

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE,  
GIURIDICHE ESTUDI INTERNAZIONALI

Corso di laurea  
*Triennale* in

Scienze politiche, relazioni internazionali, diritti umani



DIRITTI UMANI E RELIGIONI.  
RIFLESSIONI E PROBLEMI APERTI.

*Relatore:* Prof. Francesco Berti

*Laureando:* Francesca De Lissandri  
matricola N.1232618

A.A. 2022/2023

A chi non è arrivato a scrivere la propria dedica in una tesi.

## Indice

<b>INTRODUZIONE</b> .....	<b>3</b>
<b>CAPITOLO I DIRITTI UMANI E DIRITTO NATURALE</b> .....	<b>5</b>
1. Il diritto naturale .....	5
2. L'approccio al diritto positivo e l'introduzione dei Diritti dell'uomo .....	7
3. Risposta iniziale della Chiesa Cattolica: critiche alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino.....	8
4. Primi avvicinamenti da parte della Chiesa all'accettazione dei diritti umani .....	11
5. Il ritorno al primato del diritto naturale .....	14
6. Conclusioni .....	16
<b>CAPITOLO II UNA RIFLESSIONE CRITICA SUI DIRITTI UMANI</b> .....	<b>17</b>
1. I diritti umani moderni.....	17
2. Diritti umani inalienabili ma non universali.....	18
3. Il caso della Repubblica Popolare Cinese .....	20
I valori asiatici .....	21
Le mancanze dei diritti umani "occidentali" .....	23
4. Conclusioni .....	27
<b>CAPITOLO III IL MONOTEISMO DEI DIRITTI UMANI</b> .....	<b>28</b>
1. Il fenomeno della secolarizzazione e le religioni secolari.....	28
2. Il ruolo del soprannaturale .....	29
3. La religione dei diritti umani.....	31
Lo scontro con la Chiesa .....	33
I pericoli di un monoteismo dei diritti umani.....	34
4. Conclusioni .....	35
<b>CONCLUSIONI</b> .....	<b>37</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>40</b>

## INTRODUZIONE

Questa tesi si propone come strumento per avviare un'analisi del rapporto che è esistito, e continua ad evolversi, tra i diritti umani e le religioni.

Si è scelto di affrontare questo tema in quanto entrambi gli elementi di questa ricerca sono realtà di rilevante importanza nella vita quotidiana delle persone. Per quanto un individuo possa non aver forte interesse, o non sentire di essere il soggetto di una o dell'altra realtà, è pressoché impossibile che religione e diritti umani non tocchino la sua sfera personale e non influenzino la sua vita. Appare dunque interessante approfondire come religione e diritti umani si rapportino tra di loro per capire come l'esito di questo rapporto si rifletta di conseguenza sulla società in cui vive e si orienta l'individuo.

Risulta perciò rilevante interrogarsi sul rapporto tra diritti umani e religioni, che è un rapporto complesso e in continuo mutamento. Quest'ultimo aspetto si presta a diverse riflessioni e analisi, in particolare a proposito di come questa relazione nel corso della storia umana mondiale sia mutata, e quali siano stati i fattori all'origine di questo mutamento. Per fare ciò appare necessario un approccio, per quanto possibile, neutro verso entrambi gli elementi di questa correlazione, di modo che la loro coesistenza possa essere osservata sotto diversi punti di vista.

Siffatti, sebbene l'approccio iniziale di questo approfondimento si basasse strettamente sul rapporto religione e diritti umani come entità di grande influenza sulla società e su come esse riescano o non riescano a convivere l'una con l'altra nella società moderna, la ricerca ha evidenziato la necessità di interrogarsi sulla natura specifica di queste realtà e, *in primis*, delle caratteristiche di ciascuna, innanzitutto considerate singolarmente per poter poi metterle a confronto. Si tratta di un passaggio necessario in particolare per il tema dei diritti umani, che sono una sfera di studio relativamente più recente e moderna, e che, di conseguenza, viene posta meno in discussione per le sue eventuali imperfezioni e mancanze rispetto alle critiche nei confronti del mondo religioso.

La tesi si articola dunque in tre capitoli: nel primo capitolo si affrontano alcune questioni generali, seguendo una prospettiva storica, mettendo a confronto i concetti di diritto naturale e diritti umani, sottolineando le loro differenze e le possibili analogie e punti di contatto. Viene inoltre esplorato, appunto, il loro rapporto nel corso della storia,

specialmente in rapporto alla religione cristiana cattolica, cercando di evidenziare gli influssi reciproci. Nel secondo capitolo viene presentato un approccio alternativo al concetto di diritti umani, riflettendo sul loro ruolo nella società e considerandone vari aspetti, a volte trascurati, come i possibili loro effetti ed utilizzi negativi nella società attuale. I diritti umani come concetto e idealizzazione tipicamente occidentale vengono messi in dubbio in quanto strumento adatto ad un'applicazione universale. Infine, nel terzo capitolo, i diritti umani sono messi direttamente in rapporto con la religione, discutendo il concetto di un possibile monoteismo dei diritti umani. Viene indagata l'ipotesi che un totale affidamento agli ideali dei diritti umani come unico e "giusto" strumento per migliorare e salvaguardare la società mondiale possa condurre a una sorta di "idolatria" dei medesimi, e quindi riproponendo nei loro confronti critiche rivolte in passato alle religioni, in particolare alle "religioni secolari". Si discutono infine i rischi di una religione dei diritti umani e si analizza più in profondità quest'ultimo concetto.

# CAPITOLO I

## DIRITTI UMANI E DIRITTO NATURALE

È risaputo che i legami tra Stato e Chiesa sono sempre stati al centro di molteplici discussioni nel corso dei secoli. Nella storia si è passati da paesi guidati in tutti gli aspetti dalla Chiesa, a sovrani che si ritenevano direttamente eredi della sovranità divina, a stati completamente laici, che confinano la religione in un mondo separato e indipendente dalla politica.

### *1. Il diritto naturale*

Il concetto di laicità si è fatto dunque sempre più necessario per separare il potere religioso dal potere politico, in particolare per quanto riguarda il potere ecclesiastico. Per “laico” si intende un ente che reclama indipendenza da qualsiasi Chiesa e ideologia religiosa<sup>1</sup>. Risulta comunque utile ricordare che laicità non equivale a un totale rifiuto della religione, bensì al rifiuto della pretesa tipica delle religioni di essere il metro di misura universale della società e del mondo. L’approccio laico ha come obiettivo la separazione tra la sfera pubblica della politica e quella privata della religione, al fine di garantire pluralismo e tolleranza nello stato e nella società<sup>2</sup>.

Nel corso della storia, questo processo di laicizzazione ha sollevato forti opposizioni e resistenza da parte del mondo religioso. Prendendo come esempio la Chiesa cattolica, essa si è sempre vista - in quanto unica via di salvezza - come erede unica e naturale del potere divino, con conseguente diritto e obbligo di dettare le regole della convivenza civile, con il potere derivato di determinare i diritti e doveri degli individui nella società<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Laicità: Definizione e significato - dizionario italiano* Corriere della Sera. (2018). Consultato 22 gennaio 2023, da [https://dizionari.corriere.it/dizionario\\_italiano/L/laicita.shtml](https://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/L/laicita.shtml)

<sup>2</sup> *Laicismo* nell'Enciclopedia Treccani. (n.d.). Consultato il 21 gennaio 2023, da <https://www.treccani.it/enciclopedia/laicismo/>

<sup>3</sup> Roccucci, A., & Pons, S. (2022). *I Diritti Umani e La Trasformazione delle culture politiche e Cristiane nel tardo Novecento* Viella, p. 169

Questo concetto di un codice di vita dettato dalla Chiesa è conosciuto anche con il termine *diritto naturale*. Il diritto naturale simboleggia la norma, espressione della razionalità e volontà divina, perfetta, immutabile ed eterna, che si oppone a ciò che è chiamato diritto positivo, ovvero il diritto imperfetto e storicamente determinato, che accompagna la laicizzazione del potere politico<sup>4</sup>. Il concetto di diritto naturale viene discusso per la prima volta nell'antica Grecia, nel IV secolo a.C., dove Aristotele introduce la differenza tra diritto naturale, in vigore dappertutto, che ha validità universale e che riguarda le azioni essenzialmente buone o cattive, dal diritto legale che riguarda le azioni moralmente indifferenti che possono essere regolate dal diritto positivo prodotto dai governanti<sup>5</sup>. Questa definizione di "diritto naturale" rimane costante nella storia e, eventualmente, viene adottata dalla Chiesa, che la riconosce come trascrizione della propria realtà religiosa. La Chiesa difatti da sempre considera una propria responsabilità custodire la legge che sia sempre in vigore, universale e determini la morale da seguire<sup>6</sup>.

In particolare, lo stretto intreccio tra il concetto di una norma perfetta e immutabile, con l'entità cattolica si rafforzò grazie alla sintesi di Tommaso d'Aquino nel basso medioevo. Egli, inoltre, tracciò la distinzione tra legge di Dio e legge degli uomini. Per il teologo e filosofo, la seconda, intesa come legge naturale degli uomini, non era altro che un riflesso e una partecipazione alla prima, che invece è eterna, universale e scaturisce dalla ragione divina. La legge naturale è dunque quella parte dell'ordine imposto dalla ragione divina che è presente nella ragione dell'uomo e che diventa norma generale di comportamento<sup>7</sup>. Successivo al pensiero di Tommaso d'Aquino ci fu l'elaborazione del diritto naturale attraverso il giusnaturalismo. Quest'ultimo continuò a basarsi sui due principi fondamentali comuni al pensiero di Tommaso d'Aquino, come l'esistenza di

---

<sup>4</sup> Cf. Esposito, R., Galli, C. (2005). *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Laterza, p.191

<sup>5</sup> Giusnaturalismo in Treccani – Dizionario di Storia. (2010). Consultato 5 marzo 2023, da [https://www.treccani.it/enciclopedia/giusnaturalismo\\_%28Dizionario-di-Storia%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giusnaturalismo_%28Dizionario-di-Storia%29/)

<sup>6</sup> Roccucci, A., Pons, S. (2022). *I Diritti Umani e La Trasformazione delle culture politiche e Cristiane nel tardo Novecento* Viella, p. 179

<sup>7</sup> Cf. Esposito, R., Galli, C. (2005). *Enciclopedia del Pensiero politico*. p. 192

un diritto naturale e la sua superiorità sul diritto positivo<sup>8</sup>. Con il tempo, dunque, si era arrivati a precisare e affermare l'idea dei "Diritti di Dio", ovvero la legge naturale dettata da Dio per una corretta disciplina della vita collettiva<sup>9</sup>.

## *2.L'approccio al diritto positivo e l'introduzione dei Diritti dell'uomo*

Tuttavia, questa visione del diritto naturale come legge divina e principio umano di ragione non si rafforzò nel tempo, anzi, con l'arrivo di pensatori come Hobbes, Locke, Pufendorf, Rousseau, Kant ed infine Hegel, si ebbe una crisi del pensiero giusnaturalista. Ad esempio, per Hegel, la legge doveva essere la massima rappresentazione dello Stato. Lo Stato, per considerarsi compiuto, doveva trovare la propria espressione in forma di legge positiva, ovvero la determinazione del limite della libertà dell'individuo oltre al quale quest'ultimo doveva sottomettersi alla legge<sup>10</sup>. Negli anni che precedettero di poco il pensiero Hegel, era avvenuta la Rivoluzione francese, che portò alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, che mise fortemente in discussione la presenza e il potere della Chiesa all'interno dello Stato e del diritto pubblico. Per la Chiesa la *Dichiarazione* rappresentò evento negativo in quanto i diritti da essa proposti apparvero - così come in effetti fu - una via di emancipazione della società dalla tradizionale direzione ecclesiastica sulla sfera pubblica<sup>11</sup>.

