

CARLO AUGUSTO VIANO

L'INTERPRETAZIONE CATTOLICA DEI DIRITTI UMANI.

La Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, proclamata nel 1948, fu preceduta da un messaggio del presidente degli Stati Uniti, F. D. Roosevelt al Congresso del 6 gennaio 1941, in cui si delineava una nuova società mondiale che sarebbe dovuta nascere dopo la guerra e che avrebbe dovuto fondarsi su quattro libertà: di parola e di pensiero, di religione, dal bisogno e dalla paura. All'origine della Dichiarazione c'era dunque il documento di un presidente degli Stati Uniti, nel quale si tracciava il profilo di un futuro assetto del mondo. L'iniziativa ricordava i 14 punti del presidente Woodrow Wilson del 1918 e, come i punti di Wilson, il progetto di Roosevelt doveva realizzarsi in un organismo internazionale.

C'era tuttavia una differenza tra i punti di Wilson e la dichiarazione di Roosevelt. Quelli si richiamavano soprattutto all'autodeterminazione delle nazioni e partivano dal presupposto che all'origine della prima guerra mondiale vi fosse stata la discordanza tra stati e nazioni. I grandi imperi centrali erano in parte l'eredità di un'Europa fatta di potenze e in parte erano nati e si erano mantenuti conculcando le nazioni europee. La fine degli stati intesi come potenze e la nascita di stati coincidenti con le nazioni avrebbe finalmente garantito la pace. La prospettiva di Roosevelt era invece diversa, perché muoveva dal primato riconosciuto alle *libertà individuali*. Si è detto spesso che quella di Roosevelt era un'impostazione giusnaturalistica; in realtà essa presupponeva piuttosto le Carte dei diritti che stavano alla base della costituzione americana, almeno per ciò che riguarda le prime libertà, e anche la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789. Semmai per un certo rilievo dato alla religione, considerata relativamente indipendente dal pensiero, si potrebbe pensare a una prevalenza della tradizione americana rispetto a quella francese. Quanto poi alla presenza del giusnaturalismo in quei documenti è un discorso storiografico ancora aperto.

Ma subito dopo la guerra il programma rooseveltiano diventò anche la base di un'alleanza. Nel 1946, W. Churchill denunciò nel discorso di Fulton (Missouri) l'erezione della cortina di ferro e dichiarò che bisognava «far scudo alle innumerevoli case degli uomini, contro due gigantesche macchine da preda: la guerra e la tirannide»¹. Interpretati in questa chiave, i punti di Roosevelt costituirono la base della Carta Atlantica, proposta da Roosevelt e da Churchill ai paesi che intendevano aderire a una nuova alleanza. Anche Churchill dava un'impostazione individualistica al programma dell'alleanza, anche se la menzione della tirannide, della violenza e del carattere predatorio del potere fa pensare più al tradizionale liberismo inglese che al costituzionalismo americano.

Il discorso di Churchill segnava ormai l'inserimento dei diritti umani nel contesto della divisione del mondo in due blocchi e della guerra fredda. La polemica contro la tirannide poteva ricordare l'opposizione al nazismo, ma la denuncia del pericolo di guerra era un tema suggerito dalla presenza di un agguerrito polo comunista. La guerra diventerà presto una componente essenziale nella discussione sui diritti umani, ma l'elaborazione del loro assetto formale passava anche per altre vie. Agli occhi dei paesi socialisti, ma anche di paesi asiatici, i programmi di Roosevelt e di Churchill potevano sembrare tentativi di imporre regimi parlamentari. Uno dei personaggi che lavorò con maggior fervore ai diritti fu Eleanor Roosevelt, moglie del presidente, ma un suo importante consigliere, J. P. Hendrick si proponeva esplicitamente di modellare la Dichiarazione dei Diritti Umani sulla Dichiarazione americana di indipendenza e sulla Dichiarazione americana dei diritti dell'uomo.

