

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE E STUDI
INTERNAZIONALI

Corso di laurea *Triennale* in Scienze Politiche,
Relazioni Internazionali e Diritti Umani



CHIESA E DIRITTI UMANI Tradizione contro modernità

Relatore: Prof. GUIDO MONGINI

Laureando: GUGLIELMO
BALDISSERI
matricola N.1198769

A.A.2021/2022

Dedicata a mia nonna, per sempre nel mio cuore.

Sommario

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO I:	5
Il processo di affermazione della Chiesa cristiana in Occidente	5
1.1. Le origini. Paolo di Tarso.....	5
1.2. Mondo romano e comunità cristiane.....	7
1.3. Alle radici del conflitto tra mondo romano e comunità cristiane	8
1.4. Religione e politica, Stato e Chiesa tra tardoantico e Medioevo	12
1.5. “Dikaion physikon”. Breve <i>excursus</i> su diritto naturale e Diritti umani.....	16
CAPITOLO II:.....	23
NASCITA E SVILUPPO DEI DIRITTI UMANI.....	23
IL CONTRASTO TRA CHIESA ROMANA E SOCIETÀ CIVILE.....	23
Introduzione.....	23
2.1. 1789 - La sconfitta e il rifiuto della Chiesa di Roma	23
2.2. La risposta della Chiesa romana.....	29
2.3. Contro i totalitarismi e i diritti umani: la Chiesa nel secondo conflitto mondiale	33
2.4. La Dichiarazione del 1948, un nuovo scontro tra Chiesa e società civile.....	37
Questi si riunirono per diverse sedute nel corso di alcuni anni a San Sebastian, città spagnola situata all’interno dei Paesi Baschi. Le riunioni di questo gruppo, denominate “Las conversaciones católicas internacionales de San Sebastián ”, furono guidate da Carlos Santamaria in contemporanea ai lavori sulla Dichiarazione universale.	39
2.5. Avvicinamento tra Chiesa e società e politicizzazione dei diritti umani.....	41
2.6. Un nuovo distacco.....	46
CAPITOLO III :.....	51
LA CHIESA E I DIRITTI UMANI OGGI	51
Introduzione: la domanda fondamentale.....	51
3.1. Il potere del papa	52
3.2. La monarchia assoluta.....	54
3.3. La contraddizione	55
3.4. La condotta odierna.....	59
3.4.1	59
3.4.2.....	63

3.5. La risposta.....	65
CONCLUSIONE	71
BIBLIOGRAFIA	73

INTRODUZIONE

Alla base del seguente elaborato vi è l'analisi di un fenomeno che ha caratterizzato la storia europea e non solo negli ultimi due millenni, ovvero il rapporto tra lo Stato e la Chiesa cristiana¹ con particolare attenzione su quegli aspetti che hanno maggiormente influenzato la nostra società.

Le motivazioni che mi hanno spinto ad approfondire questo specifico tema sono diverse. Senz'altro l'interesse per questo specifico tema ha avuto una grande importanza nella sua scelta, tuttavia il solo interesse non sarebbe stato sufficiente se non fosse stato coltivato e accresciuto durante il percorso di studi, creando una ancor maggiore curiosità circa questo argomento.

L'elaborato ha preso spunto da uno specifico corso di studi, "Storia dei rapporti tra religione e politica", tenuto dal Professor G. Mongini, relatore della tesi.

L'obiettivo di questa tesi di laurea è quello riflettere sul rapporto tra due elementi che caratterizzano la nostra società. Uno antico, potente e caratterizzante della nostra storia, società e cultura, l'altro recente, largamente rivoluzionario e facente parte dei pilastri su cui si fonda la odierna società: Chiesa Romana e Diritti umani.

In questo elaborato il fine è, in seguito a un'analisi storica del rapporto, capire se al giorno d'oggi è realistico auspicare a una collaborazione tra la struttura istituzionale cattolica e quelle politiche per garantire una maggior tutela e diffusione dei Diritti umani.

Per scrivere questa tesi è stato adottato un metodo di ricerca di tipo storico, studiando la storia e gli eventi che l'hanno caratterizzata.

La ricerca è avvenuta principalmente tramite lo studio di testi monografici, con l'aggiunta, dove necessario, di alcuni documenti riportanti dichiarazioni di importanti personalità storiche.

¹ Si segnala che all'interno del testo qualora non sia specificata la confessione, il lettore deve dare per scontato che il termine "Chiesa" si intenda sempre la Chiesa Cattolica

La tesi è articolata in tre capitoli. Nel primo si ricostruiscono, per sommi capi, la nascita e lo sviluppo delle prime comunità cristiane, fino a giungere all'affermazione del potere della sede romana sull'Europa, soffermandosi anche sul rapporto tra la dottrina cristiana e il diritto.

Nel secondo capitolo ci si sofferma sull'analisi approfondita del rapporto tra la Chiesa Cattolica e la società nel turbolento periodo che va dalla Rivoluzione francese del 1789 al pontificato di Giovanni Paolo II, studiando il rapporto tra la Chiesa Cattolica e i Diritti umani, che in questo periodo temporale nascono, si sviluppano e trovano nella Chiesa Cattolica il loro più grande antagonista in Europa.

Il Terzo capitolo tratta invece del rapporto tra la Chiesa romana e i Diritti umani negli ultimi anni fino al presente, analizzando infine la struttura istituzionale cattolica e le azioni di questa nei confronti dei Diritti umani, al fine di rispondere allo specifico quesito "può oggi la Chiesa essere ritenuta un alleato nella tutela e nella promozione dei Diritti umani?"

CAPITOLO I:

Il processo di affermazione della Chiesa cristiana in Occidente

1.1. Le origini. Paolo di Tarso

Il processo di affermazione della Chiesa cristiana come istituzione dominante è caratterizzato da circostanze ed eventi molto singolari, all'interno dei quali è già visibile il potenziale conflittuale di quella che diverrà un'istituzione tra le più influenti della storia.

Tralasciando in questa analisi le origini del pensiero e della morale cristiana, verranno qui esaminati gli elementi storici fondamentali che permisero alle prime comunità cristiane di affermarsi ed espandersi¹.

Il punto di partenza di questa analisi si lega, come la storia cristiana del resto, a una personalità fondamentale, Paolo di Tarso. Nato circa nel 4 d.C., questi ricopre un ruolo importante nello sviluppo del cristianesimo, al punto che senza di lui probabilmente la storia avrebbe seguito un corso assai diverso. Passato alla storia anche con il nome di *ἐθνῶν ἀπόστολος*, “apostolo dei gentili” in greco, è a lui che si deve la fondazione delle prime vere e proprie comunità cristiane.

Paolo di Tarso, dal punto di vista storico, ricopre un ruolo di importanza quasi paragonabile a quella di Gesù di Nazareth, in quanto i gruppi creati prima e dopo la morte di quest'ultimo erano caratterizzate da uno stile di vita itinerante, in un contesto di villaggi e campagne, sempre dipendenti dall'aiuto altrui per il loro sostentamento: piccole comunità che inoltre difficilmente avevano contatti con le autorità politiche e che certamente non rappresentavano un pericolo in questo senso.

¹ Per quanto si afferma in questo capitolo, ci si riferisce in generale alla ricostruzione proposta da G. Filoramo, *Storia della Chiesa. 1. L'età antica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2019; si è inoltre tenuto presente Id., *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Torino 2009.

Paolo di Tarso predica invece una fede che può essere definita al contempo religiosa e politica. Per tramite di essa infatti fonda delle comunità che si basano su un concetto di “cittadinanza” del tutto nuovo. Per appartenere a queste comunità, in seguito al rito battesimale, viene infatti richiesto un forte impegno nel culto e il rifiuto del precedente stile di vita, che dovrà essere sostituito da nuovi valori e principi. Le nuove comunità si baseranno su una dimensione certamente religiosa, che ne costituisce il presupposto, ma che appare allo stesso tempo, fortemente politica. Il concetto centrale è qui rappresentato dalla “cittadinanza celeste”.

È questo l’inizio del contrasto politico tra la comunità cristiana e quella pagana, in quanto secondo questa nuova dottrina per i cristiani il fine ultimo della vita diviene il regno celeste, la vera cittadinanza dell’uomo risiede in esso, l’autentica condizione del credente sarà raggiunta solo dopo la morte. È evidente come tutto ciò ponga qualsiasi elemento del mondo umano, compreso lo Stato, su un piano di assoluta inferiorità, creando una sorta di frattura e di contrasto che non può non avere conseguenze nei confronti delle autorità politiche.

Nasce quindi, in seguito a ciò, un vero e proprio corpo politico cristiano, il quale reclama totale autonomia per la propria amministrazione interna, anche e soprattutto riguardo alla giustizia.