Con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* ci si avvicinò dunque al concetto di diritto positivo. Il diritto positivo, a differenza di quello naturale, è guidato da tre concetti: generalità, astrattezza e imperatività. Esso può cambiare e modificarsi nel tempo e in base all'area geografica considerato, dato che fa riferimento a specifici ambiti

---

<sup>8</sup> Cf. *Giusnaturalismo* nell'Enciclopedia Treccani. (n.d.).  
Consultato 21 gennaio 2023, da  
<https://www.treccani.it/enciclopedia/giusnaturalismo>

<sup>9</sup> Roccucci, A., & Pons, S. (2022). In *I Diritti Umani e La Trasformazione delle culture politiche e Cristiane Nel tardo Novecento* Viella, p 172

<sup>10</sup> Esposito, R., Galli, C. (2005). *Enciclopedia del Pensiero politico*, p. 193

<sup>11</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*. Il Mulino, p. 8



politico-territoriali<sup>12</sup>. I diritti dell'uomo, ovvero i diritti a cui noi oggi ci riferiamo come "diritti umani", si collocano all'interno del diritto positivo, si evolvono in base ad avvenimenti storici e in relazione al contesto sociale poiché tali diritti derivano essenzialmente dalla volontà umana<sup>13</sup>.

La Rivoluzione francese, con la conseguente *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, portò a una delle maggiori critiche della Chiesa cattolica alla stesura di una dichiarazione fondata sulla volontà umana, oltre alla mancanza dello *status* di legittimità che può derivare solamente dalla diretta volontà di Dio, fu la sostanziale totale esclusione del cattolicesimo come base regolativa della vita pubblica<sup>14</sup>. I rappresentanti della Chiesa criticarono i diritti umani presenti nella *Dichiarazione* del 1789 in quanto essi erano di principio contraddittori con la rivoluzione che aveva portato alla loro formulazione. Infatti, nella *Dichiarazione* i diritti delle donne e delle persone di colore continuavano a essere considerati su un piano umanistico diverso dai diritti degli uomini francesi, il che significava che mancasse l'uguaglianza per cui si era combattuta nella Rivoluzione francese. Inoltre, la Chiesa sosteneva che tali diritti in realtà erano soltanto una forma di propaganda diffusa da chi mirava a sovvertire ogni buon ordinamento della vita collettiva, mentre i reali "diritti umani" consistevano nell'obbedienza, secondo i dettami della Chiesa, ai doveri indicati dalla legge naturale e divina, tradotti poi nella legge positiva<sup>15</sup>.

### *3. Risposta iniziale della Chiesa Cattolica: critiche alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*

Una proposta della Chiesa, nel tentativo di mantenere alcuni punti cardinali del pensiero basato sul diritto naturale, ma soprattutto per conservare alcune parvenze dell'ideale cattolico, fu suggerire che questa lista di diritti venisse accompagnata ulteriormente da una di doveri. Questo, al fine di non perdere il senso di appartenenza comunitaria dei

---

<sup>12</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p. 53

<sup>13</sup> Esposito, R., Galli, C. (2005). *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, p. 193

<sup>14</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*. Il Mulino, p. 16

<sup>15</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*. Pp.38-39

cittadini, improvvisamente dotati di ampi spazi di individuali libertà a loro prima sconosciuti<sup>16</sup>. Difatti, seguendo il pensiero cattolico, sarebbe il fine ultimo della Chiesa guidare la collettività degli individui; questi ultimi dovrebbero avere come obiettivo il bene comune, che si troverebbe messo a rischio in mancanza di obblighi imposti dalla Chiesa verso la collettività<sup>17</sup>. Ad esempio, Machault, un ministro francese dell'epoca, nel 1791 attaccò la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, riprendendo il concetto menzionato sopra, sottolineando come il documento fosse contrario alla Scrittura e alla sua ??? nei suoi presupposti perché gli uomini non sono mai liberi nella vita collettiva e una sua applicazione avrebbe avuto un impatto negativo sulla comunità in quanto “permetteva la libera diffusione di ogni menzogna”<sup>18</sup>. A rinforzare questa critica si aggiunse Pio VI, che osservò come “ritenere tutti gli uomini uguali e liberi” costituisse un atto contrario alla ragione, e alla stessa dottrina cattolica, sottolineando nuovamente la diretta antitesi dei diritti umani con la Scrittura<sup>19</sup>.

Su ambito italiano, fu ad esempio Nicola Spedalieri, filosofo e presbitero, a dare voce a queste preoccupazioni a proposito dell'introduzione dei diritti umani nella società. Egli sostenne, a sua volta, l'importanza del ruolo della religione nella società. La religione era dove si concentrava la vita collettiva, che, data la sua autorità, aveva il potere di garantire l'osservanza delle regole di convivenza da parte di uomini che d'istinto sarebbero portati a massimizzare l'indipendenza e la libertà individuale a danno della socialità. Espresse inoltre il pensiero che il cattolicesimo romano poteva persuadere, sollecitando l'amore del prossimo, all'esercizio di tutte le virtù che garantiscono la coesione sociale, così impedendo la degenerazione individualistica del sistema pattizio verso l'anarchia e la tirannia. Infine, la religione cattolica possedeva strumenti quali il premio e la pena eterna, che potevano assicurare una maggiore osservanza delle leggi<sup>20</sup>. Sulla base di queste

---

<sup>16</sup> Roccucci, A., & Pons, S. (2022). *I diritti umani e la trasformazione delle culture politiche e Cristiane nel tardo Novecento* Viella, p. 168

<sup>17</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p. 205

<sup>18</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p.27

<sup>19</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p.30

<sup>20</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p.35

posizioni al clero risultò possibile presentare la religione come garante del rispetto dei diritti naturali, che porta presupposti indispensabile per un'incrollabile stabilità della collettività<sup>21</sup>.

Fu solo nel 1799 che la richiesta dell'aggiunta di una lista di doveri venne soddisfatta, ma, così facendo, chi già tendeva a essere favorevole a una conciliazione tra democrazia e cristianesimo mostrarono apertamente il primo apprezzamento per i diritti umani<sup>22</sup>.

Parallelamente, nel corso della definizione iniziale dei diritti umani nella *Dichiarazione*, questi ultimi furono associati a concetti come l'universalità e l'inviolabilità, che la Chiesa si apprestò a giudicare come falsi, dato che non erano effettivamente realizzati nella loro applicazione, e, indipendentemente, scorretti, specialmente il primo. Infatti, il concetto di universalità dei diritti umani sin dal principio fu contestato dalla Chiesa. Fondamentale è ricordare, come accennato in precedenza, che il diritto promosso da quest'ultima si fondava su una base non di soli diritti, ma di diritti e doveri. Inoltre, entrambi questi elementi agli occhi della Chiesa non si presentavano come universali: si pensi come, ancora molto tempo dopo nel 1942, Pio XII continuò a ripetere il concetto che occorre rispettare “le ineguaglianze derivanti non dall'arbitrio, ma dalla natura stessa delle cose” e che le rivendicazioni di libertà non dovessero andare a scapito di “una superiore autorità munita del diritto di coazione”<sup>23</sup>. Ci si trova ricondotti quindi nuovamente nella prospettiva tipica della gerarchia ecclesiastica, che presentava al vertice Dio e la sua volontà, gli ecclesiastici come interpreti di tale volontà e per ultimo i soggetti che si devono limitare ad avere come obbiettivo di soddisfarla<sup>24</sup>.

I rappresentanti della sfera religiosa si basarono sul Vangelo come vertice di questa gerarchia. Quest'ultimo appariva come modello cui ispirarsi per concepire la presenza della Chiesa nel mondo contemporaneo. Era, inoltre, lo strumento utilizzato per indentificare l'autorità ecclesiastica come custode della legge naturale, e di conseguenza

---

<sup>21</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p.36

<sup>22</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p.39

<sup>23</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p. 140

<sup>24</sup> Roccucci, A., Pons, S. (2022). *I Diritti Umani e La Trasformazione delle culture politiche e Cristiane nel tardo Novecento* Viella, p. 169

come l'autorità proposta a stabilire l'autentica tavola di diritti che dovrebbero essere inseriti nell'ordinamento pubblico di ogni Stato<sup>25</sup>.

I problemi riscontrati di fronte alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, insieme alle polemiche portate avanti dalla chiesa durante la storia delle relazioni tra i diritti umani e la religione, nascono dal presupposto che la legge debba essere dettata solo da coloro che la possono ricavare direttamente dalle Scritture, il che, di conseguenza, mostra come alla base degli scontri tra Chiesa e la promozione dei diritti umani ci sia una competizione per essere riconosciuti come base fondante del diritto.

#### *4. Primi avvicinamenti da parte della Chiesa all'accettazione dei diritti umani*

Fu necessario attendere fino all'epoca di Leone XIII, perché si verificasse il primo avvicinamento e i primi segnali di apertura della Chiesa verso il concetto dei diritti umani. Tuttavia, si trattò di un ambito molto ristretto. Il pontefice si aprì all'idea che i diritti umani concepiti dallo Stato fossero accettabili perché riferiti strettamente all'ambito economico-sociale. Bisogna specificare che il pontefice non riconobbe questi diritti come derivanti dalla volontà dell'uomo: infatti, egli continuò a considerarli come risultato della custodia ecclesiastica della legge naturale. I nuovi diritti però, avrebbero potuto essere utili ad affrontare e risolvere le problematiche portate dalla rivoluzione industriale<sup>26</sup>.

Per arrivare a un riconoscimento più concreto e a una ulteriore apertura verso i diritti umani moderni si sarebbe dovuto aspettare papa Giovanni XXIII nel 1958. Nell'enciclica *Pacem in terris* egli si riferì ai diritti non come "sacrosanti diritti della Chiesa" ma li indicò come "i diritti dell'uomo". La scelta di linguaggio nel testo originale in latino risulta significativa dato che fece riferimento a quegli *humana iuria*, che il mondo

---

<sup>25</sup> Roccucci, A., Pons, S. (2022). *I Diritti Umani e La Trasformazione delle culture politiche e Cristiane nel tardo Novecento* Viella, p. 179

<sup>26</sup> Leone XIII. (1891, 14 maggio). *Rerum Novarum: Leone XIII*. Rerum Novarum (maggio 15, 1891). Visitato gennaio 21, 2023, da [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)

contemporaneo aveva fatto propri, anziché ricorrere alla tradizione ecclesiastica della legge naturale<sup>27</sup>.

Negli anni successivi il tema dei diritti umani continuò a svilupparsi con l'aggiunta di un nuovo documento che definiva nuovamente il concetto di diritti dell'uomo, ovvero la *Dichiarazione dei diritti universali dell'uomo* del 1948. Pavan, un sacerdote veneto e professore, in seguito alla pubblicazione di questa *Dichiarazione*, propose una riflessione aggiornata sul rapporto tra i diritti umani e la religione. Secondo Pavan, nel mondo moderno, negli Stati di ordinamento democratico, era ormai prassi che essi si caratterizzassero per l'attribuzione ai cittadini di diritti politici, presentati come diritti universali, inalienabili, inviolabili e imprescrittibili.