2. LE RADICI RELIGIOSE

L'incarico della stesura di una Dichiarazione Internazionale dei diritti dell'uomo fu affidato al Consiglio economico e sociale dell'Onu, che tra il 1947 e il 1948 condusse una consultazione mondiale. Alcuni dei filosofi interpellati, come Benedetto Croce, espressero dubbi sulla possibilità di preparare un documento del genere, che richiamava la Dichiarazione dell'89, debitrice a una teoria dei diritti eterni che la considerazione dell'uomo storico aveva messo del tutto fuori gioco². Ma una parte importante tra i consulenti filosofici fu esercitata da Jacques Maritain, che attingendo alla cultura cattolica cercò di dare un fondamento alla teoria

¹ Citato in Antonio Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari, 1988, p. 27.

² Francesco Compagnoni, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, p. 190.

dei diritti umani, superando gli imbarazzi creati dal richiamo ai documenti costituzionali americani e francesi e al giusnaturalismo che sembrava esserne la base.

Fin dai primi anni quaranta Maritain aveva posto alla base dei diritti umani il concetto di persona, intesa come anima ed entità spirituale. Questa era per lui la traduzione filosofica della credenza secondo la quale l'uomo è immagine di Dio e costituiva, anche per chi non era cristiano, il fondamento della dignità della persona umana. Ciò permetteva a Maritain di recuperare altri tratti del pensiero cristiano: l'idea che la società si fonda su un bene comune, che non è però la somma di beni individuali, che è ciò che rende possibile una vita buona a una molteplicità di persone, intese come «totalità carnali e spirituali insieme, e principalmente spirituali, benché accada loro di vivere più sovente nella carne che nello spirito»³. A questo modo Maritain cercava di equilibrare i motivi individualistici presenti nella tradizione cui si rifacevano coloro che lavoravano alla Dichiarazione dei Diritti Umani con i temi solidaristici propri della tradizione cristiana. Infatti Maritain pensava che soltanto una società cristiana potesse realizzare quelle condizioni. Non si trattava di professione aperta di fede cristiana da pretendere da parte di tutti i membri della società, ma del riconoscimento che una società del genere deve riconoscere un fondamento divino e deve ispirarsi alle virtù proclamate dal Vangelo⁴. Maritain ammetteva la pluralità religiosa, ma all'interno di una società cristiana⁵. Maritain recuperava anche il concetto di diritto naturale, pensandolo però non tanto come un sistema di leggi, bensì come una struttura spirituale dell'uomo dalla quale derivano fini e limitazioni delle leggi umane. Maritain riteneva che il diritto venisse prima dell'obbligazione e non comportasse sempre un'obbligazione, perché Dio ha diritto sul mondo, ma non ha obblighi.

Quella di Maritain non era l'unica influenza religiosa che avrebbe agito nella Dichiarazione dei Diritti Umani. La sua stesura fu affidata al giurista francese René Cassin, grande esperto di legislazione, ma anche rappresentante della cultura ebraica, direttamente colpito dalla persecuzione nazista.

La presenza di suggestioni religiose si coglieva fin dal primo Articolo della Dichiarazione dei Diritti Umani nella quale si dichiarava che «tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti», riprendendo il testo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e dei cittadino del 1789, ma all'uguaglianza dei diritti si aggiungeva quella della dignità. Inoltre la dichiarazione del 48 attribuiva agli uomini «ragione» e «coscienza» e imponeva l'obbligo di «agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza». L'ideale rivoluzionario della fraternità in realtà non aveva trovato espressione nella dichiarazione dell'89.

3. CONTOVERSIE INTERPRETATIVE

Il relatore dell'UNESCO, Richard McKeon, si rese subito conto che la dichiarazione avrebbe dato luogo a interpretazioni diverse, perché dietro ai diritti riconosciuti c'erano concezioni diverse dell'uomo e della società⁶. Già nel corso delle discussioni sulla dichiarazione si profilavano le differenze tra le democrazie occidentali e i paesi socialisti, che riuscirono a introdurre la menzione di diritti "sociali", ma non poterono far accettare tutti i propri emendamenti. Anche i paesi musulmani espressero delle perplessità. I paesi socialisti partivano dalla pretesa che tutti i diritti umani fossero pienamente realizzati nei paesi socialisti, mentre non potessero mai esserlo nei paesi capitalisti. Inoltre avrebbero voluto introdurre il diritto alla pubblica manifestazione, e alla ribellione, ma nello stesso tempo avrebbero voluto limitarlo laddove avesse potuto minacciare le democrazie e favorire il fascismo. Infine ritenevano che i singoli stati avrebbero dovuto essere controllori e responsabili del rispetto dei diritti umani al proprio interno⁷.