Il carattere fortemente politico della predicazione di Paolo di Tarso risulta inoltre evidente in *Lettera ai Romani* 13,1-7, nella quale egli invita all’ubbidienza delle leggi, in quanto l’autorità dei magistrati del mondo terreno deriva direttamente da Dio. Tuttavia, risulta però allo stesso modo evidente come questi passi non siano stati scritti con lo scopo di favorire l’autorità politica: al contrario si evince una totale sottomissione di questa alle leggi divine, poste a fondamento della legittimazione delle leggi umane. Paolo scrive infatti: “non vi è autorità se non da Dio; e le autorità che esistono sono stabilite da Dio [...]. È anche per questa ragione che voi pagate le imposte, perché essi, che sono costantemente dediti a questa funzione, sono ministri di Dio”.

Nella concezione di Paolo di Tarso il concetto di “regno di Dio” non viene limitato a una dimensione trascendentale, ma anche terrena, attraverso la creazione di una più grande comunità cristiana costituita secondo la morale professata da Cristo, in vista

della fine dei giorni con il giudizio universale, momento nel quale Cristo consegnerà il suo regno a Dio.

1.2. Mondo romano e comunità cristiane

Queste comunità nascevano nel contesto dell'impero romano, il quale presentava una forma religiosa particolare e con elementi di assoluta contrapposizione con quella cristiana. La religione romana rappresentava una delle più importanti strutture attraverso cui il potere governava e manteneva il controllo sulla società.

Si trattava di una religione politeista, e orientata alla protezione dell'impero attraverso i riti e i culti rivolti agli dei. Si caratterizzava per un elemento in particolare, ovvero il concetto di "pax deorum", traducibile letteralmente con "pace degli dei". Essa era uno strumento dalla doppia valenza: attraverso i riti si intendeva propiziare il favore degli dei verso la Città (Roma, e per estensione tutto l'impero), al contempo propiziando la pace tra gli dei stessi, tutti ugualmente onorati e venerati. Di conseguenza, nel corso delle loro conquiste, le autorità romane si preoccupavano di accogliere a Roma gli dei venerati nei paesi conquistati. In tal modo dimostravano agli stessi popoli sottomessi che le proprie divinità approvavano la conquista e l'annessione del loro paese a Roma, al tempo stesso consentendo ai diversi popoli di conservare le proprie divinità ancestrali e la propria identità culturale e religiosa.

La religione romana si univa con gli aspetti politici e sociali della vita dei cittadini, fondendo in ogni atto politico elementi religiosi e rendendo così la religione uno degli elementi attraverso cui l'autorità pubblica agiva e governava la società. In questo contesto esisteva una forte interdipendenza tra gli atti politico-sociali e quelli religiosi, dando così alla religione romana un connotato pubblico e civico. Fondamentale era dunque la funzione sociale che essa svolgeva, poiché attraverso i riti essa diventava una sorta di collante della società, a livello ideologico e sociale.

Oltre a ciò è fondamentale sottolineare che nel mondo romano al culto degli dei si affiancava anche – e in modo crescente negli ultimi secoli dell'età imperiale – il culto dei sovrani, strumento di forte efficacia di controllo politico, culturale e religioso.

Occorre infine osservare che il riconoscimento di un nuovo culto o l'integrazione di una nuova divinità nel mondo romano non era basato su criteri religiosi ma sulla

compatibilità di questo con il mondo romano e le sue tradizioni, e il nuovo culto o religione era valutato non per le sue credenze teologiche ma per il suo e impatto sociale, culturale e politico

1.3. Alle radici del conflitto tra mondo romano e comunità cristiane

Per comprendere meglio l'origine e il carattere del conflitto tra impero romano e comunità cristiane è necessario soffermarsi su un aspetto tipicamente politico, che potrebbe a prima vista sembrare banale ma che non può essere tralasciato, ovvero quella che si può definire come la politicità del concetto di valore.

Il valore caratterizzante della fede cristiana si concretizzava in una specifica concezione del sacro, nel porre cioè il fondamento della propria fede – l'esistenza e il potere di Dio e la missione salvifica di Gesù Cristo – al di sopra di qualsiasi altro elemento umano, che sia esso di carattere sociale, politico o economico.

È necessario precisare che il termine “valore” è stato utilizzato nella terminologia cristiana secondo un significato del tutto diverso da quello attuale, in quanto questo termine, derivante dal tardo latino (*valor-oris*) aveva anticamente il significato di “forza/coraggio/virtù”, mentre l'accezione attuale dipende fortemente dal contesto economico, che di fatto, seppur spesso inavvertitamente, ne condiziona alla radice il significato².

Fatta questa precisazione appare opportuno, ai fini pratici di questa ricerca, considerare il sacro cristiano come un valore, per le ragioni indicate qui di seguito.

In questo contesto entra in gioco infatti quella che Carl Schmitt descrive come la “tirannia dei valori”. Il conflitto cristiano-romano infatti si basa sulla totale divergenza dei valori proposti e professati dai due “schieramenti”. Seguendo qui il ragionamento di Schmitt, il valore è una forza auto-ponente, dotato intrinsecamente di assoluta e incontrastabile validità. Un conflitto tra valori elude quindi ogni possibilità di mediazione tra le parti, poiché per ognuna di esse mediare il proprio valore con quello diverso o opposto, considerato un disvalore, sarebbe autolimitante oltre che concettualmente inaccettabile.

² Si veda a questo proposito quanto osserva C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano 2008.

Date queste premesse, ciò che ne risulta non può essere nulla di differente da una profonda radicalizzazione del conflitto, conflitto che può terminare unicamente – perlomeno in via teorica – con la distruzione di una delle due parti.

È da tenere in conto inoltre che per la stessa natura del sacro, l'obiettivo del conflitto non risulta essere la sconfitta del nemico e nemmeno la sua sottomissione, ma la sua distruzione fisica, in quanto simboleggiante la forza opposta al sacro, ovvero il profano e quindi il male. Schmitt qui parla infatti di “nemico assoluto”.

Esaminata la natura del conflitto, possiamo ora ad esaminarne gli elementi principali. La crescita, per numero e potere, delle comunità cristiane all'interno dell'impero fu avvertita subito dalle autorità romane come una minaccia pericolosa e destabilizzante. In ragione della già citata cittadinanza divina (il *politeuma* celeste) le dichiarazioni di lealismo politico imposte dai romani ai popoli occupati non sembravano essere sufficienti con i cristiani, a causa del rapporto totalmente differente che essi intrattenevano con il potere politico a causa delle premesse della loro fede religiosa.

Al fine di comprendere appieno quest'aspetto è utile soffermarsi brevemente su sul concetto di “triangolo del potere sacro” concepito da Giovanni Filoramo. In breve, Filoramo ipotizza il rapporto tra sacro, religione e politica come tre poli di un triangolo, dove i due poli che indicano religione e politica stanno alla base e dipendono da quello che sta al vertice, che rappresenta il sacro. Le distanze tra i poli possono variare in base al periodo storico e alle circostanze³. Senza richiamare ulteriormente questa figura, occorre tuttavia ricordare che questa concezione “triangolare” dei rapporti tra sacro, religione e politica costituisce lo sfondo concettuale entro cui si collocano le riflessioni che seguono.

Com'è evidente il conflitto tra le due entità risulta inevitabile. Ora, senza bisogno di dilungarsi su un argomento tanto conosciuto come le persecuzioni cristiane, è di fondamentale importanza esaminare le ragioni per cui questo scontro è stato infine vinto dai fedeli cristiani.

Molto importante è di per sé il termine “scontro”, che meglio si addice alla realtà storica rispetto al termine, quasi sempre usato, di “persecuzione”. Oltre alla dimensione politica e militare, bisogna considerare che questo c'è stato sul piano più importante, quello che si potrebbe definire come “spirituale”. Scontro vinto dalle comunità cristiane grazie alla

³ Cfr. in generale Filoramo, *Il sacro e il potere*.

tenacia dimostrata in primo luogo dai loro martiri, rivelatisi una delle armi più vincenti per i cristiani: la morte in pubblico senza mai tradire la propria fede ebbe l'effetto opposto a quello voluto dalle autorità romane, le quali puntavano a scoraggiare il culto cristiano.

La fine delle persecuzioni si ebbe nel 311 con l'editto di Galerio, simbolo del fallimento della repressione verso i cristiani e della necessità di fronteggiare scontri interni e guerre civili.

Questo evento rappresentò un momento di svolta fondamentale, poiché può essere considerato come la prima tappa della vittoria cristiana. Due finalità spinsero all'emanazione di questo editto, una di stampo politico e una di stampo religioso. Per quanto riguarda la prima, come già anticipato, l'impero viveva già una situazione di crisi e necessitava quindi non solo di limitare al massimo i conflitti, ma anche di avere il maggior numero possibile di alleati; la seconda si fonda sulla restaurazione della *pax deorum*, con la volontà di includere in questa anche il dio cristiano, a questo punto reputato fondamentale per la sopravvivenza dello stesso impero.

Senza entrare nel merito delle credenze cristiane, la volontà manifestata dall'editto di Galerio era quella di creare un ambiente favorevole alla convivenza e alla collaborazione pagano-cristiana, al fine di piegare i cristiani alle finalità politiche dell'impero.