Come evidenziato in precedenza, nella visione cristiana il compito dello Stato è la tutela del bene comune e, poiché nel moderno Stato democratico il bene comune si realizza attraverso la tutela dei diritti umani che ne sono la base costitutiva, il tema dei diritti umani sarebbe potuto diventare il terreno di intesa con la concezione cattolica della vita sociale. Non bisogna dimenticare il fatto che il professore non abbandonò la tesi che i diritti della persona scaturivano dalla legge naturale impresso da Dio nella creazione e interpretata dalla Chiesa, tuttavia, sostenendo che nel tutelare i diritti fondamentali del cittadino le democrazie moderne non potessero che garantire anche quei diritti naturali che la Chiesa proclamava, Pavan riconobbe che esisteva la necessità di riconoscere i diritti umani anche in campi quali quello morale, religioso e culturale, che attengono alle più profonde manifestazioni dello spirito. Si trattava di un concetto che riconduceva, in ultima istanza, alla realtà religiosa<sup>28</sup>. Inoltre, l'adozione da parte della Chiesa del linguaggio dei diritti umani avrebbe potuto essere strumentalizzata per “ridare slancio a un'opera di apostolato verso quell'uomo moderno, sempre più consapevole di tali diritti e preteso a rivendicarli, cui la chiesa da tempo aveva difficoltà a trasmettere il suo messaggio.”<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Giovanni XXIII. (1963, aprile 10). *Pacem in Terris* (aprile, 11 1963): *Giovanni XXIII*. *Pacem in Terris* (aprile, 11 1963). Visitato gennaio 21, 2023, da [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html)

<sup>28</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p. 205

<sup>29</sup> Pavan, P., & Biffi, F. (1991). *Verso Equilibri Più Umani*, Città nuova, pp. 411–423

Questa visione proposta dal professor Pavan fu una delle principali ragioni che indirizzarono Giovanni XIII a proporre a sua volta la necessità di un aggiornamento della Chiesa. Egli si rese conto della necessità di modernizzare la presenza nel mondo della da parte della Chiesa, identificando aspetti della modernità che potevano essere condivisi dalla dottrina cattolica. Il pontefice volle presentare l'adesione ai diritti umani come un'esperienza rivelatrice attraverso cui gli uomini si sarebbero potuti avvicinare progressivamente tra di loro, con tutta la fatica e la difficoltà, proprie dell'esperienza storica, insite nel cogliere sempre maggiori elementi dell'universalità e dell'assolutezza dei diritti fondamentali della persona, che sarebbero sfociati eventualmente in un pensiero comune alla dottrina cattolica<sup>30</sup>.

Ciò che impedì una piena accettazione del pensiero dei diritti umani nella Chiesa cattolica fu la consapevolezza che i due campi non erano compatibili interamente. L'assolutezza e l'universalità dei diritti umani potevano essere assicurate solo se si fossero conformate alla legge naturale definito dalla chiesa. Difatti, sebbene l'enciclica di Giovanni XXIII fosse stata scritta con un approccio favorevole all'apertura ai diritti umani, la successiva interpretazione del testo da parte dei membri della Chiesa non seguì questa linea di pensiero. Questi ultimi videro le parole del pontefice come una nuova conferma che in via di principio la *Dichiarazione universale* avrebbe potuto essere accettata dalla Chiesa solamente alla luce della consapevolezza che però la concreta realizzazione dei diritti, astrattamente enunciati in questo documento del 1948, avrebbe dovuto essere subordinata alla legge naturale detenuta dalla Chiesa<sup>31</sup>.

A proseguire nella timida apertura verso i diritti umani fu papa Paolo VI. Il suo, infatti, non fu un abbandono totale delle precedenti posizioni della chiesa a sostegno di essi. Nell'enciclica *Humanae Vitae*, scritta dal pontefice nel 1968, riappariva nella sua centralità il concetto di diritto naturale, e si affermava che esso era necessario per poter realizzare la volontà di Dio, unica via per la salvezza eterna<sup>32</sup>. Ma, nonostante questo ritorno al presupposto della supremazia del diritto naturale, Paolo VI fece affermazioni

---

<sup>30</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p. 207

<sup>31</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p. 208

<sup>32</sup> *Humanae Vitae* (luglio, 25, 1968): Paolo VI. *Humanae Vitae*; pp.808-809. Visitato gennaio 21, 2023, da [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html)

che suggerirono in qualche modo la necessità del coordinamento tra l'assolutezza della legge naturale e la valorizzazione dei diritti umani esplicitati nella carta del 1948. In un suo discorso del 1982 infatti, egli affermò come

La chiesa seppur precipuamente preoccupata dei diritti di Dio non potrà mai disinteressarsi dei diritti dell'uomo, creato immagine somiglianza del suo creatore. Essa si sente ferita allorché i diritti di un uomo, chiunque e ovunque esso sia, sono ignorati e violati [...], abbiamo fede nell'ONU, abbiamo fiducia nella sua possibilità di estendere il dominio della pace e del diritto nel nostro mondo tormentato, siamo pronti a dare il nostro intero appoggio morale<sup>33</sup>.

### *5. Il ritorno al primato del diritto naturale*

Successore di Paolo VI fu Giovanni Paolo II, un pontefice che riprese in diverse occasioni il tema dei diritti umani, ed ebbe un punto di vista molto specifico a loro riguardo. Il papa continuò nell'elogio di organizzazioni, come le Nazioni Unite, nel loro impegno nella salvaguardia dell'uomo e della sua dignità, ma contemporaneamente non si sottrasse mai dal sottolineare le origini di questi concetti. Egli, infatti, fu colui che può essere individuato come il catalizzatore del vero e proprio ritorno alla legge naturale, con un pensiero per certi versi simile a quello di Paolo VI, ma con molte meno concessioni al potere politico e maggiori rivendicazioni del potere divino<sup>34</sup>.

Nella sua visione Giovanni Paolo II sottolineò come i diritti dell'uomo non dovessero mai essere anteposti ai diritti di Dio, ma piuttosto, attraverso il riconoscimento dei diritti di Dio, i fedeli avrebbero potuto essere spinti a quel servizio verso i diritti dell'uomo che costituisce un elemento fondamentale della presenza della Chiesa nel mondo contemporaneo<sup>35</sup>. Ancora, egli riprese il concetto della gerarchia, presentandola come

---

<sup>33</sup> Tipografia Poliglotta Vaticana. (1974). Volume X. In *Insegnamenti di Paolo VI*, pp. 117–118

<sup>34</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p. 237

<sup>35</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p. 241

unico strumento possibile per applicare i diritti umani all'interno della sfera religiosa<sup>36</sup>. Questo pensiero trovò in particolare il suo culmine nelle *Veritatis Splendor*, del 1993. Nell'enciclica il Papa sottolineò nuovamente la differenza tra l'ordinamento gerarchico della Chiesa e il regime democratico, indicando come diritto fondamentale del fedele quello di sottomettersi alla dottrina cattolica proposta dall'autorità ecclesiastica<sup>37</sup>. Il pensiero di Giovanni Paolo II riprese, dunque, la legge naturale come base regolatrice dei comportamenti umani negli ambiti specificati, come accennato in precedenza, nella *Humanae Vitae*. Infatti, secondo Giovanni Paolo II, essendo l'uomo detentore di diritti in quanto creatura divina, il concepimento di questi diritti da parte della *Dichiarazione universale* era solamente un'interpretazione parziale dei diritti necessari per il bene collettivo. Per ristabilire l'ordine, era quindi necessario che la Chiesa rivendicasse il possesso dell'autentica tavola dei diritti umani, basata sull'interpretazione dell'eterna legge naturale derivante dall'ordine stabilito da Dio per la vita collettiva e trasmessa al popolo grazie alla Chiesa<sup>38</sup>.

Il pensiero di Giovanni Paolo II può quindi essere riassunto nel concetto che i diritti umani possono trovare compiuta realizzazione soltanto all'interno della concezione cattolica, determinando la preminenza ecclesiastica nella definizione di questi ultimi<sup>39</sup>.

A sostenere questa linea di pensiero fu anche Benedetto XVI, successore di Giovanni Paolo II, che continuò la rivendicazione del primato della legge naturale cattolica. In particolare, egli focalizzò il suo messaggio sulla necessità di riconoscere che i diritti proclamati come tali dalla Chiesa sono gli unici effettivi e autentici diritti. I diritti non coerenti con la legge naturale definita dalla Chiesa non possono dunque avere alcuna legittimazione etica, e di conseguenza, non possono essere rivendicati come autentici.

---

<sup>36</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p. 244

<sup>37</sup> Lora, E., Simionati, R. (1999). *Enchiridion delle Encicliche*, Ed. Dehoniane Bologna, p. 8

<sup>38</sup> PP, I. P., Dovere, U., Dziwiesz, S. (2008). volume XII. In *Arte e Beni culturali negli insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria editrice vaticana, p. 75

<sup>39</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p. 250



Secondo questo ragionamento, la presenza di questi diritti in un ordinamento pubblico si rovescerebbe nel suo contrario, configurandosi come un'oppressione della persona<sup>40</sup>.

### *6. Conclusioni*

La relazione tra diritti umani e religione – in relazione alla Chiesa cattolica – ha continuato dunque a mostrarsi mutevole e conflittuale, a causa di interpretazioni diverse e secondo i differenti momenti storici. La situazione attuale non si differenzia da quanto fin qui esposto, e la posizione della Chiesa rispetto alla definizione di ciò che sono i diritti umani e la loro derivazione rimane fedele alle radici del pensiero cattolico, in contrasto sul diritto naturale.

Sebbene nel tempo sia stata riconosciuta la potenzialità positiva dei diritti umani e la loro implementazione negli statuti democratici, la mancanza del riconoscimento da parte di questi enti dell'esistenza della gerarchia presente nel diritto naturale, non permette che ci sia una reale conciliazione tra le due sfere di pensiero. Non si può parlare di un completo rifiuto, considerando i saltuari riconoscimenti dei diritti umani come compatibili, se non integranti, della dottrina cattolica, ma il mancato compimento della modernizzazione della linea ecclesiastica in materia, proposta a suo tempo da Giovanni XIII, ha avuto come conseguenza l'incapacità della Chiesa di evolvere e superare la necessità di essere l'unica autentica interprete del diritto.

---

<sup>40</sup> Menozzi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani*, p. 262

## CAPITOLO II

### UNA RIFLESSIONE CRITICA SUI DIRITTI UMANI

#### *1.1 Diritti umani moderni*

Quando si tratta di diritti umani, soprattutto dal punto di vista delle società occidentali, risulta facile cadere nella tentazione di farli diventare sinonimo di giustizia assoluta e considerarli una realtà universale. D'altronde, al giorno d'oggi, se si pensa al concetto di diritti umani il documento a cui si fa riferimento è il testo approvato il 10 dicembre 1948 dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite chiamato *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*. Per definizione, il termine universale si riferisce a qualcosa che comprende, riguarda, e interessa tutta l'umanità<sup>41</sup>, ed è quindi naturale estendere questa interpretazione all'entità stessa dei diritti umani.

