 64 a. 2 ad 3; KASPER W., *The theological foundation of human rights*, 55.

<sup>41</sup> METZ J. B., *Christliche Anthropozentrik: Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962; RAHNER K., *Einführender Essay*, in METZ J. B., *Christliche Anthropozentrik: Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962, 9-20.

<sup>42</sup> KASPER W., *The theological foundation of human rights*, 55.

<sup>43</sup> Nella sua opera, LOSSKY V. *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, (tr. GIRARDET M.), Bologna 1967, 21-22, critica S. TOMMASO per aver ridotto le due vie di DIONIGI L'AREOPAGITA, l'apofatica e la catafatica, ad una sola, sacrificando così l'antinomia dell'apofasi ad una sintesi di *via eminentiae*, che si distinguerebbe dalla prima, la catafatica, solo nel *modus significandi* (*modus sublimiori*), non nella *res significata*.

<sup>44</sup> KASPER W., *The theological foundation of human rights*, 62.

che, assumendo la nostra natura umana, ha elevato la sua dignità e la dignità di ogni uomo<sup>45</sup>, senza però soccombere a un fideismo o a un positivismo cristologico<sup>46</sup>. «In realtà» – afferma *Gaudium et Spes* – «il mistero dell'uomo si illumina veramente soltanto nel mistero del Verbo incarnato. (...) Egli, figlio di Dio, con la sua incarnazione si è unito in un certo senso ad ogni uomo»<sup>47</sup>. Giustamente, osserva W. KASPER, sia nel Vaticano II sia in GIOVANNI PAOLO II, si trovano linee discendenti (da Dio all'uomo) e ascendenti (dall'uomo a Dio) dell'argomentazione sui diritti umani<sup>48</sup>.

#### ***§4. Diritti umani al collaudo delle fallacie, o trappole, della ragione***

Anche se nel magistero della Chiesa si ritrovano ambedue le argomentazioni, bisogna ancora chiedersi come proporre fondamenti solidi per i diritti umani nei confronti di chi forse sarà tentato di calpestarli – a chi non crede in Dio, e neppure nell'uomo<sup>49</sup>. In questo senso, spetta al teologo di approfondire l'aspetto di ciò che in occidente si chiama “teologia fondamentale”, perché doveva servire da fondamento per la teologia dogmatica<sup>50</sup>. E in questo senso ci troviamo davanti ad un compito, per quanto riguarda i diritti umani, al contempo essenziale e urgente. Siccome senza questa mediazione teologica delle affermazioni del magistero il rispetto per i diritti umani rischia di essere meno evidente a chi richiede, dal canto suo, l'evidenza della ragione, è importante applicare quanto è stato detto sopra in questo senso.

##### *(a) Il migliore “proclama” dei diritti umani è l'uomo integro*

«La gloria di Dio è l'uomo vivente»<sup>51</sup>, dice S. IRENEO. L'astrazione irrealistica di certe questioni trova la sua soluzione nella concretezza dell'uomo, che rispecchia tutto ciò che è, senza necessariamente distinguere formalmente tra divino e umano<sup>52</sup>. In Gesù Cristo abbiamo l'*universale concretissimum*<sup>53</sup>. Perciò, si può prendere l'esempio dal Concilio e dai papi che parlano dell'uomo nella sua integrità come il miglior accesso alla religione e alla chiesa, e cercare di collocare a

<sup>45</sup> *Ibidem*, 60.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 62.

<sup>47</sup> *Gaudium et Spes* 22, in *Concilio Vaticano II*, testo ufficiale e traduzione italiana, Città del Vaticano 1998, 885. Questo versetto diviene il *leitmotiv* della prima enciclica di GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor Hominis*; cfr. *Giovanni Paolo I e Giovanni Paolo II, Enchiridion delle encicliche*, 8, a cura di LORA E. e SIMIONATI R., Bologna 1998, nr. 25, 44.

<sup>48</sup> KASPER W., *The theological foundation of human rights*, op. cit., 63.

<sup>49</sup> Naturalmente, parlando così non si deve ignorare ciò che possiamo chiamare la dimensione trascendentale: c'è chi, benché nelle sue affermazioni verbali non crede, nei fatti al di là delle parole mostra che crede. Il tema è stato nuovamente formulato da RAHNER K., *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, in *Schriften zur Theologie*, IX, Einsiedeln 1970, 498-515. H. DE LUBAC (†1991) accettò il concetto di “cristiano anonimo”, non quello, invece, di “cristianesimo anonimo”.

<sup>50</sup> RAHNER K. u. VORGRIMLER H., *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1968, 115-6.

<sup>51</sup> IRENAEUS, *Adversus Hæreses*, IV, 20.7: «*Gloria enim Dei vivus homo, vita autem hominis visio Dei*».

<sup>52</sup> Così, il filosofo statunitense JOHN DEWEY (†1952), che parla di “naturalismo” che esclude Dio, introduce di fatto molti elementi della religione.