Un'altra tappa fondamentale fu l'Editto di Milano del 313, in cui venne proclamata ufficialmente la tolleranza religiosa. Questa scelta fu intrapresa con la convinzione che la libertà religiosa potesse rappresentare lo strumento migliore per ottenere la benevolenza degli dei e così la "salute" dell'impero. Questo editto veniva a creare una situazione molto fragile di compromesso teologico-politico, basato sulla figura dell'imperatore: egli era infatti l'unica figura a conservare l'accesso diretto al sacro come fondamento del potere politico. Come si può intuire, questo equilibrio si reggeva però su quella che si può definire come la "neutralità confessionale" della figura pubblica dell'imperatore, che doveva restare appunto neutrale rispetto alla polarità paganesimo/cristianesimo in un momento storico in cui il cristianesimo stava raccogliendo sempre più adesioni. Il prevedibile crollo di questo sistema si ebbe nel momento in cui gli imperatori cominciarono ad aderire anch'essi al cristianesimo,

poiché a differenza del paganesimo questo non tollerava la coesistenza con altre forme di credenza.

L'intolleranza caratteristica del culto cristiano, una volta che si unì al potere imperiale, portò alla sola conseguenza possibile. L'editto di Teodosio, emesso nel 380, sancì infatti l'obbligo di aderire alla religione cristiana.

Questo passaggio è fu veramente importante, anche per comprendere al meglio gli sviluppi futuri, poiché oltre ad esserci un'imposizione non solo di una pratica religiosa ma anche di una credenza, quella cristiana, ora il potere dell'istituzione religiosa si insinuava nello stesso imperiale.

Questo ultimo punto richiede una analisi più approfondita, data la sua importanza. Il potere imperiale aveva infatti subito una trasformazione profonda, poiché l'imperatore passava dall'essere la massima espressione del potere a dover sottostare alla mediazione della Chiesa. Il "nuovo sacro" cristiano non era in alcun modo controllabile dalle più alte sfere statali, ma soltanto dalla Chiesa, ovvero un'istituzione esterna allo Stato la quale però esercita su di esso un controllo che essa stessa concepisce come indiscutibile. Con l'editto di Teodosio cambiava non solo il rapporto tra i poteri, quanto soprattutto la prospettiva che il potere assumeva: chi rifiutava di convertirsi al cristianesimo infatti non avrebbe subito solo le punizioni terrene, come già era usanza nel rispetto dell'ortoprassi del paganesimo romano, ma andava soprattutto incontro alla punizione divina una volta defunto.

Ciò che è fondamentale capire in questo frangente è che il potere terreno detenuto dall'imperatore non era più la massima espressione di potere, in quanto, nella prospettiva cristiana, il potere sacro e ultraterreno detenuto dal dio cristiano assumeva una portata inevitabilmente maggiore, anzi, si poneva a un livello imparagonabile rispetto agli dei pagani.

L'imperatore accettando e professando la fede cristiana accettava dunque una fortissima limitazione del suo stesso potere, che doveva comunque sottostare a quello divino e, quindi, a coloro che ne erano i depositari e i tramiti, ovvero gli alti funzionari della Chiesa, i vescovi e ancor più il pontefice.

Così, nel corso del IV secolo d.C., la Chiesa passava da essere un insieme di comunità perseguitate alla più importante ed influente istituzione all'interno dell'impero romano.

1.4. Religione e politica, Stato e Chiesa tra tardoantico e Medioevo

Dopo la precedente analisi di come la Chiesa si sia imposta sul potere romano, è ora venuto il momento di concentrarsi su un altro pilastro fondamentale, senza il quale questa pur rapida ricostruzione risulterebbe incompleta, ossia il rapporto Stato-Chiesa nel periodo medievale.

Quella che segue non avrà i caratteri di una narrazione puramente storica, ma verterà piuttosto sull'analizzare i più importanti avvenimenti e scontri tra la Chiesa e l'autorità statale, con il fine di illustrare lo sviluppo nel tempo dei rapporti tra le due entità.

La società romana non era più retta dai valori e dalle usanze imposte dal potere politico, ma "regnava infatti sovrano l'ordine voluto dalla sapienza e dalla volontà di Dio"⁴. La crisi dell'autorità politica affrontata nell'impero aveva creato un vuoto di potere, e si avvertiva in generale la necessità di un'autorità centrale, di un potere unificante, ed è in questo contesto che la Chiesa si inserì colmando quel vuoto.

Molte dinamiche interne alla società mutarono sensibilmente in seguito a questi fatti, in quanto il potere imperiale, nell'Occidente latino, si vide di fatto sostituire da un altro potere che godeva di una struttura gerarchica e amministrativa simile, oltre a un'espansione e una concentrazione territoriale assolutamente non inferiore, ma basato su presupposti diversi e per molti aspetti inconciliabili.

Il sistema di relazioni tra politica e religione che si formò può sembrare che assumesse una natura sostanzialmente dualistica, con il potere sui cittadini diviso tra potere statale e clericale, ma analizzando alcuni documenti fondamentali la realtà appare profondamente diversa.

Di fondamentale importanza per l'impatto sulla società e sul rapporto tra Stato e Chiesa è il *De civitate Dei*, opera scritta da Agostino di Ippona tra il 413 e il 426 d.C. Quest'opera segnò una spaccatura molto profonda nella concezione dei rapporti Stato-Chiesa, differenziando la cittadinanza terrena da quella divina. Agostino parla di due diversi tipi di amore che contraddistinguono chi è predestinato alla salvezza e chi no: «Due amori fecero due città: la città terrena l'amore di sé fino al disprezzo di Dio, la città celeste l'amore di Dio fino al disprezzo di sé». (*De civ. Dei* 14, 28).

⁴ V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Bari, Laterza, 2019, p.28.

Questa differenziazione lascia poco spazio all'interpretazione e risulta evidente come l'opera non metta sullo stesso piano le due cittadinanze: classifica infatti la cittadinanza terrena come volta al male, alla distruzione e all'egoismo, incapace di compiere azioni veramente giuste e inutile nella ricerca della salvezza, salvezza che può essere raggiunta solo grazie all'appartenenza alla "civitas Dei" e riservata a pochi predestinati.

Quello della predestinazione è un altro concetto fondamentale, poiché implica che coloro che sono destinati alla salvezza vivano nel mondo terreno solo come viaggiatori, spettatori di un mondo i cui valori non condividono e che non hanno interesse a cambiare, poiché questa realtà transitoria è destinata in ogni caso alla scomparsa: essi dunque non si occupano del potere politico terreno ma soltanto della fede cristiana.

Per definire al meglio il rapporto Stato-Chiesa verrà ora presa in analisi un'altra figura assai importante, quella di papa Gelasio I.

Due sono, Augusto Imperatore, quelle [dignità] che reggono principalmente questo mondo: la sacra autorità dei vescovi e la potestà regale. Delle quali tanto più grave è la responsabilità dei sacerdoti in quanto devono rendere conto a Dio di tutti gli uomini, re compresi⁵.

Queste le parole con cui Gelasio I, pontefice di Roma fino al 496, decretava non solo la separazione del potere religioso da quello politico, ma anche la superiorità del primo sul secondo. Nella sua volontà di affermare la supremazia del papato di Roma sul potere imperiale e su Costantinopoli – essendo scomparso l'impero romano d'Occidente nel 476 –, Gelasio I nel 495 fu il primo papa a nominarsi "*vicarius Christi*", in altre parole rappresentante del figlio di Dio.

Il messaggio che Gelasio I volle lanciare fu assolutamente chiaro ed ebbe conseguenze nei tempi successivi, in quanto stabiliva che il pontefice romano rappresentava il figlio di Dio e agiva nel suo nome. Il suo potere era quindi è totalmente distante per legittimazione ed effetti da quello temporale, e quest'ultimo doveva rispettarlo come se fosse volere di Dio.

⁵ D. palumbo, "Giustizia e legge nello "Spaccio de la Bestia Trionfante", Forum italicum, 2019, Vol. 53(2) 378, <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0014585819831681>

Nelle lettere all'allora imperatore Anastasio I, il pontefice affermava che il sovrano deve "piegare il capo" nei confronti del potere clericale, nelle materie di competenza di quest'ultimo.

Come detto in precedenza, lo sviluppo e l'espansione del potere ecclesiastico furono in larga misura conseguenza dell'indebolimento del potere imperiale (ora ristretto all'impero d'Oriente e con poche propaggini in Italia), e i fatti che seguirono l'invasione longobarda del 569 ne sono una chiara dimostrazione. I pontefici furono infatti chiamati a sostituirsi alle magistrature imperiali, forti di quella diffusione territoriale e di quelle strutture istituzionali che in quel periodo solo loro potevano garantire, espandendo i propri compiti oltre le necessità spirituali e occupandosi di faccende amministrative e politiche. Questi eventi spinsero inoltre le autorità clericali alla creazione di una migliore struttura amministrativa, costruendo un apparato burocratico basato sulla cancelleria pontificia.

Un evento carico di importanza storica fu la celebre incoronazione di Carlo Magno da parte di papa Leone III, in data 25 dicembre 800. L'incoronazione imperiale eseguita dal pontefice dava il via nell'Europa latina a una nuova epoca, caratterizzata non solo dalla necessità del potere sacro ecclesiastico per la legittimazione di quello imperiale, ma più in particolare dalla centralità del pontefice romano.