Le controversie sull'interpretazione dei diritti umani acquistarono significato non soltanto teorico perché diventarono strumenti per la guerra fredda. I paesi socialisti pensavano che la loro rivendicazione avrebbe potuto provocare ribellioni all'interno dei paesi capitalistici e avrebbe favorito i movimenti di liberazione nelle colonie. D'altra parte essi erano pronti a far valere al proprio interno il principio della supremazia dei poteri statali rispetto all'ordine internazionale e temevano che in nome dei diritti umani i paesi capitalistici avrebbero fatto leva sul carattere illiberale dei regimi socialisti.

³ Jacques Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano, 1977, p. 9; citato in Francesco Compagnoni, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, p. 132.

⁴ Jacques Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano, 1977, pp. 2021; citato in Francesco Compagnoni, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, p. 133.

⁵ Francesco Compagnoni, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, p. 134.

⁶ Richard McKeon, *The Philosophic Bases and Material Circumstances of the Rights of Man*. Ma anche in *Human Rights Comments and Interpretations*, Columbia University Press, New York, 1949, p. 35; citato in Mary Ann Glendon, *Rights Babel: The Universal Rights Idea at the Dawn of the Third Millennium in «Gregorianum»*, LXXIX, 1998, p. 613.

⁷ Antonio Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 31-37.

4. IL PROBLEMA DEI FONDAMENTI

Ma c'era anche un problema teorico posto dai diritti umani. Durante le consultazioni preliminari risultò che sul nucleo centrale dei diritti c'era un accordo assai vasto, anche se le giustificazioni dei diritti erano molto diverse. Come rilevava Croce, una delle difficoltà era costituita dal fatto che la dichiarazione sembrava rifarsi a dottrine giusnaturalistiche che non avevano corso nella cultura accademica. Inoltre la supremazia del potere statale sembrava un principio ben assestato della cultura politica. Infine la dichiarazione avrebbe avuto una collocazione mista, etica e giuridica insieme, che sembrava contravvenire alla separazione tra morale e diritto tanto caro a filosofi e giuristi. Queste difficoltà teoriche inducevano a ritenere che non ci fosse un fondamento con cui giustificare i diritti umani e da cui ricavarli.

Questa situazione fu discussa e abilmente utilizzata da Maritain, il quale riconobbe che ai diritti umani riconosciuti da molti si arrivava per vie diverse e ciascuno li giustificava con ragioni proprie. Secondo lui questo testimoniava la struttura spirituale dell'uomo e permetteva di riprendere il concetto cristiano di legge naturale, non tanto nel senso di un codice naturale sistematico, ma nel senso di un insieme di diritti derivati dalla natura non materiale dell'uomo. Maritain stabiliva anche la priorità del diritto sulla legge riferendosi alla legge di natura, ma tenendola nello stesso tempo indeterminata: e così respingeva la separazione di diritto e morale, cara al giuspositivismo e ai sostenitori del primato dello stato sull'individuo.

In questa prospettiva Maritain cercava anche di contrastare l'impostazione individualistica che derivava dalla tradizione costituzionale americana e dalla Rivoluzione francese. L'individuo come portatore di diritti che appartengono alla sua struttura spirituale è anche membro di una comunità ed è in rapporto originario con altri. L'articolo 16 della Dichiarazione dei Diritti Umani stabiliva che «la famiglia è il nucleo naturale e fondamentale della società e ha diritto a essere protetta dalla società e dallo Stato» e l'articolo 26 che «i genitori hanno diritto di priorità nella scelta del genere di istruzione da impartire ai loro figli».