Specialmente nel mondo odierno, dove, grazie alla globalizzazione, ci si sente uniti come non mai nel termine “umanità”, i diritti umani sono percepiti come qualcosa di scontato, che, seppure non da sempre riconosciuti, sempre sono esistiti, perché innati. Difatti, nella Dichiarazione sopra citata, si può leggere nel preambolo:

il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo [...]<sup>42</sup>

Il testo utilizza il termine “riconoscimento”, e implica che non è esso stesso a creare il concetto di dignità e diritti umani. Potrebbe essere argomentato che effettivamente i diritti umani siano eredità della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, pubblicata il 26 agosto del 1789, un documento comunque fondamentale per le

---

<sup>41</sup> *Universale*<sup>1</sup> in *Vocabolario*. Treccani. (n.d.). Consultato febbraio 3, 2023, da <https://www.treccani.it/vocabolario/universale1>

<sup>42</sup> *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, OHCHR. (n.d.). Consultato febbraio 4, 2023, da <https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/italian>

fondamenta di ciò che noi oggi intendiamo come diritti umani, e che quindi la dichiarazione più recente semplicemente perfezioni e si aggiunga a quest'ultimo. Ma anche in questo testo si parla di “esporre [...] i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo”, menzionando inoltre che “l'ignoranza, l'oblio o il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le uniche cause delle sciagure pubbliche e della corruzione dei governi”<sup>43</sup>. Ancora una volta erano presentati i diritti come naturali, inalienabili e sacri, suggerendo il rifiuto dell'interpretazione di una possibile semplice apparizione legata alle circostanze storiche, ma riconoscendo l'indipendenza della loro esistenza dal pensiero dell'uomo, cioè dalle diverse opinioni. Inoltre, questi termini, affiancati alle azioni di ignoranza, oblio e disprezzo, fortificavano la concezione che l'unico modo possibile per cui questi diritti possano cessare di essere, è solamente per tramite della loro negazione da parte di terzi.

## *2. Diritti umani inalienabili ma non universali*

Pare, dunque, che questi diritti appartengano a ciascun essere umano, indipendentemente dalla percezione di essi che gli esseri umani stessi possano averne. Tuttavia, è erroneo considerare questi testi come universali, sebbene la parola appaia direttamente in una delle definizioni. Infatti, furono i paesi che stesero il documento della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* a voler affermare il concetto che questi diritti siano innati, ma effettivamente solamente 58 paesi parteciparono alla discussione del testo, e solo 48 lo sottoscrivono<sup>44</sup>. A questo proposito appare significativa l'affermazione di Michael Ignatieff, nel suo scritto *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, che osserva come le organizzazioni che difendono i diritti umani non siano “elette dagli oppressi”<sup>45</sup>. Egli invita a riflettere sul fatto che l'attivismo dei diritti umani ha trovato un impulso

---

<sup>43</sup> *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 26 agosto 1789*.  
Dichiarazione 1789. (n.d.). Consultato febbraio 21, 2023, da  
<http://www.dircost.unito.it/cs/docs/francia1789.htm>

<sup>44</sup> Colantonio, N. *La dichiarazione dell'ONU del 1948 sui diritti umani [tesi di laurea]* (2005); Università degli Studi di Pavia

<sup>45</sup> Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 14

significativo dai conflitti mondiali<sup>46</sup> (nel caso della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* si tratta di un documento presentato dopo la catastrofe della Seconda guerra mondiale, nel caso della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, essa è un effetto della Rivoluzione francese). Questa constatazione intende spronare a riflettere inoltre su come i difensori di diritti umani si facciano paladini di terze parti. Da tutto ciò si coglie uno dei primi limiti dei diritti umani: la questione della loro coerenza logica e formale:

poiché il fine autentico del discorso dei diritti umani è proteggere e accrescere la capacità d'azione dell'individuo, i sostenitori dei diritti devono, per evitare di cadere in contraddizione con i propri principi, rispettare l'autonomia degli individui agenti. Similmente, a livello di collettività, il discorso di diritti sostiene il desiderio di gruppi umani di autogovernarsi. Se è così, il discorso sui diritti umani deve rispettare il diritto di quei popoli di definire il tipo di vita collettiva che vogliono condurre, ammesso che queste scelte soddisfino i requisiti minimi necessari al godimento dei diritti umani.<sup>47</sup>

Qui emerge un punto fondamentale che mette in questione l'approccio che l'uomo moderno che vive in occidente ha nei confronti dei diritti umani. Come sopra citato, Ignatieff evidenzia la possibilità che il tipo di vita collettiva che un popolo voglia condurre si possa differenziare da quello, formalizzato e in fondo stereotipato, che normalmente si associa ai diritti umani. Perché occorre riconoscere che, sebbene molte ONG pensino di rappresentare particolarmente gli interessi e i diritti umani, non sempre esse sono realmente più rappresentative o più responsabili di governi che sono stati eletti. La coscienza globale dei diritti umani non implica necessariamente che i gruppi che li difendono condividano davvero gli stessi convincimenti e presupposti<sup>48</sup>. Va ricordato infatti che la protezione dei diritti umani deve essere compatibile con il pluralismo morale. Mentre culture e religioni diverse possono condividere ciò che è indiscutibilmente

---

<sup>46</sup> Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 22

<sup>47</sup> Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 23

<sup>48</sup> Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 13

sbagliato – ma poi sorge un altro interrogativo: chi decide che “è sbagliato”? -, allo stesso tempo è possibile che considerino in maniera diversa ciò che è bene<sup>49</sup>.

Le differenze culturali e religiose non possono essere escluse dalla discussione sui diritti umani, perché religione e cultura possono essere o diventare parte della persona oltre che del governo.

L’universalità dei diritti umani deve essere quindi esaminata tenendo presenti le situazioni specifiche dei diversi paesi. I valori, gli ideali e gli obiettivi dei diritti umani sono universali. Tutte le persone godono dei diritti umani. Tuttavia, l’universalità dei diritti umani presenta due aspetti essenziali: l’universalità dei titolari di diritti umani e l’universalità di principi e di contenuto dei diritti umani. Il primo fa riferimento al concetto che ogni persona gode dei diritti umani senza differenze di razza, colore, sesso, lingua, religiose, opinioni politiche, nazionalità e capacità. Il secondo, invece, dovrebbe implicare il concetto che date le differenze di storia, di cultura, di valori, di radici religiose, di livello di sviluppo e di sistema sociale, è naturale che i diversi paesi del mondo intendono i diritti umani in modo diverso e si confrontino con problemi diversi riguardo a essi. Il principio di integrare, da un lato, l’universalità e, dall’altro, la peculiarità dei diritti umani dimostra che l’universalità di diritti umani riconosciuta internazionalmente dovrebbe integrarsi con le diverse culture di ciascun paese<sup>50</sup>.

### *3. Il caso della Repubblica Popolare Cinese*

Tutto ciò risulta particolarmente evidente quando si prendono in considerazione culture e paesi che non si identificano nei diritti umani occidentali. Si prenda, pur rapidamente, in considerazione il caso della Repubblica Popolare Cinese. La Repubblica Popolare Cinese ha una storia di sviluppo economico e sociale alle spalle che si differenzia notevolmente da quella che può appartenere alle grandi potenze occidentali. Questo paese fa parte delle nazioni asiatiche che dopo la Seconda guerra mondiale si sono rapidamente trasformate da semplici economie agrarie, esportatrici di materie prime in stati

---

<sup>49</sup>Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 58

<sup>50</sup> Santoro, E. (2006). *Lo stato di diritto: Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, pp. 808-809

industrializzati, o in via di industrializzazione, e successivamente sono divenute nazioni tecnologicamente evolute nel breve giro di vent'anni<sup>51</sup>.

### I valori asiatici

Ciò trova una parziale giustificazione, come ipotizza Alice Ehr-Soon Tay in suo saggio, nei “valori asiatici”, espressione attribuita all'ex primo ministro e attualmente Senior Minister di Singapore, Lee Juan Yew. Per “valori asiatici” si fa riferimento a un sistema di valori che pone lo sviluppo economico al di sopra di tutto il resto. Si afferma cioè, il primato dello sviluppo economico nazionale, e ciò implica che questo sviluppo sia seguito da un miglioramento del livello di vita per tutti; ne segue che i diritti civili e politici possono essere legittimamente sospesi o limitati fino al compimento dello sviluppo economico, e anzi che il loro più o meno parziale rifiuto è necessario per assicurare il progresso economico e i benefici derivanti<sup>52</sup>.

Mettere al primo posto lo sviluppo non è un concetto sconosciuto nel discorso dei diritti umani. Esiste infatti la concezione che il diritto allo sviluppo non possa essere scisso dai diritti umani. Kyo ha sostenuto che lo sviluppo economico poteva e doveva essere definito come un diritto umano poiché implicava il rispetto della vita umana e il riconoscimento dell'unità di ciascun individuo. Permetteva inoltre di offrire una protezione particolare gli individui più deboli e sulla base del presupposto che “vi è una profonda interconnessione tra la realizzazione dei diritti umani e lo sviluppo economico”. Inoltre, sottolineava come *in primis* il rispetto dei diritti umani può essere minacciato appunto da povertà e sottosviluppo, e di conseguenza non poteva esserci un vero sviluppo senza godimento e diritti umani e viceversa<sup>53</sup>. La stessa *Dichiarazione* ONU redatta nel 1986 afferma infatti che esiste: “Un diritto umano inalienabile in virtù del quale ogni persona umana e tutti i popoli hanno il diritto di partecipare, contribuire e godere dello sviluppo economico,

---

<sup>51</sup> Santoro, E. (2006). *Lo stato di diritto*, p. 692

<sup>52</sup> Santoro, E. (2006). *Lo stato di diritto*, p. 694

<sup>53</sup> Roccucci, A., Pons, S. (2022). *I diritti umani e la trasformazione delle culture politiche e Cristiane nel tardo novecento*, Viella, p. 296

sociale, culturale e politico, in cui tutti i diritti umani e le libertà fondamentali possono essere pienamente realizzati”<sup>54</sup>.

Il punto di conflitto riguardo alla concezione condivisa del diritto allo sviluppo come diritto umano si incontra quando viene preso in considerazione il sistema completo dei valori asiatici. Questi ultimi vedono in se stessi un’incarnazione di varie presunte virtù tipiche del confucianesimo, tra cui: il primato degli interessi collettivi rispetto alla comunità e all’armonia sociale individuale; il rispetto degli anziani, la cura per l’ordine e la stabilità, per l’interesse della famiglia e dei parenti, della nazione e della comunità; il valore della frugalità e della parsimonia, e del duro lavoro; la disponibilità di sacrificare se stessi e i propri desideri per la famiglia, il rinvio della gratificazione presente per un beneficio a lungo termine; il valore dell’impegno nell’istituzione<sup>55</sup>.

Nel tempo, Tommy Koh Tiong Bee, diplomatico e professore singaporiano, a questi valori ha aggiunto una lista di dieci valori in cui, oltre a confermare alcuni di quelli sopra menzionati, si sottolineano concetti come “non credere all’individualismo occidentale”, “l’importanza del contratto sociale fra il popolo e lo Stato” e “la convinzione che la libertà non sia un diritto assoluto”<sup>56</sup>. Qui appunto emergono differenze radicali tra la percezione occidentale e quella asiatica a proposito dell’idea di giustizia, concetto che si trova alla base dei diritti umani. I diritti umani, difatti, riguardano ciò che è giusto e non ciò che è bene<sup>57</sup>. Di conseguenza, come prima accennato, se la percezione di ciò che è giusto differisce i conseguenti diritti inalienabili saranno di conseguenza concepiti e attuati in modo differente.