Nello sviluppo del rapporto Stato-Chiesa Carlo Magno ebbe un ruolo influente. Con l'intento di omogeneizzare l'impero il più possibile dal punto di vista culturale, impose nei suoi territori la religione cristiana romana, portando la figura dei pontefici ad acquisire una centralità e una forza mai avuta.

Successivamente, uno dei personaggi più importanti per definire il rapporto Stato-Chiesa fu papa Gregorio VII. Eletto il 22 aprile 1073, il pontefice apportò molti cambiamenti radicali e che lo faranno passare alla storia.

In data stimata 1075 infatti il pontefice emanò il celebre "*Dictatus papae*", un elenco di 27 norme che costituivano una profonda riforma dei rapporti Stato-Chiesa e portavano alle estreme conseguenze le premesse poste nei secoli precedenti.

In queste norme era affermata in modo particolarmente efficace la superiorità del papato sulle altre gerarchie della Chiesa, ma anche sull'imperatore. Si legge infatti:

Il suo legato [del papa] è superiore a tutti i vescovi in concilio, anche se di grado inferiore (a loro), e contro di loro può emanare sentenza di deposizione.

Al solo papa tutti i principi devono baciare i piedi.

A lui è lecito deporre gli imperatori.

Veniva in tal modo affermata la superiorità del pontefice su qualsiasi altra istituzione e personalità, tanto ecclesiastica che secolare. Questo avvenne in concomitanza con la modifica della struttura interna della Chiesa, rendendola più verticale e incentrandola sulla figura dello stesso pontefice. Nel sinodo del 1075 affermò inoltre la “*libertas Ecclesiae*”, dichiarando cioè l’indipendenza della Chiesa dal potere temporale.

Il *Dictatus papae* e la *libertas Ecclesiae* insieme incisero profondamente sui precedenti rapporti tra l’istituzione romana e il potere temporale, entrando in conflitto con l’imperatore di Germania Enrico IV. Il periodo che ne seguirà è conosciuto come la “lotta per le investiture”. Il conflitto tra le due personalità raggiunse il culmine con la deposizione del pontefice e con la conseguente scomunica pronunciata da quest’ultimo verso l’imperatore, liberando così i suoi vassalli dal vincolo di fedeltà. La concreta possibilità di una rivolta interna portò l’imperatore a dover dimostrare pubblicamente la sua sottomissione al pontefice al fine di ottenere il ritiro della scomunica, restò per tre giorni in posizione di pentimento davanti alla fortezza di Canossa, in cui risiedeva il pontefice.

Eliminato il rischio di una rivolta interna però Enrico IV nel 1081 assediò e conquistò Roma, ponendo al posto del pontefice a lui ostile un nuovo papa, Clemente III. Sia l’imperatore sia Clemente III furono scomunicati da Gregorio VII, che morì a Salerno nel 1085.

I contrasti tra religione e politica, tra Chiesa e Impero o poteri politici, proseguirono per il resto del Medioevo. I papi tra V e XI secolo avevano tuttavia posto le premesse e infine completato l’edificio della teocrazia papale, che prevedeva la sottomissione di ogni potere politico all’autorità spirituale del pontefice romano, *Vicarius Christi* e in quanto tale unico rappresentante in terra della sovranità di Cristo, che essi trasmettevano per via gerarchica ai diversi gradi del personale ecclesiastico. Confinato nel mondo – lo

stato o ordine – dei laici, il potere politico, fosse anche quello imperiale, riceveva la propria legittimazione soltanto per via della consacrazione che otteneva dalla mediazione ecclesiastica.

Successivi eventi di ampia portata, dalla cattività avignonese della Chiesa al grande scisma d'Occidente, con la parallela nascita e ascesa degli Stati-nazione, indebolirono sia il potere papale sia il potere imperiale, fino alla grande crisi religiosa del XVI secolo, che modificò in modo irreversibile i rapporti tra il sacro cristiano, la religione e la politica in Europa e poi nel resto dell'Occidente americano. Pur esprimendosi secondo modalità molto diverse, i differenti “triangoli del potere sacro” che si affermarono lungo tutta l'età moderna in Europa avevano almeno un aspetto in comune: il sacro cristiano restava il loro orizzonte fondamentale. Solo tra la fine del XVII e il XVIII secolo soprattutto iniziarono a modificarsi i grandi paradigmi che costituivano le forme tipiche del rapporto tra sacro, religione e politica: paradigmi che la Rivoluzione americana e ancor più la Rivoluzione francese avrebbero modificato in modo ancora una volta irreversibile, dando origine alle configurazioni del triangolo del potere sacro tipiche degli ultimi due secoli, dove numerose forme di «sacro secolare» e di «religioni della politica» si sarebbero affiancate alle religioni tradizionali e ai poteri politici, in larga misura democratici, per comporre il complesso orizzonte dell'età contemporanea.

1.5. “Dikaion physikon”. Breve *excursus* su diritto naturale e Diritti umani

Lo studio del rapporto tra Chiesa e diritti umani richiede un'analisi pur breve di quello che è stato il rapporto tra la Chiesa e il diritto, inteso come insieme di leggi ma anche come strumento per la definizione dell'uomo. Quest'indagine comincia con il “dikaion physikon” (letteralmente “diritto naturale”) greco, per poi analizzare gli sviluppi che ne seguiranno.

Il “dikaion physikon”⁶ riflette un mutamento culturale, in seguito all'esigenza di trovare un nuovo fondamento giustificativo della legge. Questo diritto emerge infatti in un contesto in cui cominciano gli studi degli antichi greci sulla natura e sulla realtà, attraverso non più una lente religiosa e teocentrica, ma attraverso un primo approccio scientifico-razionale. Questo diritto nasce in concomitanza con il pensiero filosofico, in

⁶ Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo*, p 18.

una società che mostra segni d'insofferenza verso la tradizionale modalità di giustificazione della legge, ovvero le divinità.

L'obiettivo era quello di creare un diritto che, essendo basato sulla natura stessa, risultasse giusto e oggettivo, al contrario del "dikaion nomikon"⁷, il "diritto del legislatore", il quale può subire influenze esterne o risultare sbagliato e in contrasto con le leggi di natura.

La separazione dal diritto "umano" porta il diritto naturale greco ad essere formulato come basato sulla moralità e sulla giustizia.

Se in Grecia l'emergere di questo diritto fu il risultato di un determinato processo lo stesso non si può dire per Roma. Il diritto naturale greco, il *nomos* (termine generale per "diritto"), venne infatti importato in un contesto in cui il diritto presente, lo *ius romano*, per sua stessa natura non può accogliere e condividere la scena con un altro diritto, in special modo se esso ha le caratteristiche di quello greco.

Lo *ius romano* si caratterizza, infatti, per essere diventato, nel corso dei secoli, un'ampia scienza giuridica, molto formalizzata e che concepisce la legalità autonomamente dalla morale. In queste condizioni il diritto naturale greco non può che ricoprire un ruolo marginale nel sistema giuridico romano, aiutando solo nell'interpretazione, in quei casi in cui la giustizia legata alla sola legalità fatica ad arrivare a un verdetto.

Successivamente, l'importanza del diritto naturale greco riemerge con forza. Il cristianesimo, come per molti altri aspetti della società, ingloba e riformula il concetto di diritto. Lo *ius romano* risulta però non del tutto idoneo per gli obiettivi cristiani, poiché trova il suo fondamento e si esaurisce nella conoscenza umana e nel suo esercizio, non lasciando spazio per gli ideali cristiani.

I caratteri del *nomos* greco risultano invece particolarmente adatti a tale scopo. Il fondamento su cui si regge il diritto naturale greco ha infatti un carattere sovraumano, ovvero che trascende le decisioni, la giustizia e le leggi umane, ma trova compimento in un'entità superiore, la natura. Risulta evidente come tale fondamento possa essere facilmente assorbito dalla prospettiva della religione cristiana. Avviene così la cristianizzazione della legge di natura, dove Dio viene ora considerato fondamento e legislatore supremo del diritto e dove la legge di natura viene di conseguenza rappresentata come l'espressione della volontà divina.

⁷ Ibidem.

La legge naturale cristianizzata acquisisce così non solo carattere vincolante, ma anche una maggior forza rispetto alle norme positive e consuetudinarie tipiche dello *ius* romano, al punto che san Tommaso, ispirandosi al pensiero di Agostino, scrisse che il per il credente sarebbe stato un obbligo inderogabile ribellarsi a una legge (positiva o consuetudinaria) in conflitto con la legge naturale.⁸

In epoca medievale questo fenomeno trova la sua massima espressione, con la rapida e forte diffusione della “scientia iuris”, letteralmente “conoscenza del diritto”, come disciplina alla base non solo della giustizia ma anche di qualsiasi forma di sapere epistemologico in molte università europee, dove il diritto diventa mezzo per raggiungere quella giustizia indicata dalla natura e dal Vangelo. La creazione di un nuovo “corpus iuris” permise inoltre la creazione di una base di diritto comune a livello europeo, impossibile da creare basandosi sulla legge dovuta alle consuetudini, a causa delle differenze esistenti tra i diversi stati in questo senso, ma realizzabile sulla base della comune esperienza religiosa.