6. LA CHIESA E LA DICHIARAZIONE DEI DIRITTI UMANI

La Chiesa non accolse con favore la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani promulgata dall'ONU. L'osservatore romano intervenne il 15 ottobre 1948 (Lo Statuto dell'ONU, L'ostracismo a Dio), il 31 ottobre 1948, (I diritti dell'uomo), il 4 dicembre 1948 (I lavori per il completamento della "Dichiarazione dei diritti dell'uomo") e il 17 marzo 1949 (La "Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo") per criticare duramente il documento. Non poteva ammettere che fosse stato respinto, soprattutto per l'intervento dell'Inghilterra, l'emendamento del Brasile e dell'Olanda che intendevano introdurre un riferimento più o meno diretto a Dio e al fondamento divino dei diritti umani. Il Brasile aveva proposto che la Dichiarazione assumesse questa dizione: "Gli uomini sono creati ad immagine e somiglianza di Dio". L'Olanda proponeva di fondare i diritti degli appartenenti alla famiglia umana sull'origine da Dio e sul destino immortale dell'uomo.

In questo senso al Vaticano non piaceva neppure la linea scelta da Maritain, che aveva insistito sul consenso *di fatto* sui contenuti dei diritti umani. In realtà nei messaggi di Natale del 1942 e del 1944 Pio XII si era richiamato ai diritti e alla «dignità della persona umana» che soltanto una «società cristiana» garantisce. Ma Pio XII aveva indicato nella «legge divina, naturale e positiva (e per ciò stesso immutabile)» la base di quei diritti, ribadendo la superiorità di quella legge sulla legge positiva degli stati⁸. Perciò L'osservatore romano rispecchiava fedelmente il giudizio dei Papa, che vedeva nella Dichiarazione dei Diritti Umani un'orgogliosa manifestazione della pretesa dell'uomo a essere autosufficiente e a negare la propria dipendenza da Dio: si trattava della continuazione della linea di pensiero che aveva ispirato la Rivoluzione francese. Con un certo compiacimento L'osservatore romano rilevava che nonostante che fosse stato omissivo il riferimento a Dio la Dichiarazione non aveva ottenuto l'unanimità ed era stata approvata dalla Assemblea Generale con 48 voti, nessuno contrario ed otto astensioni, e cioè di sei Paesi slavi, dell'Arabia Saudita e dell'Africa dei Sud.

C'era un solo modesto elemento positivo, costituito dal fatto che la "Dichiarazione Universale" si distingueva dalle altre dettate fin qui, perché non considerava l'uomo come "cittadino", ma come "lavoratore" e "capo di famiglia": in questo si abbandonava la tradizione dominante dopo la proclamazione dei principi dell'89.

⁸ Edouard Hamel, *L'Eglise et les droits de l'homme. Jalons d'histoire* in «Gregorianum», LXV, 1984, p.273.

6. LA SVOLTA DI GIOVANNI XXIII

La Chiesa muta il proprio atteggiamento nel 1963 con la *Pacem in terris*. Il richiamo alla teoria classica della legge di natura si attenua, mentre emerge un'impostazione più religiosa. Quello che tramonta è l'idea di una società cristiana nel senso di Pio XII, mentre si fa strada l'idea della secolarizzazione del mondo moderno. Giovanni XXIII ritiene che si sia affermata l'autonomia dell'uomo nel campo sociale, economico, politico e culturale, e che questa autonomia abbia avuto origine in dottrine filosofiche false sulla natura e l'uomo. Tuttavia distingue tra queste dottrine e l'affermazione dell'autonomia umana. Questa distinzione permette al Papa di assumere un atteggiamento positivo nei confronti della Dichiarazione dei Diritti Umani, senza rinunciare alla pretesa di trovarne un fondamento e di correggerla.

Sul piano teorico il problema principale consisteva nella necessità di trovare un fondamento dei diritti umani che non negasse l'autonomia umana e la possibilità di trovare un largo consenso, pur senza negare la dipendenza dell'uomo da Dio e senza presupporre il carattere assoluto del soggetto umano. A questo scopo Giovanni XXIII riprendeva l'appello di Pio XII alla legge di natura, ma insisteva sul fondamento divino di quella legge. La sua esistenza spiega il largo consenso degli uomini sui diritti fondamentali, ma quella legge non si spiega da sé, senza ricorso alla divinità. In un certo senso nella *Pacem in terris* si sentiva l'insegnamento di Maritain: si insisteva infatti sul fatto costituito dall'accettazione dei diritti umani e si teneva la legge di natura sullo sfondo, senza entrare troppo nel merito.