<sup>53</sup> KASPER W., *The theological foundation of human rights*, 63: «What matters is to show Jesus Christ as the concrete categorical imperative and as “*concretum universale*”. For now as before the Church can trust that “*what is Christian brings what is human into sight: it does not destroy but completes it*” [il brano è tratto da: VON BALTHASAR H.U., *Neue Sätze zur christlichen Ethik*, in RATZINGER J., (ed.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 73 ss.]».

quel punto il plaidoyer in favore dei diritti umani. Lo stesso vale per l'impiego della filosofia, che i Padri non hanno negato, ma, nei migliori dei casi, hanno usato senza pretesa di autonomia. La visione orientale della teologia è in principio unitiva, cerca di integrare dogma e spiritualità, ma anche teologia e filosofia. Un grande conoscitore dei Padri come K. RAHNER ha proposto che il rapporto tra filosofia e teologia, in chiave moderna, dovrebbe entrare nel quadro di una "teologia formale e fondamentale"<sup>54</sup>, cioè di quella parte preliminare della teologia che ha l'incarico di chiarire i termini basilari adoperati nella teologia, ma senza che la filosofia si renda autonoma<sup>55</sup>. Se i fondamenti filosofici e teologici dei diritti umani ci possono sembrare paralleli piuttosto che integrativi, è proprio perché manca questo nesso integrativo. Lo stesso vale per quel controllo negativo della validità di una teoria che proviene dall'individuare le fallacie che la inquinerebbero.

(b) *Attenzione alla fallacia naturalistica...*

Nel caso dei diritti umani, c'è una fallacia da non ignorare: la *fallacia naturalistica*<sup>56</sup>, associata al nome di GEORGE E. MOORE (†1958), uno dei pensatori britannici più influenti nel campo dell'etica<sup>57</sup>. Secondo lui, ogni qualvolta si cerca di definire il bene, che di per sé è indefinibile, sia fisicamente che metafisicamente, si cade in questa fallacia, essendo il bene qualcosa che si può raggiungere solo per mezzo di un'intuizione o, al massimo, che si può indicare, come si indica un colore<sup>58</sup>. Così, contro le tendenze predominanti, specie nel mondo anglosassone, il bene non si può identificare col *piacere* (THOMAS HOBBS, †1679) oppure coll'*utilità* (JOHN STUART MILL, †1873)<sup>59</sup>. Anche se i diritti umani non sono un trascendentale, ma dipendono da valori, come persona e bene comune, che sfuggono ad una semplice definizione, hanno bisogno di un riferimento che sfugga ad una definizione strettamente pragmatica<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> RAHNER K., *Formale und Fundamentale Theologie*, in *Karl Rahner, Sämtliche Werke*, 17: *Enzyklopädische Theologie*, Freiburg i. Br. 2002, 230-2.

<sup>55</sup> Quanto all'uso di *homoousion* a Nicea I (325), B. LONERGAN (†1984) fa notare che la Chiesa non può fare a meno che ricorso di ricorrere a categorie di gestione propria, ma che non intaccano l'autonomia sovrana del dogma; vedi LONERGAN B., *The Way to Nicaea: The Dialectical Development of Trinitarian Theology*, (tr. O'DONOVAN C.), London 1976.

<sup>56</sup> «It may be true that all things which are good are *also* something else, just as it is true that all things which are yellow produce a certain kind of vibration in the light. And it is a fact, that Ethics aims at discovering what are these other properties belonging to all things which are good. But far too many philosophers have thought that when they named these other properties they were actually defining good; that these properties, in fact, were simply not 'other', but absolutely and entirely the same with goodness. This view I propose to call the "naturalistic fallacy" (...); MOORE G. E., *The Indefinability of Ethics*, 334.

<sup>57</sup> MOORE G. E., *The Indefinability of Ethics*, 322: «(...) propositions about the good are all of them synthetic and never analytic; and that is plainly no trivial matter. And the same thing may be expressed more popularly, by saying that, if I am right, then nobody can foist upon us such an axiom as that 'Pleasure is the only good' or that 'The good is the desired' on the pretence that this is the very meaning of the word».

<sup>58</sup> MOORE G. E., *The Indefinability of Ethics*, 322: «My point is that "good" is a simple notion, just as "yellow" is a simple notion; that just as you cannot, by any manner of means, explain to any one who does not already know it, what yellow is, so you cannot explain what good is».

<sup>59</sup> Vedi s.v. *Moore, George Edward*, in *Enciclopedia Biografica Universale*, vol. 13, Roma 2007, 538-9.