Importante è porre l’accento sul fatto che, se da un lato questo può essere visto come un grande traguardo, dall’altro queste nuove leggi e fattispecie dipendenti dalla natura teologizzata andarono spesso a sovrapporsi alle precedenti e consolidate convenzioni sociali e politiche e non crearono quindi un effetto di rottura nei precedenti rapporti di forza esistenti nella società europea.

Inoltre questa forma di diritto lascia ovviamente poco spazio all’affermazione dell’individuo: in un sistema in cui i diritti vengono da Dio il singolo non può esserne detentore innato, ma solo il soggetto ricevente.

A questo proposito è necessario evidenziare il contributo di Boezio (475/477-524/526) alla materia. Il filosofo fornì la prima e fondamentale definizione di “persona”, la quale si distingueva dall’idea di “uomo” perché destinataria di diritti che l’uomo non può negare. Il concetto di “persona” deriva dal possesso dell’anima, di ovvia origine divina. Il “principium individuationis” boeziano, quindi, se da un lato dona dei diritti agli uomini, dall’altro lato li limita, anche in un contesto essenzialmente religioso, in quanto li pone in situazione di totale dipendenza dal divino.

⁸ Ferrone, *Storia diritti dell’uomo*, pp. 28-29.

Il diritto comune europeo, o meglio il suo fondamento divino, fu uno degli elementi che permisero la creazione e l'unità della cosiddetta "res publica christiana"⁹, termine utilizzato per riferirsi a un'Europa governata dalla legge e dall'ordine divino.

L'unità della Chiesa, come è noto, vide però il suo tramonto nel XVI secolo. Il 31 ottobre 1517 le celebri 95 tesi di Lutero danno inizio a una brusca accelerazione del processo di secolarizzazione europea, oltre che a un periodo segnato da sanguinose guerre civili e religiose.

Un altro fattore molto rilevante nel crollo della *res publica christiana* è la costruzione assolutistica dei grandi Stati nazionali, nei quali i sovrani e le strutture statali riuscirono ad accumulare attorno a loro un potere tale da essere in grado di giungere ad escludere le Chiese confessionali, in tempi e modalità differenti, dalle scelte politiche, economiche e sociali.

Questi elementi concorsero allo sviluppo di un pensiero nuovo e critico nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche, che portò alla presa di distanza da esse. Dal XVI secolo comincia progressivamente quindi a fallire il modello di "coagulum populorum" espresso da Agostino (354-430) nel *De civitate Dei*.

Queste circostanze storico-sociali portano, in particolare, a un pesante ridimensionamento del ruolo della Chiesa romana nella società. L'istituzione ecclesiastica comincia a distaccarsi dalla società ed a acquisire un carattere più autonomo e separato, limitando di molto i suoi interventi politici e sociali e dedicandosi per lo più alla "cura animarum", letteralmente "cura delle anime", il cui esercizio comunque garantiva un certo controllo sulle coscienze e sui comportamenti individuali di ampie fette della popolazione. Al ridimensionamento del ruolo pubblico della Chiesa segue anche il ridimensionamento del carattere universalistico del diritto a essa legato, lo "ius publicum ecclesiastico" sarà infatti da ora in poi esercitato esclusivamente negli ambienti clericali.

Nello studio della relazione tra Chiesa e diritti umani non si può ignorare un fenomeno filosofico molto incisivo, il giusnaturalismo moderno. Non verrà in questa sede analizzato il fenomeno nella sua interezza, ma ci si concentrerà sul rapporto che questo fenomeno ha intrattenuto con la Chiesa e con i Diritti umani.

⁹ Termine coniato da Federico II di Svevia, 1194-1250

Il giusnaturalismo moderno è un fenomeno molto complesso ed eterogeneo, ma ciò che accomuna le interpretazioni offerte dai diversi studiosi è il contesto storico in cui nasce. Questo pensiero può essere considerato “figlio” di quella che Paul Hazard (1878-1944) ha definito come la “crisi della coscienza europea”¹⁰.

Il fenomeno, che prese piede nel XVII secolo, segue la devastante frammentazione del cristianesimo europeo avvenuta tra Cinquecento e Seicento, in un’Europa devastata dalle guerre civili e religiose. Un periodo storico di estrema importanza, che porta con sé un netto distacco dalla posizione della Chiesa romana e la nascita di fenomeni totalmente contrastanti, come la rivoluzione scientifica operata da Galileo, Cartesio e Newton.

È in questo contesto che vengono messi in atto i primi sforzi per la creazione di una rinnovata scienza della morale, che porti alla dimostrazione di un fondamento scientifico e perciò dimostrabile del diritto. Uno studioso che diede un importantissimo contributo in questo campo fu Pufendorf, il quale prende nettamente le distanze dall’idea che i diritti di cui una persona gode siano legati a una determinata confessione religiosa, e che fossero invece innati nell’uomo in quanto tale.¹¹

Questa epoca apre le porte al pensiero illuminista, tappa fondamentale nel processo della creazione dei diritti dell’uomo. Con il movimento illuminista si osserva un cambiamento radicale nel pensiero riguardo il rapporto uomo-diritti. Il diritto naturale cristiano, come indicato in precedenza, limita l’uomo in un contesto nel quale l’individuo non trova spazio per la propria autodeterminazione.

L’uguaglianza tra gli uomini e i diritti erano, nel diritto naturale, subordinati a uno *status*, politico o religioso. Con il pensiero illuminista i diritti vengono invece estesi a tutte gli uomini. Per la prima volta nella storia tutti gli uomini sono considerati persone. In questo periodo storico emergono molte idee e studi in netta contrapposizione con le posizioni cattoliche, e nell’impossibilità di esaminarli tutti verranno qui riportati i punti principali di alcuni di essi.

Il pensiero di Pierre Bayle (1647-1706) merita senz’altro di essere riportato, vista la forte rottura con il passato. Lo studioso francese ipotizza, in modo alquanto dirompente, una totale separazione tra religione, morale e politica, arrivando a dichiarare che quindi

¹⁰ P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, Torino, Utet 2019.

¹¹ Ferrone, *Storia diritti dell’uomo*, pp. 50-51.

persino gli atei non debbano vedersi negato alcun diritto e possano vivere felicemente e virtuosamente.

Importante è anche il pensiero di Barbeyrac (1644-1744), il quale volendo opporsi alle idee di Bayle porta comunque un pensiero piuttosto moderno. Egli afferma la necessità del fenomeno religioso per stabilire i diritti e i doveri delle società umane, ma elabora l'idea di una "religion naturelle", razionale e universale, alla base di tutte le religioni umane. Anche il pensiero di Barbeyrac dunque si pone in forte contrasto con la religione cristiana.¹²

Una delle figure più importanti nel conflitto Chiesa – diritti umani fu sicuramente John Locke (1632-1704). Il pensiero del filosofo inglese contrasta apertamente infatti con la base dei diritti che gli uomini hanno secondo la tradizione cristiana, il "principium individuationis" boeziano. Locke rifiuta *in toto* l'idea di attribuire un compito così importante (la definizione della persona e dei suoi diritti) a una materia come l'anima, oscura e intangibile, ma spiega la necessità di trovare un nuovo fondamento identitario dell'uomo basato sul pensiero, il ragionamento scientifico e l'esperienza, accettando l'uomo per ciò che è: un organismo finito e complesso. Ripartendo da questa concezione Locke giunge a creare una nuova concezione dei diritti, passando dall'uomo di natura, caratterizzato dall'anima, all'uomo morale, dotato di un'autonomia di pensiero e una libertà innati.¹³

¹² Ferrone, *Storia diritti dell'uomo*, pp. 80-83.

¹³ *Ibidem*, cap. VI.

CAPITOLO II:

NASCITA E SVILUPPO DEI DIRITTI UMANI IL CONTRASTO TRA CHIESA ROMANA E SOCIETÀ CIVILE

Introduzione

All' interno di questo secondo capitolo verrà esaminato con attenzione il rapporto tra la Chiesa e i Diritti umani, nel periodo che va dalla nascita di quest'ultimi alla loro affermazione, partendo dal diciottesimo secolo fino ad arrivare ai primi anni del ventunesimo, attraversando epoche e contesti politici, sociali ed economici differenti, e così ripercorrendo, attraverso una insolita chiave di lettura, quegli avvenimenti che hanno portato alla nascita e poi alla consacrazione dello Stato di diritto e dei diritti dei singoli come oggi vengono intesi¹.

2.1. 1789 - La sconfitta e il rifiuto della Chiesa di Roma

La Dichiarazione del 1789, stilata nelle prime fasi della Rivoluzione francese rappresenta una svolta dell'epoca nella storia europea per una molteplicità di fattori, che purtroppo non possono essere tutti analizzati all'interno di questo elaborato, ma che sostanzialmente portano alla creazione di una società nella quale l'individuo è concepito come portatore di diritti innati, inviolabili e inalienabili.

In questa sede sarà analizzato come questo evento può essere letto nel rapporto tra la Chiesa Cattolica e i diritti dell'uomo e il forte impatto che ha avuto in questo senso.