Invece Giovanni XXIII riprendeva con forza il tema della dignità umana, ma la ricollegava direttamente a Cristo: è il sangue di Cristo che dà agli uomini la loro dignità inviolabile. La preoccupazione principale del Papa consiste nel dare un fondamento divino alla stessa autonomia umana. Sul piano pratico l'enciclica poneva in evidenza la pace come scopo ultimo dei diritti umani. Da questo momento entra nell'interpretazione cattolica dei diritti umani una vena pacifistica. Si trattava di una svolta importante. Fino agli inizi degli anni sessanta la propaganda pacifistica era stata utilizzata soprattutto dai paesi socialisti, mentre l'idea pacelliana della società cristiana contrapposta alla società moderna e ai regimi nei quali la politica pretende di legittimarsi da sé aveva finito con lo schierare la Chiesa decisamente dalla parte dei paesi occidentali. Il pacifismo della *Pacem in terris* segnava invece un nuovo atteggiamento di fronte alla divisione del mondo in due blocchi. La presenza del comunismo veniva riportata sotto la categoria della secolarizzazione e la distinzione tra contenuto delle dottrine e loro fondamento permetteva di trovare interlocutori in ogni parte del mondo.

7. IL VATICANO II

Nella *Gaudium et Spes* il Concilio Vaticano II riprendeva i temi della *Pacem in terris*, anche se, come questa, non nominava la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. Anche il Vaticano II lasciava in ombra la dottrina della legge di natura e insisteva sul carattere religioso del fondamento dei diritti umani, ma con un accento particolare: la morale cristiana si richiama direttamente alla rivelazione ma ha un contenuto pienamente umano. L'uguaglianza tra gli uomini e la loro dignità viene fondata sul fatto che essi sono tutti immagine di Dio. Dei Diritti umani viene data un'interpretazione *dinamica*: essi sono realizzati nelle società terrene che pretendono di essere autonome, ma devono essere realizzati, imponendo trasformazioni a quelle società. Se Giovanni XXIII aveva insistito sul pacifismo, il Concilio Vaticano II tratta soprattutto i temi sociali: è un altro passo con il quale si appropria di temi che erano stati agitati soprattutto dai paesi socialisti.

Ma la *Gaudium et Spes* prende posizioni molto forti sul primato della Chiesa, che è non tanto un primato politico o di legittimità, quanto un primato morale. La Chiesa ha il diritto «ovunque e sempre di predicare la fede con autentica libertà, di insegnare la propria dottrina sulla società, di compiere senza impedimenti la propria missione tra gli uomini, di esprimere un giudizio morale, anche in materie che toccano il dominio politico, quando lo esigono i diritti fondamentali della persona o la salvezza delle anime» (*Gaudium et Spes* 76, 5; 33, 2)⁹. Inoltre «alla Chiesa appartiene favorire ed elevare tutto ciò che si trova di vero, di buono, di bello nella comunità umana - inclusi il diritto e la giustizia» (*Gaudium et Spes* 76, 1)¹⁰. Ciò perché «nessuna legge umana può assicurare la dignità personale e la libertà dell'uomo come fa il Vangelo affidato alla

⁹ Citato in Edouard Hamel, *L'Église et les droits de l'homme. Jalons d'histoire* in «Gregorianum», LXV, 1994, p. 279.

¹⁰ Citato in Edouard Hamel, *L'Église et les droits de l'homme. Jalons d'histoire* in «Gregorianum», LXV, 1984, p. 279.

Chiesa» (*Gaudium et Spes* 76, 1) ¹¹. Tocca dunque alla Chiesa «legittimare religiosamente i diritti fondamentali della persona umana» ¹² essendo essa «insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana» ¹³. E' infatti il Vangelo che «illumina il mistero dell'uomo rivelandogli il senso della sua esistenza, la verità interiore della sua vita, la sua dignità e la sua vocazione unica» ¹⁴. Il Vangelo «protegge l'uomo da qualsiasi idea di falsa autonomia che ci indurrebbe a pensare che "i nostri diritti personali sono pienamente soddisfatti soltanto quando siamo liberati da ogni norma della legge divina" (*Gaudium et Spes* 41, 3)» ¹⁵.