Avendo assunto i valori asiatici come base per determinare il giusto comportamento, la percezione della concezione occidentale dei diritti umani da parte della Repubblica Popolare cinese si è sempre più orientata a concepirli come strumento funzionale

---

<sup>54</sup> Roccucci, A., Pons, S. (2022). *I Diritti Umani e La Trasformazione delle culture politiche e Cristiane Nel tardo Novecento*, p. 300

<sup>55</sup> Santoro, E. (2006). *Lo stato di diritto*, p. 695

<sup>56</sup> B., K. T. T., Acharya, A. (1998). *The Quest for World Order: Perspectives of a pragmatic idealist*, Institute of Policy Studies, p. 5

<sup>57</sup> Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 57

utilizzato dai governi occidentali per controllare la popolazione. Inoltre, il primato del collettivo tipico della popolazione cinese porta a un forte scetticismo verso l'anima individualistica dei diritti umani. Infine, il forte sviluppo economico cui si è accennato ha trasformato in tempi brevi la realtà cinese, e induce la popolazione a vedere nel modello adottato fino ad ora un modello vincente, che ha portato un miglioramento generale della vita, e soprattutto alla percezione della nazione come elemento unico, ispirando fiducia in uno Stato (e in un governo) visto come capace di modernizzare il paese in linea con i suoi valori culturali<sup>58</sup>.

### Le mancanze dei diritti umani “occidentali”

Alla fiducia nei confronti del modello familiare alla Cina dei valori asiatici, si affianca la sfiducia nel modello occidentale. Difatti, va sottolineato come venga messa in questione la necessità di adempiere ai diritti umani universali quando anche gli stessi paesi occidentali li violano. Si afferma l'argomentazione che la protezione diritti può essere sospesa in caso di estrema necessità, sebbene questa sospensione debba essere giustificata davanti ad assemblee legislative e corti di giustizia ed essere temporanea<sup>59</sup>. Ma, dal punto di vista della popolazione cinese, l'interpretazione vira più verso un utilizzo tattico di questi diritti sostenuti inalienabili, che vengono percepiti come strumentalizzati<sup>60</sup>.

A sostenere la tesi che i diritti umani enunciati come universali non si prestino a un'applicazione effettivamente globale a causa di una mancanza di fiducia o del riconoscimento della loro necessità, Danilo Zolo ha sottolineato come la tutela dei diritti dell'uomo e il principio dell'uguaglianza giuridica dei cittadini appaiano di scarso interesse per popolazioni che sono ancora in larga parte oppresse dalla miseria e che fino a poco tempo fa subivano inermi lo strapotere del colonialismo occidentale<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Han, L. (2022). Tutela dei diritti umani in Cina [Intervento per Corso di Tutela internazionale dei diritti umani].

<sup>59</sup> Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 21

<sup>60</sup> Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei Diritti Umani, Intervento di Zolo, D.*, p. 151

<sup>61</sup> Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 60



La menzione del potere colonialista in questo contesto non va assolutamente sottovalutata. Invita infatti a riflettere su un punto centrale, ovvero sul fatto che le stesse potenze colonizzatrici siano oggi quelle che il mondo contemporaneo vede a capo del movimento dei diritti umani. Basti guardare l'Europa e gli Stati Uniti d'America, potenze che storicamente hanno lottato per la libertà dell'individuo tanto quanto sono state autrici di sfruttamenti e persecuzioni. Sorge quindi la questione se in realtà non si stia creando una diversa e nuova colonizzazione morale ed etica, rappresentata dal culto dei diritti umani. Al giorno d'oggi, difatti, il linguaggio dei diritti umani è diventato fonte di legittimazione, cioè di potere e di autorità. Ma questa dottrina è giunta ad uno *status* talmente elevato, riconducibile a una sua secolarizzazione, che non può sottrarsi a critiche intellettuali che ne evidenzino il monopolio da parte occidentale e priorità etiche. Negli anni, sono state sollevate importanti obiezioni che argomentano se i diritti umani meritino l'autorità che hanno acquisito, o non siano altro che un nuovo modo di esercitare l'imperialismo morale occidentale<sup>62</sup>. Aimè Cesaire, scrittore e politico francese, riassume la realtà di oggi in questo modo:

i borghesi umanisti e cristiani che fanno appello ai diritti umani per darne però un'applicazione parziale che non metta in causa il passato coloniale e il presente neocoloniale, sui quali è stata costruita la supremazia politica e sociale della società capitalistica [...] <sup>63</sup>.

Questo sconvolgimento del fine originario dei diritti umani è dovuto alla inevitabile politicizzazione di essi. Per quanto si vogliano presentare i diritti umani come apolitici, ciò risulta impossibile, poiché i diritti dell'uomo sono ineludibilmente politici. Confondere diritti e aspirazioni, e i trattati sui diritti con una qualche sintesi sincretica dei

---

<sup>62</sup> Ciattini, A. (2015). *Riflessioni Antropologiche Sulla violenza e sulla guerra*. La Città Futura. Consultato febbraio 10, 2023, da <https://www.lacittafutura.it/cultura/riflessioni-antropologiche-sulla-violenza-e-sulla-guerra>

<sup>63</sup> Gardatn, J. (1999). *Humanitarian Law*. Judith Gardam, necessity, proportionality, and the use of force ... - JSTOR. Consultato febbraio 10, 2023, da <https://www.jstor.org/stable/3877236>

valori mondiali, significa ignorare ciò che ha nutrito il discorso dei diritti umani: i conflitti<sup>64</sup>. È quindi inevitabile che i conflitti facciano parte della sfera dei diritti umani, ma non va sottovalutato come il loro ruolo sia ambivalente. Ad esempio, vengono effettuati interventi per prevenire che i conflitti infieriscano sui diritti degli uomini, ma non è estraneo l'uso dei diritti come scusante e giustificante per iniziare questi stessi conflitti. Considerando questo punto di vista, è dunque interessante volgere un occhio critico alle cosiddette "guerre umanitarie", che si presumono necessarie per risolvere emergenze umanitarie, e invece testimoniano, al contrario, la crescente strumentalizzazione dei diritti universali dell'uomo da parte delle forze che si battono per la dis-emanipazione del genere umano<sup>65</sup>. Da questo punto di vista, le guerre umanitarie sono un esempio lampante dell'utilizzo dei diritti umani con un fine geopolitico e/o economico.

Non va escluso che gli interventi umanitari siano necessari o comunque vadano a favore dei diretti interessati, ma non è possibile ignorare come gli interessi di chi agisca interferiscano e dettino l'azione nei paesi coinvolti. Si è arrivati a sostituire "diritto internazionale umanitario" al "diritto internazionale di guerra", il quale era il risultato del lungo processo di secolarizzazione dei principi etico-religiosi della dottrina del *bellum justum* il cui presupposto era costituito dagli Stati nazionali come soggetti primari, e tutti uguali in via di principio, del diritto internazionale, impegnati a tutelare la propria sovranità e integrità politica e territoriale. Ora, invece, si sostiene che il nuovo "diritto internazionale umanitario" legittima in varie forme - quali sanzioni di carattere economico, missioni di *peace-enforcing*, giurisdizioni penali internazionali *ad hoc* - la possibilità che la sovranità degli Stati subisca deroghe e forti limitazioni in funzione della protezione internazionale dei diritti umani<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 69

<sup>65</sup> Zolo, D. (2000). *Chi Dice UMANITÀ: Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, pp. 42-44

<sup>66</sup> Zolo, D. (2007). L'intervento umanitario armato fra etica e diritto internazionale. Consultato febbraio 12, 2023, da <https://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/kosovo.htm>

Appare quindi chiaro che nel tempo si è progressivamente verificata una scissione tra diritti umani come valori assoluti e il loro ruolo di giustificazione delle azioni dei paesi che li sostengono e difendono. Carl Schmitt osserva in proposito, riprendendo una massima di Proudhon, che «chi dice “umanità” cerca di ingannarti»<sup>67</sup>. L’affermazione vuole far riflettere sull’uso strumentale del termine “umanità”, particolarmente nel contesto della guerra, implicando che lo si fa perché è uno strumento che si presta bene al fine di degradare moralmente l’avversario, di isolarlo come «nemico dell’umanità» e giustificare così il fatto di essergli ostile sino all’estrema disumanità. L’argomento secondo il quale la guerra che «purtroppo» si sta conducendo è resa doverosa dall’imperativo morale di porre fine ai «crimini contro l’umanità» che il proprio nemico sta commettendo, corrisponde alla tradizionale necessità di legittimare la propria guerra come *iustum bellum* e di bollare il proprio avversario come *iniustus hostis*<sup>68</sup>.

Inoltre, se si accenna all’aspetto dei conflitti nel campo dei diritti umani, deve rimanere un concetto fondamentale da non dimenticare che la discussione sul relativismo nel discorso di questi ultimi gioca un ruolo fondamentale. Esso si può osservare secondo due prospettive. Da una parte, va criticata la sua interpretazione assoluta, poiché se portata all’estremo il relativismo può diventare un alibi anche per la tirannia; dall’altra parte, va ricordato che l’intervento in nome dei diritti umani è legittimato quando l’autorità, tradizionale, patriarcale o religiosa, è primitiva, arretrata o incivile non secondo gli *standard* relativi agli osservatori, ma secondo gli *standard* di coloro che sono oppressi da quell’autorità. La legittimità dell’intervento deriverebbe insomma dalle esigenze dei terzi, non da chi agisce in loro favore<sup>69</sup>. Ancora una volta, dunque, emerge come gli interventi definiti umanitari facciano difficoltà a rimanere autonomi e indipendenti dalla stessa

---

<sup>67</sup>Zolo, D. (1999). La filosofia della "guerra umanitaria" da Kant a Habermans, [Abstract]. *Iride, Filosofia E Discussione Pubblica*, doi:10.1414/11352. pp. 249-256

<sup>68</sup> Cf. Zolo, D. (2006). *Le Guerre Umanitarie*. Fondazione Collegio San Carlo. Consultato febbraio 13, 2023, da <https://www.fondazione sancarlo.it/conferenza/le-guerre-umanitarie/>

<sup>69</sup> Caputo, R. (2019). *La Strumentalizzazione dei Diritti Umani*. La Città Futura. Consultato febbraio 12, 2023, da <https://www.lacittafutura.it/editoriali/la-strumentalizzazione-dei-diritti-umani>

volontà umana che li ha creati e, in concreto, dalla cultura e forme politiche che li sostengono.

#### *4. Conclusioni*

Da quanto fin qui osservato, risulta dunque chiaro che i diritti umani, seppure dichiarati universali e inalienabili, appaiono sempre più come un frutto del pensiero occidentale, il quale ha ritenuto che, ridotti alla individualistica “libertà negativa”, ovvero con un *focus* sulla libertà di agire secondo la propria volontà senza ostacoli esterni e non essere costretti ad agire in caso non si voglia, i diritti dell’uomo possano essere offerti (consigliati, raccomandati, imposti) al mondo intero come un pacchetto confezionato, disponibile a qualsiasi uso perché in fondo fungibile e avalutativo. Osservando la situazione attuale ciò appare falso e l’applicazione e accettazione globale dei diritti umani così concepiti non è una realtà concreta o prossima a realizzarsi<sup>70</sup>. Inoltre, la stessa società occidentale si mostra ripetutamente ipocrita nel suo discorso dei diritti umani. Questi ultimi perdono il loro statuto apolitico e puramente umanistico, per divenire strumento di manipolazione morale e giustificazione di “guerre umanitarie”.