Innanzitutto è doveroso sottolineare, evitando che siano visti come "antagonisti" ai diritti dell'uomo, che molti membri clericali della Chiesa gallicana si adoperarono per

¹ Per quanto si afferma in questo paragrafo/capitolo, ci si riferisce in generale alla ricostruzione storica contenuta nel saggio di D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, Bologna, il Mulino, 2012.

dare un significativo contributo alla stesura delle norme della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino supportando quindi il progetto, nonostante le differenze ideologiche. I lavori per la stesura di questa dichiarazione si aprirono il 9 luglio 1789, all'interno dell'Assemblea nazionale costituente, con la partecipazione dei rappresentanti di tutte le classi sociali.

Quello infatti che fu senz'altro uno scontro tra società civile e religiosa vede comunque, nel contesto francese, un largo appoggio clericale, come dimostra la piena adesione al progetto da parte di una importante figura, l'arcivescovo di Bordeaux, Jean Baptiste Marie Champion de Cicè (1725-1805), il quale auspicava la creazione di un modello di diritti per tutta Europa².

La posizione della Chiesa gallicana non poteva comunque dirsi unitaria, il forte ed entusiasta appoggio al progetto da parte dell'arcivescovo veniva ad esempio a contrapporsi con quello del suo stesso fratello, Jean Batiste Champion (1735-1810), il quale dichiarava che una dichiarazione di stampo americano potesse non funzionare in un contesto come quello francese, a causa della forte disparità sociale ed economica non presente nel nuovo mondo.

Sebbene ampi strati del personale ecclesiastico appoggiassero l'idea della dichiarazione, si assistette a un forte scontro ideologico riguardo a ciò per cui già in passato si era ampiamente discusso e lottato, ovvero l'origine e la giustificazione dei diritti.

La posizione della Chiesa gallicana in merito a ciò era chiara, i diritti possono provenire solo da Dio e la religione rappresenta la più solida base per qualunque comunità politica. Era forte il timore riguardo gli effetti catastrofici che le posizioni anticristiane emerse nella filosofia potessero provocare. I membri dell'Assemblea nazionale costituente non condivideva però questa visione, manifestò anzi più volte la volontà di prenderne il più possibile le distanze.

Gli appartenenti al clero tentarono in diverse occasioni di dare alla dichiarazione un'impronta e un fondamento religioso, ad esempio si tentò di accompagnare questa a una dichiarazione dei doveri del cittadino, doveri dovuti al peccato originale e alla necessità dell'uomo di seguire una giusta morale, in cui parte fondamentale era il

² D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, Bologna, il Mulino, 2012, p.15

rispetto per “Dio, la religione e i suoi ministri”³. Questa proposta venne ampiamente rifiutata e con essa il ruolo pubblico della Chiesa.

In seguito però una nuova proposta, condizionata dal Vescovo di Nancy, chiedeva con forza il riferimento all’aspetto religioso, attraverso il fondamento dei diritti nella religione e il mero riconoscimento di questi da parte degli uomini e attraverso la presenza dell’aspetto religioso nella vita pubblica. Venne nuovamente respinta.

Un tentativo di “mediazione” degno di nota fu a opera del vescovo di Langres, il quale chiese che il termine “diritti naturali” fosse sostituito con “libertà civili” , ciò, se approvato, avrebbe avuto l’effetto di diminuire di molto la forza della dichiarazione declassandola a una fonte per la regolazione dei rapporti sociali.

La bocciatura anche di questa proposta sancì la sconfitta della Chiesa in questo campo, ma il personale ecclesiastico rivolse i suoi sforzi subito verso un altro obiettivo, ovvero far approvare il cattolicesimo come culto ufficiale del paese.

Grazie alla mediazione proposta da Jean-Baptiste-Joseph Gobel (1727–1794) si era precedentemente giunti a un accordo riguardo la libertà religiosa, ovvero, secondo il dettato dell’articolo 10, “Nessuno deve essere perseguito per le sue opinioni, anche religiose, a condizione che la loro manifestazione non turbi l’ordine pubblico stabilito dalla legge”⁴. Se quindi il cattolicesimo fosse stato riconosciuto nella costituzione, la cui creazione era prevista successivamente a quella della Dichiarazione, come religione di stato sarebbe allora rientrato nella definizione di “ordine pubblico”, ottenendo di fatto una posizione di superiorità su qualsiasi altro culto. La proposta venne rigettata anch’essa.

Una volta emanata la Dichiarazione e la Costituzione, e la Costituzione civile del clero, fu evidente la pesante sconfitta subita dalla Chiesa, spogliata di molti privilegi e non più religione di Stato, in un contesto ora retto dai diritti dell’uomo e non di Dio.

Nonostante gli scontri ideologici avvenuti tra clero e società civile all’interno del contesto francese, la Chiesa francese, ebbe un ruolo attivo e positivo nella stesura della Dichiarazione e a conti fatti non così ostile. Totalmente diverso fu l’atteggiamento della Chiesa romana, che non esitò a condannare duramente la Dichiarazione e la Costituzione civile del clero.⁵

³ *Archives parlementaires*, VIII, pp., 339-340

⁴ *Dichiarazione dei Diritti dell’uomo e del cittadino*, Parigi, 26 agosto 1789

⁵ D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, Bologna, il Mulino, 2012, pp. 29-30

Le critiche, seppur non esplicitamente dirette alla Dichiarazione, da parte del papa non si fecero attendere. Il 29 marzo 1790 Pio VI (1717-1799) censurava i contenuti dell'art.10 e dichiarava inaccettabile la sottomissione degli uomini a leggi create soltanto da loro stessi.

Molto rilevante fu il breve *Quod aliquantum*⁶, nel quale il papa oltre a prendere le distanze dalla condotta della Chiesa gallicana poneva chiaramente e indiscutibilmente la Chiesa romana in contrasto con i diritti dell'uomo.

Il breve infatti condanna l'uguaglianza e il godimento degli stessi diritti tra gli uomini, a causa del contrasto di queste idee con alcuni passi delle sacre Scritture, lamentando poi la mancata proclamazione del cattolicesimo come religione di Stato e la conseguente perdita opportunità di assoggettamento degli uomini.

Tramite una nuova enciclica emanata ad aprile dello stesso anno, il pontefice condannava inoltre apertamente il passaggio dei territori di Avignone sotto la sovranità francese e l'accettazione della Dichiarazione, contenente diritti "contrari alla religione e alla società"⁷.

Nell'ambiente romano, oltre ad atteggiamenti assolutamente critici come quello papale, emersero in quegli anni anche orientamenti più disposti al dialogo e al compromesso, pur non indietreggiando sui punti fondamentali cari alla Chiesa.

Esempio di questa condotta fu il testo di Nicola Spedalieri (1740-1795), *De' diritti dell'uomo*, nel quale l'autore, seppur volendo dimostrare che il ruolo della Chiesa è oggettivamente e indiscutibilmente essenziale, mette in campo un ragionamento meno autoritario, al fine di dimostrare che la Chiesa fosse "la più sicura custode dei diritti dell'uomo nella società civile"⁸. Nei primi cinque libri che compongono l'opera Spedalieri ricorre al meccanismo del contratto sociale, legittimando la Dichiarazione basata sulla legge naturale e ponendo però la religione cattolica come unico garante di effettiva osservanza delle leggi, tramite l'amore per il prossimo e la virtù e il meccanismo del premio e della condanna eterna. Spetta quindi, secondo questa visione, alla Chiesa il controllo della legislazione e la legittimazione dei diritti proclamati dagli uomini. Questa tesi si basava quindi inevitabilmente sul fatto che il cattolicesimo fosse riconosciuto come religione di Stato.

⁶ Pio VI, *Quod aliquantum*, 10 marzo 1791.

⁷ Pio VI, *Adeo Nota*, 23 aprile 1791

⁸ Spedalieri N., *De' diritti dell'uomo*, Assisi, 1791, p. 71

Il sesto libro, emanato dopo la Costituzione, cambia totalmente punto di vista, definendo i diritti dell'uomo proclamati nella Dichiarazione come falsi e incompatibili con il cattolicesimo e la rivoluzione come una congiura anticristiana e antimonarchica, richiamando poi il bisogno di una nuova e forte alleanza tra "trono e altare" per sconfiggere questo dannoso processo rivoluzionario.

Diversa era la posizione di Pietro Tamburini (1737-1827), il quale sosteneva che il compito della Chiesa dovesse consistere in una "direzione del puro spirituale"⁹, non occupandosi in concreto della verifica del rispetto della legge naturale.

Con la stagione napoleonica il dibattito circa questi diritti si affievolisce, ma al ritorno di Pio VII in Italia, in seguito al periodo di prigionia napoleonica¹⁰, nel 1814 viene pubblicato il breve *Post tam diuturnas* in cui il papa condannava la scelta del senato francese di presentare un progetto costituzionale in cui veniva riconosciuta la libertà dei culti e di stampa.