Il progressivo assorbimento dei diritti umani entro la sfera religiosa delineava un nuovo primato della Chiesa. L'immagine divina racchiusa nell'uomo diventa l'unico fondamento dell'uguaglianza e della dignità umana, il sangue di Cristo il veicolo attraverso il quale l'uomo diventa capace di moralità, il Vangelo l'unico vero testo che racchiude i diritti umani. La Chiesa si presenta come la garante della pace e la vera promotrice di una nuova società. Il riconoscimento della secolarizzazione del mondo moderno è il presupposto per una nuova evangelizzazione.

8. PAOLO VI

La prima fase del pontificato di Paolo VI, dal 1963 al 1967, segna una ripresa del tema dello sviluppo. La *Populorum progressio* elabora una vera e propria teoria cattolica del progresso, secondo la quale non c'è vero progresso in termini naturali. Adesso lo stesso ricorso alla legge di natura, caro a Pio XII, viene guardato con sospetto, come se presentasse il pericolo di "naturalizzare" il progresso umano. Rispetto a Giovanni XXIII l'abbandono della dottrina della legge di natura è ancora più completo. Paolo VI riprende lo spirito del Vaticano II e della *Gaudium et Spes* rinunciando all'idea di una «Chiesa come società perfetta in posizione di potere e di autorità di fronte alla società civile» e «considera la Chiesa all'interno e al servizio della comunità politica, per aiutarla a servire meglio l'uomo... La Chiesa non rinuncia alla propria autorità ma rinuncia a insegnare d'autorità: diventa conversazione e dialogo» ¹⁶. Paolo VI si reca in visita all'ONU nel 1965 e dichiara: «la Chiesa si cura prima di tutto dei diritti di Dio, ma non potrà mai disinteressarsi dei diritti dell'uomo, creato a immagine e somiglianza del suo Creatore. Essa si sente ferita quando i diritti di un uomo, quale che sia e ovunque sia, sono misconosciuti e violati» ¹⁷. Pio XII pretendeva il riconoscimento pubblico della legge di Cristo, mentre Paolo VI, sulla linea di Giovanni XXIII e del Concilio Vaticano II, riconosce la neutralità e la laicità dello stato e la molteplicità delle società, con le quali entra in contatto, mettendosi al servizio diretto degli uomini.

Con Paolo VI e la sua visita all'ONU la Chiesa si riconcilia con la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, che viene finalmente nominata e riconosciuta. Anzi Paolo VI si spinge fino a riconoscere i meriti della Rivoluzione francese che, pur nella violenza, avrebbe attinto a un insegnamento cristiano. Soprattutto dopo il 1967 Paolo VI insiste sul tema della *riconciliazione*.

9. GIOVANNI PAOLO II

Giovanni Paolo II ha ripreso gran parte dell'insegnamento di Giovanni XXIII e di Paolo VI sui diritti umani, nel senso che ha fondato la dignità umana sull'immagine divina e sull'umanità di Cristo e ha sottolineato i contenuti umani della Rivelazione. Con questa interpretazione religiosa della dignità umana il Papa ha cercato esplicitamente una concordanza con la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, che cita, ma nello stesso tempo ha cercato di farne uno strumento di lotta contro l'ateismo: se la dichiarazione fonda nella dignità i diritti umani, bisogna condurre una lotta con l'ateismo perché solo il riconoscimento della radice divina dell'umanità permette di giustificare adeguatamente la dignità umana.

Mentre con Giovanni XXIII e con Paolo VI la liberazione della dottrina dalla legge di natura e l'appello alla fede era un modo per cercare il dialogo con una società che ormai era impossibile ricondurre entro gli schemi

¹¹ Citato in Edouard Hamel, *L'Église et les droits de l'homme. Jalons d'histoire* in «Gregorianum», LXV, 1984, p. 279.

¹² Edouard Hamel, *L'Église et les droits de l'homme. Jalons d'histoire* in «Gregorianum», LXV, 1984, p.279.

¹³ Citato in Edouard Hamel, *L'Église et les droits de l'homme. Jalons d'histoire* in «Gregorianum», LXV, 1984, p. 279.