Diventa sempre più necessario abbandonare la percezione dell’esistenza di un concetto di diritti umani come un qualcosa di appartenente universalmente a tutti i paesi e culture del mondo. Questa visione dovrebbe essere sostituita con un approccio più realistico, che lascia spazio alla collettività quanto all’individualismo come finalità dei diritti umani, e al concetto che i diritti umani esistono come ente imperfetto che necessita ancora di relazionarsi meglio con le dinamiche umanistiche globali e con le diverse civiltà e culture.

---

<sup>70</sup> Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, pp. 76-79

## CAPITOLO III

### IL MONOTEISMO DEI DIRITTI UMANI

#### *1. Il fenomeno della secolarizzazione e le religioni secolari*

Secondo una ricerca effettuata negli ultimi cinque anni, l'84% della popolazione mondiale si identifica in un gruppo religioso, con indicazioni che il numero di credenti crescerà negli anni a venire<sup>71</sup>. Questi dati sembrano dunque suggerire che l'uomo, come individuo, ha la tendenza, se non la necessità, di trovare un credo a cui affidarsi per affrontare la vita e sentirsi guidato.

Questa necessità negli ultimi due secoli sembra abbia trovato una via di espressione, nonostante il fenomeno che viene definito "secolarizzazione delle religioni", in nuove forme di credenza, che si sono aggiunte alle religioni tradizionali. La secolarizzazione ha implicato l'allontanarsi dalla dipendenza del potere ecclesiastico per una maggiore autonomia del potere civile o secolare<sup>72</sup>. Ciò che però, parallelamente, è stato osservato è la nascita di sistemi, più o meno elaborati, di credenze, di miti, di riti e di simboli, che conferiscono carattere sacro ad elementi esterni alle religioni tradizionali e propri invece alla realtà moderna, rendendoli oggetto di culto, di devozione e di dedizione. Si è arrivati così a discutere del fenomeno delle religioni secolari, o religioni laiche<sup>73</sup>.

Al principio della storia delle interpretazioni delle religioni secolari la loro percezione fu quella di uno strumento propagandistico utilizzato in particolare da regimi totalitari. Sebbene il termine *religione secolare* venga attribuito al sociologo francese Raymond

---

<sup>71</sup>Pew Research Center. (2012, December 18). *The global religious landscape*. Pew Research Center's Religion & Public Life Project. Consultato febbraio 18, 2023, da <https://www.pewresearch.org/religion/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>

<sup>72</sup>*Secolarizzazione*, in Vocabolario. Treccani. (n.d.). Consultato febbraio 18, 2023, da <https://www.treccani.it/vocabolario/secolarizzazione/>

<sup>73</sup> Gentile, E. (2007). *Le Religioni della Politica: Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, p. 4

Aron nel 1944<sup>74</sup>, già nel 1935 un curatore scrisse in un saggio riferendosi a esse come “[...] una potente tecnica di controllo delle masse per mezzo della propaganda attraverso la radio, il cinema, la stampa, educazione, e attraverso una religione secolare da loro prodotta.”<sup>75</sup>.

A sostenere questa percezione delle religioni secolari come strumenti di manipolazione, ci fu la convinzione da parte dei credenti nelle religioni tradizionali, ma anche di molti studiosi, che per parlare di religione fosse necessaria la presenza del soprannaturale, che potesse conferire legittimità e una base per il credo. In assenza di questa presenza, l'avvicinamento dei fenomeni politici a miti, usanze e simboli comuni nelle religioni non sarebbe stato altro che un espediente demagogico per rafforzare e rendere stabile il potere politico nella società di massa<sup>76</sup>. La critica portata avanti dal punto di vista della sfera religiosa si basava dunque sull'idea che l'unica autorità che potesse limitare l'uso del potere dell'uomo dovesse essere al di là dell'umanità, sostenendo, dunque, la necessità che l'autorità avesse qualche fondamento religioso e cioè soprannaturale e/o trascendente<sup>77</sup>.

## *2. Il ruolo del soprannaturale*

Tuttavia, l'idea di una necessità di un elemento soprannaturale per definire una religione non è condivisa da numerosi sociologi e antropologi, che interpretano la religione come fenomeno sociale e culturale, cioè come sistema di credenze, miti, riti e simboli che esprimono i principi e i valori comuni di una collettività<sup>78</sup>. Conseguentemente, il concetto di una religione della politica appare plausibile secondo l'interpretazione fideistica

---

<sup>74</sup> Ramel, F. (2022). Raymond Aron, 1905-1983. *Philosophie Des Relations Internationales*, 367–374. <https://doi.org/10.3917/scpo.ramel.2022.01.0367>

<sup>75</sup> Gentile, E. (2007). *Le Religioni della Politica*, Laterza, p. 4

<sup>76</sup> Ferrero, G. (1981). *Potere*, SugarCo, pp. 157-159

<sup>77</sup> Gentile, E. (2007). *Le Religioni della Politica*, Laterza, p. 7

<sup>78</sup> Gentile, E. (2007). *Le Religioni della Politica*, Laterza, p. 8

proposta da Gustav Le Bon. Quest'ultima non include necessariamente l'esistenza di una divinità trascendente, ma sostiene che il fenomeno religioso è l'espressione di un insopprimibile sentimento umano. Dunque, la religione si origina dal più imperioso degli istinti umani, ovvero, "il bisogno di sottomettersi comunque ad una fede, divina, politica o sociale". La sua forza risiede nel suo potere di plasmare e trasformare il carattere di un aggregato umano, dando agli individui che lo compongono una comunanza di sentimenti, interessi e idee. Si produce così una formidabile potenza generatrice di entusiasmo e di azione che fa convergere le energie individuali e collettive verso un unico scopo, soddisfacendo l'innato istinto umano per una credenza condivisa<sup>79</sup>.

Una teoria opposta ma che in qualche modo afferma anch'essa la superfluità del soprannaturale nella religione, è la visione funzionalista, che, nel valutare gli aspetti religiosi dei movimenti politici, sostiene che non sono sempre e solo i capi a produrre artificialmente miti e riti politici, come meri strumenti di controllo e governo, ma miti e riti possono essere invece espressione spontanea delle masse, prodotti dal loro bisogno di fede e di credenze, che essi soddisfano con la dedizione alla persona di un capo o a una ideologia che promette loro benessere e salvezza.

Espressione tipica di queste prospettive è stato il pensiero di Durkheim, sociologo, che nel 1912 propose la teoria del fenomeno religioso come espressione di un'esigenza umana collettiva. Ciò che accumuna queste riflessioni è l'intuizione che questa esigenza collettiva derivi dal fatto di identificare l'elemento sacro, che esiste su un piano diverso rispetto all'essere dell'uomo, come incentivo per vivere una vita dotata di maggiore significato nella collettività cui si appartiene<sup>80</sup>. Per Durkheim, "La religione non esige la presenza di un essere soprannaturale, non è altro che l'espressione della totalità della vita collettiva: il divino è la società stessa che adora sé stessa."<sup>81</sup>.

La secolarizzazione, infatti, ha svincolato il sacro dalle religioni istituzionali e lo ha reso "selvaggio", espressione usata dal sociologo Bastide. Si è venuta a creare dunque la libertà di trovare in ogni attività umana un nuovo modo in cui il sacro potere si può

---

<sup>79</sup> Bon, G. L. (1984). In *Psychologie du Socialisme*, les Amis de Gustave Le Bon, p.95

<sup>80</sup>Gentile, E. (2007). *Le Religioni della Politica*, Laterza, pp. 13-14

<sup>81</sup> Durkheim, E. (2009). In *Les Formes é lé mentaires de la vie religieuse: Le systè me toté mique en Australie*, PUF, p. 607

manifestare, per, eventualmente, ancora una volta addomesticarlo attraverso dogmi e riti<sup>82</sup>. Nella società contemporanea la sacralità costituisce, pertanto, “una delle modalità possibili per dare ordine e coerenza ai significati socialmente condivisi. Più precisamente, il processo di sacralizzazione scatta là dove singoli soggetti e gruppi umani, per dare senso alla loro esistenza individuale o collettiva, conferiscono a oggetti simbolo un valore assoluto”<sup>83</sup>.

### *3. La religione dei diritti umani*

Ora, applicando queste considerazioni a proposito delle religioni secolari alla società attuale, una religione in cui ci si può imbattere è il *monoteismo dei diritti umani*, termine che emerge dalla riflessione di Michael Ignatieff in merito a un’apologia di quest’ultimi<sup>84</sup>. Per verificare se si possa effettivamente parlare di una religione dei diritti umani, si deve verificare se questa entità secolare, in ipotesi, sacralizzata, ispiri fede, devozione e coesione tra i suoi fedeli, prescriva un codice di comportamenti e uno spirito di dedizione che spinga alla sua difesa e al suo trionfo. I diritti umani si presterebbero come idolo di una religione della politica se fosse possibile riconoscerli in quanto prodotti di movimenti politici e se essi soddisfacessero determinate caratteristiche che li definirebbero come tali, ovvero come elementi di una religione secolare.

Tra questi requisiti troviamo: la consacrazione del primato di una entità collettiva secolare, collocata al centro di una costellazione di credenze e di miti che definiscono il significato e il fine ultimo dell'esistenza sociale e che prescrivono i principi della discriminazione fra il bene e il male; la formalizzazione di questa concezione in un codice di comandamenti etici e sociali, che vincolano l'individuo all'entità sacralizzata, imponendogli l'obbligo della fedeltà e della dedizione, eventualmente fino al sacrificio della vita; la considerazione dei suoi appartenenti come a una comunità di eletti e l'interpretazione della propria azione politica come una funzione messianica per il compimento di una missione a beneficio dell'umanità; e, infine, l'istituzione di una

---

<sup>82</sup> Bastide, R. (2010). *Il Sacro Selvaggio e altri scritti*, Jaca Book, p. 195

<sup>83</sup> Gentile, E. (2007). *Le Religioni della Politica*, Laterza, p. 22

<sup>84</sup> Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei Diritti Umani*, p. 157



liturgia politica per l'adorazione dell'entità collettiva sacralizzata, attraverso il culto delle figure in cui essa si materializza e attraverso la rappresentazione mitica e simbolica di una storia sacra, periodicamente attualizzata nella rievocazione rituale degli eventi e delle gesta compiute nel corso del tempo dalla comunità degli eletti<sup>85</sup>. Occorre pertanto verificare se il fenomeno culturale dei diritti umani può essere letto in base a queste caratteristiche.

I diritti umani si presentano come paladini della giustizia per la dignità inviolabile dell'uomo, definendo ciò che è sbagliato; sono stati formalizzati nel tempo attraverso diversi documenti, quali la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, o la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*; il loro rispetto ha come fine, o missione, la salvaguardia di ogni individuo presente al mondo e si basa su leggi politiche ben definite, ovvero strumenti giuridici inviolabili che ne garantiscono la validità e assicurano il possesso di questi diritti a ogni individuo; e, infine, la loro propaganda non si è mai arrestata negli anni, ed è stata utilizzata in diverse occasioni per sottolineare la necessità degli stessi diritti, anche evidenziando come la loro diffusione si sia affermata negli anni.