In seguito a questi avvenimenti e alla sempre maggiore espansione dei principi sanciti nella Dichiarazione dell'89, il mondo cattolico vide profonde divisioni al suo interno. Seppur con molte sfumature, questo si divise principalmente in due schieramenti, uno che condannava il moto per i diritti e un altro che lo assecondava o che comunque non lo condannava *in toto*.

Appartenente al primo "schieramento" fu sicuramente Louis De Bonald (1754-1840), il quale nella sua opera *Législation primitive* attaccò il codice napoleonico giudicando impossibile tradurre in norme positive le leggi naturali date da Dio attraverso altri interpreti se non quelli religiosi e basandosi su fonti filosofiche anziché sul Decalogo, riferendosi infine alle norme contenute in quest'ultimo come "l'insostituibile fondamento dell'edificio della società"¹¹. Come già detto in precedenza le istituzioni e il personale ecclesiastico si posero spesso in antitesi con il concetto di diritto dell'uomo, auspicando invece un'organizzazione ierocratica della vita collettiva basata sui principi cristiani.

Il pensiero cattolico non poteva però, come ricordato in precedenza, dirsi univoco.

⁹ Tamburini P., *introduzione allo studio della filosofia morale col prospetto di un corso della medesima e dei diritti dell'uomo*, Cremona, per gli eredi di Pietro Galeazzi, 1804, p. 100

¹⁰ In seguito alla scomunica da parte del papa, Napoleone lo fa rinchiudere a Savona dal 1809 al 1814.

¹¹ L. G. A. de à78, *Législation primitive*, in Id., *Euvrés complètes*, t. II, Genève-Paris 1982, p. 250

Grande risonanza ebbero infatti le idee dei redattori del periodico “L’Avenir”, famoso quotidiano cattolico dell’epoca, i quali ritenevano, interpretando espansivamente il concetto di libertà della Dichiarazione del 1830, che la libertà di stampa, di pensiero, di religione e la totale separazione tra religione e potere politico fossero uno strumento necessario per riportare la società sotto la direzione pontificia tramite una lotta politica che avrebbe realizzato infine il regno sociale di Cristo. Come era prevedibile, questa visione fu rifiutata dal pontefice, a causa dell’antitesi tra libertà e dottrina cattolica.

La posizione papale rimase infatti assolutamente decisa nel condannare la libertà di coscienza, di pensiero e di stampa e quindi gli stessi diritti dell’uomo, nonostante il pontefice fosse costretto, per motivazioni politiche, a tollerare e non condannare totalmente i diversi regimi che si richiamavano all’eredità dell’89.

Il papato dovette infatti fare i conti con un panorama europeo non sempre solidale ad esso nel giudizio circa i diritti. Dirompente in questo senso fu la rivoluzione belga (1830-1831), nel corso della quale si vide una stretta collaborazione tra cattolici e liberali che terminò con la difesa di quelle stesse libertà che furono condannate dal papa, il quale però davanti a una potenziale grave rottura politica non poté far altro che riconoscere la nuova situazione politica.

Altro esempio in questo senso è riportato negli scritti di Félix A. Ph. Dupanloup (1802-1878), il quale evidenziò come le libertà e i diritti proclamati nell’89 fossero ora anche invocati dai cattolici. Inoltre egli pensava che quei diritti e libertà rappresentassero il miglior modo per giungere alla riedificazione cristiana della società.¹²

Un ultimo pensiero da riportare in questo contesto è quello di Hugues B.Maret (1763-1839), il quale creò uno schema interpretativo del rapporto Chiesa-diritti umani che sarebbe stato realmente preso in considerazione solamente un secolo dopo. Secondo il suo pensiero i capisaldi emersi dalla Dichiarazione dell’89, ovvero libertà, uguaglianza, sovranità nazionale, suffragio universale, non sarebbero prodotti umani, ma sarebbero già contenuti nelle Scritture. La rivoluzione viene così interpretata come un prodotto del cattolicesimo e non una rottura con esso. Seppur, secondo l’autore, i sacri principi si

¹² F.A.Ph. Dupanloup, *De la pacification religieuse*, Parigi, Lecroffe, 1845.

fossero poi mescolati con elementi umani e impuri, la democrazia sarebbe una derivazione di questi e quindi la Chiesa non se ne sarebbe potuta distaccare.¹³

Il pensiero di Maret venne contrastato totalmente da Pio IX (1792-1878), il quale condannò la società moderna come causa dei mali del presente, attaccando, oltre ai danni politico-economici subiti dalla Chiesa, l'introduzione delle libertà ispirate al modello rivoluzionario, accusando il nuovo ordine politico-sociale che si stava sviluppando di voler distruggere la religione cattolica. L'enciclica *Nostis et Nobiscum* di Pio IX iniziava infatti in tal modo ~~con~~:

Voi ben sapete e insieme con Noi vedete, Venerabili Fratelli, con quanta perversità si siano recentemente imposti taluni abietti nemici della verità, della giustizia e di ogni onestà, i quali, o con frodi ed insidie di ogni genere, oppure manifestamente come flutti di mare tempestoso che spumeggiano le proprie turpitudini, si sforzano di diffondere per ogni dove, tra i popoli fedeli d'Italia, una sfrenata licenza di pensiero, di parola e di espressione di ogni sorta di empietà: meditano di abbattere e distruggere dalle fondamenta (se mai fosse possibile) la Chiesa Cattolica¹⁴

2.2. La risposta della Chiesa romana

Come è stato più volte sottolineato nella precedente analisi, la posizione papale, soprattutto con Pio IX, si poneva in netto contrasto con i diritti dell'89, portando quindi a un generalizzato scontro ideologico tra cattolicesimo e diritti dell'uomo. All'interno della società cattolica non mancarono comunque personalità che cercarono di avvicinare le due posizioni. Da ricordare in tal senso "les principes de 89 et la doctrine catholique"¹⁵ di Godard.

Il documento nel complesso presenta molte forzature a livello storico e interpretativo al fine di trovare una conciliazione tra i due elementi, portando come tesi centrale l'idea che i principi della Dichiarazione dell'89 non siano altro che derivati dell'insegnamento cattolico e che la Chiesa ne avesse censurato solo le interpretazioni abusive e pericolose,

¹³ H. Maret, *La religion et la philosophie*, Parigi, Vaille, 1845.

¹⁴ Pio IX, *Nostis et Nobiscum*, Portici, 1849.

¹⁵ L. Godard, *les principes de 89 et la doctrine catholique*, Parigi, Lecroffe, 1861

senza mai condannare i contenuti della Dichiarazione; inoltre, secondo l'autore, la sacralità attribuita ai diritti non può che richiamare Dio come loro fonte ultima.

Quest'opera non ebbe la fortuna sperata, tanto che nel 1862 venne inserita nell'Indice dei libri proibiti. Nell'opera revisionata di Godard, l'impronta delle autorità ecclesiastiche risulta oltremodo evidente. Non solo la Rivoluzione era descritta, secondo una ormai consolidata tradizione, come una congiura avente il fine di distruggere la Chiesa Cattolica, ma in questa nuova stesura la Dichiarazione dell'89¹⁶ esprimeva ora una forza anticristiana.

Un nuovo tentativo di conciliare morale cristiana e diritti umani arrivò da parte di Carlo Maria Curci (1809-1891), studioso italiano che presentò un'interpretazione nuova e pragmatica. Egli ritenne che la modernità presentasse, nonostante i tentativi di renderla pura, diversi elementi contrari alla morale cattolica, ma che ciò fosse del tutto inevitabile e che perciò non fosse il caso di fomentare il contrasto già esistente tra Chiesa e società, ma di cercare invece un punto di avvicinamento.

La tesi di Curci si basa sulla distinzione tra tesi ed ipotesi, dove la prima rappresenta un mondo ideale, governato da una morale cattolica giusta e seguita da tutti, mentre la seconda rappresenta una società più concreta e realistica, in cui è necessario e inevitabile tollerare qualche distorsione dal perfetto sistema cristiano.

In questa ottica i principi dell'89, soprattutto la libertà, dovevano quindi essere accettati dai cattolici e utilizzati, come scrisse nella sua opera, "in servizio della religione e della giustizia"¹⁶ e in un'ottica di convivenza sociale.

Questa ricerca di un punto comune tra modernità e religione venne nuovamente messa in ombra dall'operato del pontefice. Nel 1864 viene pubblicata l'enciclica *Quanta Cura*. Con essa papa Pio IX eliminò ogni possibile punto d'incontro, dichiarando che la società cristiana si realizzava nella subordinazione della società alla Chiesa e ai diritti di Dio, e venne quindi messa in atto una completa sconfessione dei diritti dell'89, riferendosi (anche) a essi in questi termini:

Ma, oltre a queste, Voi ben sapete, Venerabili Fratelli, che nel presente tempo altre empie dottrine d'ogni genere vengono disseminate dai nemici di ogni verità e giustizia con pestiferi libri, libelli e giornali sparsi per tutto il mondo, con i quali essi illudono i popoli e

¹⁶ Menozzi, D. *Chiesa e diritti umani*, Bologna, il Mulino, 2012, pp. 29-30
Richiamo a *I principii dell' Ottantanove esposti ed esaminati*, in "La civiltà cattolica", 1863, pp. XX

maliziosamente mentiscono. Né ignorate come anche in questa nostra età si trovino alcuni che, mossi ed incitati dallo spirito di Satana, pervennero a tanta empietà da non paventare di negare con scellerata impudenza lo stesso Dominatore e Signore Nostro Gesù Cristo ed impugnare la sua Divinità¹⁷.