<sup>60</sup> Cercare di essere giusti nelle nostre decisioni pratiche si avvera particolarmente difficile nel tentativo di giustificarle. Non solo una guerra, ma anche un voto non è mai giusto, ma al limite



(c) ...*ma anche alla fallacia soprannaturalistica!*

Tutti quei modi di pensare che mettono l'accento sullo Spirito, sono tentati di lasciare indietro i riferimenti concreti che salvano l'impianto generale dall'essere troppo astratto. È la tentazione dell'etica orientale, incline all'uso di termini spirituali che sfuggono ad una espressione concreta, e che quindi riducono quell'etica ad una etica di aspirazione, piuttosto che di applicazione<sup>61</sup>. Senza negare i frutti che ha portato l'etica orientale in tutti i tempi, questa tendenza di collocarsi "tra cielo e terra"<sup>62</sup>, se eseguita senza collocamenti concreti, può essere chiamata "fallacia soprannaturalistica"! Il che mostra che, se il tentativo di gettare fondamenti strettamente teologici per i diritti umani può risultare poco convincente per chi in partenza non crede, il tentativo di gettare fondamenti strettamente filosofici o sociologici può sembrare più che altro un'etica compensatoria (*Ersatzethik*), come chi difende una causa sociale per coprire il proprio deficit morale pubblico. Perciò possiamo passare dalla "fallacia naturalistica" alla "fallacia soprannaturalistica". Secondo G. E. MOORE, se uno identifica il bene con il piacere o con l'utilità del maggior numero di persone, si cadrebbe nella "fallacia naturalistica". Il bene non si descrive da qualità della natura, si intuisce. Si cadrebbe in una fallacia opposta, la "fallacia soprannaturalistica", se uno cercasse, con gli Orientali, di trovare il ricorso alla natura (*kata ten physin*)<sup>63</sup> in effetti un ricorso alla soprannatura, senza stabilire i ponti con la base di partenza. In questo senso, cadiamo in questa fallacia ogni qualvolta non proseguiamo la teologia come processo integrale, l'unione di dogma e spiritualità, la spiritualità come dogma vissuto, dogma visto dal di dentro. Parte di questo programma è – per ripetere un punto di teologia orientale in terminologia occidentale – lo sviluppo di quell'unità tra teologia e filosofia in cui la filosofia serve da infrastruttura alla unità di dogma e spiritualità. In questa prospettiva unitaria, invece di intuire il bene, si può parlare di discernerlo come il bene più concreto nel momento attuale, e che in questo senso partecipa in Cristo, l'*universale concretissimum*.

### §5. *Breve conclusione*

Se avessimo bisogno di una conferma di quanto sia giuridica e confacente ai diritti umani l'idea di pensarli come oggetto di discernimento si può ricavare dalla poesia di G. M. HOPKINS (1844-89), epigrafe all'entrata della "Lega delle Nazioni" di Ginevra per commemorare i bassorilievi di ARTHUR E. R. GILL (1882-

---

giustificato; cf FARRUGIA E. G., *La dimensione politica della spiritualità*, in MARTINELLO C. & BALTRAME G. (a cura di), *Lo Spirito e la Chiesa*, Comunità di Bose, Magnano (BI) 1998, 239.

<sup>61</sup> Cfr. la critica di J. MARITAIN all'etica di H. BERGSON in MARITAIN J., *Bergsonian Philosophy and Thomism*, New York 1955, 332.

<sup>62</sup> PETRÀ B., nel suo libro (*Tra cielo e terra: Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna 1992), mostra sia la grandezza che i limiti di questa teologia morale. La concretezza si vede forse meglio nei manuali penitenziari.

<sup>63</sup> La possibilità di trasformare la natura si vede quando la natura non è trasformata. K. LORENZ suo libro (*Das sogenannte Böse*) asserisce che solo l'uomo uccide altri uomini, animali della stessa specie non uccidono l'un l'altro; WICKLER W., *Die Biologie der Zehn Gebote*, München 1977, 98-9.

1940)<sup>64</sup> intitolati “*The Re-Creation of Man*” in The League of Nations Council Hall:

«Thou mastering me / God!, Giver of breath and bread; / World's strand, sway of the sea; / Lord of living and dead; / Thou hast bound bones and veins in me, / fastened me flesh, / And after this almost unmade, what with dread, / They doing: and dost thou touch afresh? / Over again I feel thy finger and find thee (...)»<sup>65</sup>.

Tale poesia che riproduce tutto il processo degli Esercizi spirituali di S. IGNAZIO, incluso il discernimento degli spiriti.

Alla fine, cosa devo dire dopo un tale tirocinio? Come tutti sanno, Dio scrive dritto su linee curve e, pertanto, dato un argomento così spinoso, sarò contento di aver scritto curvo su linee diritte!

EDWARD G. FARRUGIA, SJ

---

<sup>64</sup> Cfr.: s.v. *Gill A. E. R.*, in CROSS F. L. & LIVINGSTONE E. A., *The Oxford Dictionary of Christian Church*, Oxford 1997, 677.

<sup>65</sup> HOPKINS G. M., *Poems and Prose*, (Introduction with Notes by GARDNER W. H.), Harmondsworth, Middelsex, England 1987, 12.