Inoltre, la percezione di questi diritti come universali ha favorito la creazione e l'espansione della comunità che vede in loro un punto di riferimento. Essi, infatti, si presentano come un dato categorico, assoluto, al quale non ci può sottrarre, poiché è parte della vita di ciascun individuo nella società. I diritti umani sembrano dunque proporsi l'affidamento, cioè la credenza, dell'individuo verso qualcosa che gli è superiore<sup>86</sup>, e che viene presentato come l'idea che ci sia qualcosa di talmente evidente che non può essere ignorato dall'intera specie umana. Un concetto che negli anni ha riscontrato sempre più successo, fino ad arrivare, appunto, a una sorta di fede e un credo monoteista.

Le prime religioni della politica nacquero proprio per consacrare la legittimità della democrazia e per subordinare l'interesse particolare al bene comune. Ripercorrendo la loro storia, esaminando fenomeni storici come la Rivoluzione Francese del Settecento, si vede come la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* e la Costituzione furono sacralizzate dal giuramento civico dei cittadini, diventando la base della legge pubblica

---

<sup>85</sup> Gentile, E. (2007). *Le Religioni della Politica*, Laterza, pp. 206-207

<sup>86</sup> Filoramo, G. (1994). *Le vie del sacro: Modernità e religione*, Einaudi, pp. 25-26

della nuova fede rivoluzionaria. Il loro aspetto sacro si manifestò attraverso la loro incisione su metallo o pietra, similmente ai comandamenti cristiani, e furono esposte sugli altari della patria, come gli oggetti di venerazione e culto delle antiche religioni<sup>87</sup>.

### Lo scontro con la Chiesa

Negli anni successivi, la prospettiva dei diritti umani si andò sempre più affermando e di pari passo la secolarizzazione, generando nelle diverse Chiese molteplici preoccupazioni. Nel 1842 Feuerbach scrisse che l'uomo deve diventare Dio per l'uomo stesso: "Noi dobbiamo tornare ad essere religiosi; la politica deve diventare la nostra religione, ma può diventare tale solo se noi, nella nostra concezione, abbiamo un valore supremo che faccia della politica la nostra religione"<sup>88</sup>, sfidando apertamente l'argomento di cui si è trattato nel Capitolo I: il diritto naturale secondo la concezione ecclesiastica. Si poté così constatare che "le religioni secolari sono dottrine che fissano il fine ultimo in relazione al quale sono definiti il bene il male."<sup>89</sup>.

È verosimile che la diffusione di simili concezioni costituì motivo di ulteriore allarme per le Chiese; ciò risulta particolarmente plausibile dato che storicamente spettava a queste ultime formulare le finalità essenziali per le comunità, per tramite di un'interpretazione diretta del volere di Dio<sup>90</sup>. Si può osservare che anche i sostenitori dei diritti umani arrivarono ad affermare precisamente che la dottrina dei diritti umani riguarda ciò che è giusto, non ciò che è bene. È infatti necessario che la protezione dei diritti umani debba essere compatibile con il pluralismo morale, il che significa che culture e religioni diverse possono considerare in maniera diversa ciò che è bene ma dovrebbero condividere ciò che è indiscutibilmente sbagliato<sup>91</sup>, focalizzandosi infine sulla "libertà negativa", ovvero

---

<sup>87</sup> Gentile, E. (2007). *Le Religioni della Politica*, Laterza, pp. 31-40

<sup>88</sup> Gentile, E. (2007). *Le Religioni della Politica*, Laterza, p. 46

<sup>89</sup> Filoramo, G. (1994). *Le vie del sacro*, p. 28

<sup>90</sup> PP, I. P., Dovere, U., & Dziwisz, S. (2008). volume XII. In *Arte e Beni culturali negli insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria editrice vaticana, p. 75

<sup>91</sup> Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei Diritti Umani*, pp. 57-58

sulle situazioni in cui un soggetto ha la possibilità di agire senza essere impedito, o di non agire senza essere costretto da altri soggetti<sup>92</sup>.

### I pericoli di un monoteismo dei diritti umani

Tuttavia, la rapida ascesa dei diritti umani come bussola imprescindibile morale e di fede, ha implicato l'osservanza di una reale prospettiva mitica verso essi, specialmente nei paesi sviluppati, dovuta ai contesti dei grandi conflitti umanitari in cui si sono sviluppati (la Rivoluzione francese, le Grandi Guerre)<sup>93</sup>. Tuttavia, come ebbe a osservare Primo Levi: "Poiché è difficile distinguere i profeti veri dai falsi, è bene avere in sospetto tutti i profeti; è meglio rinunciare alle verità rivelate, anche se ci esaltano per la loro semplicità e il loro splendore, anche se le troviamo comode perché si acquistano gratis. È meglio accontentarsi di verità più modeste e meno entusiasmanti, quelle che si conquistano faticosamente, a poco a poco e senza scorciatoie, con lo studio, la discussione e il ragionamento, e che possono essere verificate e dimostrate."<sup>94</sup> È quindi necessario capire se il principio della *universalità* dei diritti umani e la loro presenza innata provengano da una sorta di verità rivelata, e siano dunque divenuti dei "dogmi", o sono invece l'esito di una verità conquistata più faticosamente attraverso gli avvenimenti storici che videro l'uomo come loro protagonista.

Questa esigenza di una prospettiva mitica appare ulteriormente necessaria dato che, considerando il ruolo che i diritti umani sono giunti a ricoprire nelle credenze delle persone, essi di conseguenza sono diventati un linguaggio che porta con sé potere e autorità<sup>95</sup>. Vi sarebbe quindi il rischio che una religione dei diritti umani, intesa come una religione politica, ricada nella prospettiva di stabilire una gerarchia assoluta, indiscutibile,

---

<sup>92</sup> Bobbio, N. (1978). *Libertà in "Enciclopedia del novecento"*. Consultato febbraio 20, 2023, da [https://www.treccani.it/enciclopedia/liberta\\_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/liberta_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/)

<sup>93</sup> Esposito, R., Galli, C. (2005). *Enciclopedia del Pensiero politico: Autori, concetti, Dottrine*, p. 192

<sup>94</sup> Levi, P. (2005). *Se questo è un uomo; La Tregua*, Einaudi, appendice, paragrafo 7

<sup>95</sup> Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei Diritti Umani*, p. 60

in maniera analoga a ciò che è stato precedentemente definito come diritto naturale<sup>96</sup>. Infatti, se si assume l'umanità come soggetto e oggetto, al contempo, di questa religione, - un'umanità estremamente eterogenea in quanto a etnie, credi, educazione e così via - verrebbe a profilarsi una sorta di idolatria. Concetti basilari nella prospettiva dei diritti umani, come il principio che ogni individuo abbia una dignità inviolabile, verrebbero innalzati a un rango assoluto e indiscutibile. Sebbene non sembra si possa parlare di una vera e propria venerazione dei diritti umani da parte di coloro che ne sono promotori o che in essi si riconoscono, l'associazione alla metafora della venerazione esprime la dimensione di credenza propria del culto e l'incapacità di sottoporre le sue premesse umaniste allo stesso scrutinio critico al quale la razionalità umana sottopone la credenza religiosa. I diritti umani, effettivamente, sono spesso stati utilizzati per sostituire la convinzione religiosa che gli esseri umani si possano salvare dalla loro stessa distruttività solamente se praticano una fede religiosa tradizionale, sostituendola con l'idea che solamente puntando su se stessi si possano proteggere o salvare<sup>97</sup>.

Ed è qui, ancora una volta, che il confronto con la prospettiva delle Chiese tradizionali evidenzia una ulteriore fragilità nei sistemi di credenze creati dagli uomini per se stessi. I diritti umani sembrano appartenere agli stessi contesti culturali delle religioni secolari del XX secolo, ed essere perciò soggetti alle medesime dinamiche, così riassunte: nel tempo l'uomo aveva creato nuove religioni e nuovi idoli, ponendoli su altari per adorare se stesso e appagare il bisogno di fede, di orientamento e di unione, in un mondo sempre più disgregato, frantumato e dinamico, dominato e sconvolto continuamente da potenze impersonali che procedono tumultuosamente, trascinando con sé gli esseri umani che si illudono di dominarle e controllarle<sup>98</sup>.

#### *4. Conclusioni*

Quando si parla dunque del ruolo dei diritti umani nella realtà contemporanea è ovviamente impossibile negarne l'importanza; sembra tuttavia che sia possibile,

---

<sup>96</sup> Vedi sopra Capitolo I, p. 4

<sup>97</sup> Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei Diritti Umani*, pp. 85-86

<sup>98</sup> Gentile, E. (2007). *Le Religioni della Politica*, Laterza, p. 158

all'opposto giungere a una loro sacralizzazione. Con lo sviluppo di credenze basate su elementi e concetti non più associati alle religioni tradizionali, si sono create le possibilità per affermare credenze e convinzioni, quali l'assolutismo e l'universalità dei diritti umani, che sembrano assumere lo *status* di religioni secolari o di religioni laiche.

Queste religioni della politica si propongono come un modo di interpretare la vita e la storia, un modo di concepire la politica, che va' oltre i calcoli del potere e dell'interesse, che può giungere alla definizione del significato e del fine ultimo dell'esistenza umana stessa<sup>99</sup>.

Che l'apparizione di religioni create e basate da e sugli esseri umani stessi comporti rischi e pericoli appare ormai assodato; tuttavia, parallelamente, sussiste la necessità da parte dell'umanità stessa di trovare nuove entità in cui riporre la propria fede. Le religioni secolari offrono l'occasione per costruire questi spazi, e, in particolare nel caso dei diritti umani, questi sembrano poter costituire un presupposto adeguato per riconciliare l'umanità in merito a ciò che è per tutti sbagliato, ponendo al contempo dei limiti all'azione umana, senza sfociare nella cieca obbedienza tipica delle religioni tradizionali.

---

<sup>99</sup> Gentile, E. (2007). *Le Religioni della Politica*, Laterza, p. 213

## CONCLUSIONI

Avendo osservato la religione e i diritti umani sotto vari punti di vista e come abbiano interagito uno con l'altro nel tempo, è stato possibile constatare come essi si trovino in molti casi a coesistere nelle stesse sfere d'azione e di cultura.

Si è visto il contrasto tra Chiesa romana e diritti umani nella sfera giuridica e politica quando si parla di diritto in generale. Sebbene la prima reclamasse la superiorità del diritto naturale, da quando sono apparsi i diritti naturali come tema legittimato e protetto dalla legge, facendo riferimento alla Rivoluzione Francese e la conseguente *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, essa ha iniziato a perdere la propria legittimità come unico possibile leader. Il potere della Chiesa sulla società, la sua funzione storica di guida delle coscienze e di comportamenti, influente su tutti gli aspetti della vita umana, operava una forma di monopolio sulla definizione di diritti e doveri. Tale potere venne messo a confronto con una nuova idea della persona, che non necessita più un'entità esterna quale la Chiesa, per interpretare la realtà ed esprimere le proprie volontà e aspettative. L'evoluzione e la presa di coscienza del potere di questa volontà degli individui ha implicato dunque una relazione conflittuale con la Chiesa, che dipende fortemente dai papi che la guidarono e dalle loro credenze. Si passa da minime aperture verso i diritti umani con Leone XIII, a un sostegno più aperto verso questi ultimi con Giovanni XXIII, a una loro consistente adozione con Pio VI, fino a un ritorno alla diffidenza verso di loro con Giovanni Paolo II.

Un percorso che porta a comprendere come, sebbene si proclami come interprete di una volontà divina, anche la Chiesa sia soggetta alla volontà e al pensiero umani dei suoi stessi interpreti e ai condizionamenti storici, evidenziando le sue difficoltà e la necessità per la stessa Chiesa di fare in primo luogo un'analisi dei propri stessi presupposti.