¹⁴ Edouard Hamel, *L'Église et les droits de l'homme. Jalons d'histoire* in «Gregorianum», LXV, 1984, p. 279, che cita *Gaudium et Spes* 40, 3; 41, 2.

¹⁵ Edouard Hamel, *L'Église et les droits de l'homme. Jalons d'histoire* in «Gregorianum», LXV, 1984, p.279.

¹⁶ Edouard Hamel, *L'Église et les droits de l'homme. Jalons d'histoire* in «Gregorianum», 1984, p.281.

¹⁷ AAS 64 (1972) 215, citato in Edouard Hamel, *L'Église et les droits de l'homme. Jalons d'histoire* in «Gregorianum», LXV, 1984, p. 281 e nota 15.

di quella legge, per Giovanni Paolo II l'appello alla fede è un passaggio per collegare l'affermazione dei diritti umani alla lotta contro l'ateismo e all'interpretazione della libertà essenzialmente come *libertà religiosa*.

Ma non si può isolare l'adesione del Papa alla dottrina dei diritti umani senza ricordare il loro impiego nella guerra fredda verso la fine degli anni sessanta. Da quel momento i diritti di carattere personale sono diventati un'arma importante per indurre cambiamenti all'interno delle società socialiste nelle quali essi non erano riconosciuti. Su questa scia si innesta l'opera di Giovanni Paolo II, che interpreta le libertà personali soprattutto nei termini di libertà religiosa.

Ma dopo il crollo dei regimi comunisti Giovanni Paolo II ha rivolto la propria critica ai regimi liberali. A questo scopo ha ripreso temi che erano già presenti nei suoi predecessori. Essi sono costituiti dai seguenti punti:

1. L'insufficienza della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, che non ha un fondamento etico adeguato. Di qui il Papa ricava la tesi che occorre dare un supplemento morale al documento dell'ONU.
2. Il supplemento morale necessario deve essere di natura religiosa, perché solo la religione offre una base adeguata alla spiritualità dell'uomo e solo il riconoscimento della sua spiritualità ne garantisce la dignità.
3. Per il Papa questa è una risposta alle difficoltà che la cultura laica incontra a dare un fondamento ai diritti umani dopo che è stato abbandonato il giusnaturalismo e la teoria scolastica della legge di natura.
4. Mentre la cultura laica ha abbandonato il problema dei fondamenti e la stessa divisione netta tra morale e diritto o l'esatta corrispondenza tra diritto, legge e obbligazione, per ammettere rapporti elastici tra diritto e morale, la cultura cattolica ha insistito sulla presenza di un'etica *naturale*.
5. Il concetto di etica naturale è via via cambiato. Per Pio XII era radicato nella dottrina scolastica della legge di natura. Questo richiamo diventa più indeterminato con Giovanni XXIII e sfuma con Paolo VI che, seguendo Maritain, preferisce rifarsi al concetto di persona. Invece Giovanni Paolo II ritorna al concetto di *uomo*, con una forte carica naturalistica e biologica.

Si apre così una nuova strada per dare un fondamento ai diritti umani.

- A. La tradizione cristiana contiene in se stessa tutto ciò che occorre alla dottrina dei diritti umani: essi ci sono già nella Bibbia e in età moderna la loro difesa risale a Bartolomeo de Las Casas.
- B. L'insufficienza del fondamento laico è dovuta al venir meno di una teoria sistematica della natura e dell'uomo.
- C. Questa deficienza è imputabile a sua volta alla secolarizzazione della società moderna.
- D. Il concetto di secolarizzazione è cambiato: mentre con Giovanni XXIII e con il Concilio Vaticano II era un modo per riconoscere l'alterità di Chiesa e società civile, con Giovanni Paolo II è diventato il segno dei difetti della modernità e il presupposto dell'evangelizzazione. Il primato della religione deve essere riconosciuto come un nuovo diritto, perché la religione occupa il posto più alto nella graduatoria delle attività umane.
- E. C'è un ritorno alla concezione aristotelica dell'uomo in cui la natura è al tempo stesso spirito e l'individuo è inserito in comunità naturali.
- F. Ciò ha condotto la Chiesa a insistere sul primato della famiglia e sulla difesa della vita, intesa essenzialmente come realtà biologica.