Allo stesso tempo, con un approccio più critico verso i diritti umani, si sono viste anche le difficoltà inerenti a questi ultimi, sottolineando in particolare gli elementi di comparazione e analogie con gli ideali delle religioni. Allo stesso modo in cui la Chiesa si è fatta paladina del volere di Dio, chi si è sentito in dovere di definire i diritti umani e diffonderli il più possibile, lo ha fatto in base alle proprie convinzioni in merito alla validità di questi diritti. Le antiche guerre sacre si sono trasformate in guerre umanitarie,

e i diritti umani vengono oggi presentati come indiscutibili, come le dottrine religiose lo sono state nella storia.

Inoltre, seguendo il principio di una necessaria e giusta applicazione e adozione a livello globale dei diritti umani, si è arrivati a dare per scontata la volontà degli individui di accettarli. I fautori dei diritti umani sono caduti nell'errore di sottovalutare i modelli prioritari in base ai quali le popolazioni dei diversi paesi del mondo concepiscono i diritti dell'individuo, non riconoscendo il valore necessario del pluralismo morale. Guardando all'esempio della Repubblica Popolare Cinese, si è infatti osservato come in paesi sviluppatasi per tramite di percorsi alternativi al modello occidentale, e soprattutto in paesi con passati coloniali e politici differenti da chi ha avanzato l'ideale universale dei diritti, ci si trova in contesti diffidenti di fronte a questi diritti umani fatti per così dire "in serie" e non su misura.

Infine, riprendendo la correlazione e il confronto tra la religione e i diritti umani, si è visto come quello che era nato come un elemento puramente laico, si è trasformato – se pur in modo involontario - in un elemento di fede da parte degli esseri umani. Infatti, attraverso il processo di secolarizzazione, gli individui hanno iniziato a rivendicare nuove forme di gestione del sacro e a ridistribuirlo, assegnandolo ad enti che essi ritengono più vicini a sé o più necessari per il bene della collettività. I diritti umani si sono quindi tramutati in una sorta di nuova *religione monoteista*, che rifiuta il soprannaturale della religione e la "volontà di Dio" per sostituirli con la più concreta volontà e necessità umana. Sembra quindi di assistere alla creazione di una religione dell'uomo per l'uomo, alla quale si può fare riferimento per cercare stabilità e sicurezza in una società in continuo mutamento.

È emerso però anche il pericolo di questa autoreferenzialità che rischia di sfociare in un primato assoluto dei diritti umani, riprendendo così le inevitabili dinamiche che si sono venute a creare all'interno delle religioni e nei rapporti con il potere politico, e lasciando emergere ancora una volta quella tendenza antropologica trasferendole nella fede-credenza, creando sistemi di supporto simbolico e rituale ai quali affidarsi per comprendere lo scopo della propria esistenza e beneficiare di un punto focale in cui riporre la propria fiducia al fine di sentirsi sicuri.

Queste conclusioni possono oltre sì invitare a non considerare le religioni e i diritti umani come antagonisti, come è avvenuto in passato, ma piuttosto utilizzare la storia delle prime e dei secondi per evitare errori nella loro applicazione e giungere a migliori forme di

conciliazione. La storia delle religioni può fungere da esempio come catalogo di errori da non ripetere in futuro per i diritti umani, evitando possibilmente una sorta di assolutismo nella loro applicazione, e, a loro volta, i diritti umani possono essere il catalizzatore per la necessaria modernizzazione, ad esempio, all'interno della Chiesa, che avrebbe la possibilità di essere più attrattiva per chi cerca un punto di riferimento nella vita e in cui possa ritrovare i propri ideali senza dover rinunciare a realtà o ad una parte dei propri stessi ideali.

Tuttavia, è necessario ricordare come entrambi – religioni e diritti umani - siano elementi in continuo mutamento, che si sviluppano di continuo, sono influenzati reciprocamente, seppure in misure diverse, ed è quindi relativamente impossibile prevedere come essi si svilupperanno in future. Soprattutto, seppure azzardato, anticipare se questo sviluppo sarà in una direzione di innovazione o, come già si è visto accadere, comporterà un ritorno a ideali passati, che segneranno una sconfitta lungo il percorso di accettazione reciproca tra religioni e diritti umani.

In una ricerca futura sull'argomento, si potrebbero portare ulteriori analisi e delucidazioni sul rapporto tra religione e diritti umani, esaminando come i contesti in cui i rappresentanti di uno e dell'altro ambiente nascano e vivano, e come le risorse che accompagnano il loro stile di vita influenzino la percezione che essi hanno del reciproco ambito, oltre che una maggiore apertura a una reciproca collaborazione.



## BIBLIOGRAFIA

- Bobbio, N. (1978). *Libertà* in "Enciclopedia del Novecento". Consultato febbraio 20, 2023, da [https://www.treccani.it/enciclopedia/liberta\\_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/liberta_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/)
- B., K. T. T., & Acharya, A. (1998). *The Quest for World Order: Perspectives of a pragmatic idealist*, Institute of Policy Studies.
- Bastide, R. (2010). *Il Sacro Selvaggio e altri scritti*, Jaca Book.
- Bon, G. L. (1984). *Psychologie du Socialisme: Les Théories socialistes et l'état mental de Leurs ADEPTES, Le Socialisme Comme croyance, le socialisme suivant les races, le conflit entre les nécessités économiques, Les Idées démocratiques et les aspirations socialistes, l'évolution des sociétés modernes, Les Destinées du Socialisme*, les Amis de Gustave Le Bon.
- Caputo, R. (2019). *La Strumentalizzazione dei Diritti Umani*. La Città Futura. Consultato febbraio 12, 2023, da <https://www.lacittafutura.it/editoriali/la-strumentalizzazione-dei-diritti-umani>
- Ciattini, A. (2015). *Riflessioni Antropologiche Sulla violenza e sulla guerra*. La Città Futura. Consultato febbraio 10, 2023, da <https://www.lacittafutura.it/cultura/riflessioni-antropologiche-sulla-violenza-e-sulla-guerra>
- Colantonio, N. La Dichiarazione dell'ONU del 1948 sui diritti umani [tesi di laurea] (20005); Università degli Studi di Pavia
- Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 26 Agosto del 1789*. Dichiarazione 1789. (n.d.). Consultato febbraio 21, 2023, da <http://www.dircost.unito.it/cs/docs/francia1789.htm>
- Dichiarazione universale dei diritti umani*. OHCHR. (n.d.). Consultato febbraio 4, 2023, da <https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/italian>
- Durkheim, E. (2009). *Les Formes é lé mentaires de la vie religieuse: Le systé me toté mique en Australie*, PUF.
- Esposito, R., & Galli, C. (2005). *Enciclopedia del Pensiero politico: Autori, concetti, Dottrine*, Laterza.
- Ferrero, G. (1981). *Potere*, SugarCo.
- Filoramo, G. (1994). *Le vie del sacro: Modernità e religione*, Einaudi.

- Gardatn, J. (1999). *Humanitarian Law*. Judith Gardam, necessity, proportionality, and the use of force ... - JSTOR. Consultato febbraio 10, 2023, da <https://www.jstor.org/stable/3877236>
- Gentile, E. (2007). *Le Religioni della Politica: Fra democrazie E TOTALITARISMI.*, Laterza.
- Giovanni XXIII. (1963, aprile 10). *Pacem in Terris (aprile, 11 1963): Giovanni XXIII*. Pacem in Terris (aprile, 11 1963). Visitato gennaio 21, 2023, da [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html)
- Giusnaturalismo in Treccani – Dizionario di Storia. (2010). Consultato 5 marzo 2023, da [https://www.treccani.it/enciclopedia/giusnaturalismo\\_%28Dizionario-di-Storia%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giusnaturalismo_%28Dizionario-di-Storia%29/)
- Giusnaturalismo* nell'Enciclopedia Treccani. (n.d.). Consultato 21 gennaio 2023, from <https://www.treccani.it/enciclopedia/giusnaturalismo>
- Han, L. (2022). Tutela dei diritti umani in Cina [Intervento per Corso di Tutela internazionale dei diritti umani].
- Humanae Vitae (July 25, 1968): Paolo VI*. *Humanae Vitae (July 25, 1968)*; (pp.808-809). Visitato gennaio 21, 2023, da [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html)
- Ignatieff, M. (2003). *Una ragionevole apologia dei Diritti Umani.*, Feltrinelli.
- Laicismo* nell'Enciclopedia Treccani. (n.d.). Consultato il 21 gennaio 2023, da <https://www.treccani.it/enciclopedia/laicismo/>
- Laicità: Definizione e significato - dizionario italiano - corriere.it*. Corriere della Sera. (2018). Consultato 22 gennaio,2023, da [https://dizionari.corriere.it/dizionario\\_italiano/L/laicita.shtml](https://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/L/laicita.shtml)
- Leone XIII. (1891, May 14). *Rerum Novarum (May 15, 1891): Leo XIII*. *Rerum Novarum (maggio 15, 1891) | LEO XIII*. Visitato gennaio 21, 2023, da [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)
- Levi, P. (2005). *Se questo è un uomo; La Tregua*. Appendice, Einaudi.
- Lora, E., & Simionati, R. (1999). *Enchiridion delle Encicliche*, Ed. Dehoniane Bologna.
- Menzio, D. (2012). *Chiesa e Diritti Umani: Legge Naturale E modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*. Il Mulino.

- Pavan, P., & Biffi, F. (1991). *Verso Equilibri Più Umani*, Città nuova.
- Pew Research Center. (2012, December 18). *The global religious landscape*. Pew Research Center's Religion & Public Life Project. Consultato febbraio 18, 2023, da <https://www.pewresearch.org/religion/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>
- PP, I. P., Dovere, U., Dziwiesz, S. (2008). volume XII. *Arte e Beni culturali negli insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Libreria editrice vaticana.
- Ramel, F. (2022). Raymond Aron, 1905-1983. *Philosophie Des Relations Internationales*. <https://doi.org/10.3917/scpo.ramel.2022.01.0367>
- Roccucci, A., Pons, S. (2022). *I Diritti Umani e La Trasformazione delle culture politiche e Cristiane Nel tardo Novecento*, Viella.
- Santoro, E. (2006). In *Lo stato di diritto: Storia, teoria, critica* (p. 692), Feltrinelli
- Secolarizzazione in Vocabolario*. Treccani. (n.d.). Consultato febbraio 18, 2023, da <https://www.treccani.it/vocabolario/secolarizzazione/>
- Tipografia Poliglotta Vaticana. (1974). Volume X. *Insegnamenti di Paolo VI*.
- Universale<sup>1</sup> in Vocabolario*. Treccani. (n.d.). Consultato febbraio 3, 2023, da <https://www.treccani.it/vocabolario/universale1>
- Zolo, D. (2000). *Chi Dice UMANITÀ: Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi.
- Zolo, D. (1999). La filosofia della "guerra umanitaria" da Kant a Habermans, [Abstract]. *Iride, Filosofia E Discussione Pubblica*, 249-256. doi:10.1414/11352
- Zolo, D. (2006). *Le Guerre Umanitarie*. Fondazione Collegio San Carlo. Consultato febbraio 13, 2023, da <https://www.fondazione sancarlo.it/conferenza/le-guerre-umanitarie/>
- Zolo, D. (2007). L'intervento umanitario armato fra etica e diritto internazionale. Consultato febbraio 12, 2023, da <https://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/kosovo.htm>