La visione del Papa non fu pienamente condivisa all'interno della società cristiana, ma è evidente come la più alta autorità clericale nella seconda metà del XIX secolo manifestasse una totale opposizione ai diritti umani.

Nel 1885 papa Leone XIII (1810-1903) pubblica l'enciclica *Immortale Dei*, nella quale viene perseguita la condanna papale al diritto figlio della rivoluzione dell'89 e viene indicata l'Europa medievale (prima della rivolta di Lutero) come la migliore epoca, ribadendo inoltre che solo la Chiesa sia veramente in grado di governare¹⁸.

Leone XIII, in continuità con le posizioni di Gregorio XVI e Pio IX, accusò le distorsioni della società moderna per la scomparsa di quelle leggi e quei principi che avrebbero consentito agli uomini di compiere il vero fine per cui erano stati creati e il raggiungimento della felicità. La posizione pontificia si poneva inoltre in netto contrasto con l'idea di un assetto giuridico basato sulle nuove libertà, in quanto non concesse da Dio, ma frutto dell'autoproclamazione dell'uomo. Con Leone XIII si fa largo un nuovo motivo di contrasto con i diritti umani, ovvero la convinzione del pontefice che questi portino inevitabilmente al comunismo e all'anarchia, intesi come eccesso di libertà.

Se è vero che Leone XIII intraprese una dura condanna delle libertà moderne è anche vero però che sotto il suo pontificato si può vedere un significativo cambio di rotta verso una maggiore "tolleranza". Nel 1888 viene infatti pubblicata l'enciclica *Libertas*, nella quale persisteva la condanna verso le libertà moderne, ma queste potevano essere tollerate se moderate e limitate. Il papa però, come è comprensibile, non si limitava alla tolleranza delle libertà moderne, ma richiamava la loro origine riportandola a una immutabile legge naturale, che si distaccava molto dall'idea giusnaturalistica e

¹⁷ Pio IX, *Quanta cura*, 1864

¹⁸ "Anzi, in questi ultimi tempi cominciò a prevalere e a farsi dominante ovunque quello che chiamano nuovo diritto, che proclamano essere come il frutto di un secolo ormai adulto, maturato attraverso il progredire della libertà. Ma, per quanto molti si siano cimentati in tanti modi, appare chiaro che non è stato ancora trovato un metodo, per costituire e governare gli Stati, che sia migliore di quello che fiorisce spontaneamente dalla dottrina evangelica".

Leone XIII, *Immortale Dei*, 1° novembre 1885.

illuministica e che era originata da Dio, e di cui, come ribadiva, la Chiesa era l'unica e vera depositaria della reale interpretazione.¹⁹

Secondo questa visione, inoltre, la ragione umana doveva scoprire i diritti che derivavano dalla legge naturale, ampliandone e migliorandone i concetti nel tempo, ma rifacendosi sempre alla Chiesa come solo corretto interprete.

Questa visione dai forti connotati politici aveva una duplice funzione. Oltre a ribadire la centralità e l'unicità della Chiesa in questo campo infatti essa poteva ora permettersi di non rimanere ancorata a determinate forme giuridiche, poiché l'individuazione dei diritti seguiva l'evoluzione della mente umana.

La stessa enciclica spiegava in seguito come i diritti naturali non potessero avere un'origine non trascendente, poiché dei diritti concepiti e maturati solo dalla mente umana non avrebbero mai potuto godere dell'intangibilità delle leggi divine. Inoltre nella visione papale risultava inaccettabile che gli uomini potessero porre dei nuovi limiti alle libertà, i quali erano già scolpiti nella legge naturale.

Con questa enciclica si dimostra chiaramente anche la volontà papale di allargare i consensi anche al di fuori dei limiti confessionali, in quanto alla legge naturale era data una natura assolutamente universale e indipendente dalle credenze personali. Questa visione, già chiaramente politica, veniva accompagnata a una liberalizzazione nel campo della politica. Ora i cattolici erano liberi (tranne alcune eccezioni in casi particolari) di partecipare alla vita politica, sempre nel rispetto però della legge naturale e della sottomissione alla Chiesa.

Leone XIII ebbe sicuramente una visione più "moderna" dei diritti rispetto ai suoi predecessori, anche se per non tutti i diritti. Nel 1891 il pontefice pubblica l'enciclica *Rerum novarum*, nella quale, in nome del potere interpretativo della legge naturale da parte della Chiesa, sono indicati i diritti economico-sociali che dovevano essere posti alla base della moderna società industriale.

L'importanza di questa enciclica è data anche, come precedentemente accennato, dal carattere in fondo aconfessionale dei contenuti: in nessuna parte di essa è indicato infatti

¹⁹ "Le ordinanze del potere civile non derivano subito e direttamente dal diritto naturale, ma da più lontano e in modo obliquo, e definiscono varie questioni che la natura non ha definito se non in generale e in modo indeterminato. [...] sono tutte riposte nella eterna legge di Dio la norma e la regola della libertà dei singoli individui, non solo, ma anche della comunità e delle relazioni umane." Leone XIII, *Libertas*, 20 giugno 1888.

che questi diritti debbano essere dati o rispettati solo da cattolici, ma acquisiscono un carattere universale, come espressione dell'universale legge naturale.

L'enciclica dichiarava imprescindibili i diritti della proprietà privata, del giusto salario e all'associazione, e faceva riferimento a un diritto naturale passivo, consistente nell'obbligo in capo allo Stato di intervenire per aiutare le categorie più deboli laddove l'associazionismo non bastasse ad assicurare il sostentamento. Il pontefice dichiarò inoltre che l'unico veramente giusto codice di diritti era il Vangelo e che su questo si sarebbero dovuto basare le legislazioni.

Il rifiuto del riconoscimento dei diritti politici e la presentazione dei diritti economico-sociali come derivanti e indissolubilmente legati al Vangelo rendono chiara la volontà di controllo sociale che era nei piani papali, un controllo, come già detto, sulla società nella sua totalità, attraverso il possesso del diritto esclusivo dell'interpretazione della legge naturale, universale e infallibile.²⁰

2.3. Contro i totalitarismi e i diritti umani: la Chiesa nel secondo conflitto mondiale

La figura di Pio XI (1857-1839) ricopre un ruolo fondamentale nel periodo oggetto di questa ricostruzione. In occasione del quarantesimo anno (1931) dell'enciclica *Rerum novarum*, il papa pubblica l'enciclica *Quadragesimo anno*. Il documento presenta sostanzialmente un aggiornamento della posizione ecclesiastica in materia economico-sociale, alla luce del nuovo contesto e, in particolare, della crisi del 1929. Si legge infatti:

Se non che, nello stesso decorso di anni, essendo sorti alcuni dubbi circa la retta interpretazione di parecchi punti dell'enciclica Leoniana o circa le conseguenze da trarsene, dubbi che hanno dato origine a controversie non sempre serene fra gli stessi cattolici; e d'altra parte le nuove necessità dei nostri tempi e la mutata condizione delle cose richiedendo una più accurata applicazione della dottrina Leoniana o anche qualche aggiunta, cogliamo ben volentieri questa

²⁰ Leone XIII, *Rerum Novarum*, 15 maggio 1891

opportuna occasione per soddisfare, quanto è da Noi, ai dubbi e alle esigenze dei tempi moderni, secondo l'apostolico Nostro mandato per cui siamo a tutti debitori²¹

La posizione pontificia non si discostava dal passato, il nesso tra legge naturale, Chiesa e diritti umani non era stato intaccato.

La nascita dei governi totalitari, in particolar modo del fascismo, aprì una serie di nuove dinamiche tra lo Stato e la Chiesa, molto significative per lo studio del rapporto tra Chiesa e diritti umani.

Il 13 Maggio 1929 Mussolini (1883-1945) tenne un discorso alla Camera nel quale dichiarò la nuova forma dello Stato italiano come “esclusivamente, essenzialmente fascista”²². Questa posizione si scontra ovviamente e in modo assai deciso con la dottrina cattolica. Pio XI nel dicembre dello stesso anno pubblicava infatti l'enciclica *Divini illius magistri*, nella quale esprimeva preoccupazione per la scomparsa nella prospettiva comune della cattolicizzazione delle istituzioni, soprattutto riguardo all'educazione dei giovani. Nell'enciclica si legge infatti:

Perciò appunto l'educazione cristiana comprende tutto l'ambito della vita umana, sensibile, spirituale, intellettuale e morale, individuale, domestica e sociale, non per menomarla in alcun modo, ma per elevarla, regolarla e perfezionarla secondo gli esempi e la dottrina di Cristo.²³

Campo di particolare interesse per la Chiesa romana era quello dell'educazione dei giovani e proprio a questo proposito si arrivò a una prima chiara presa di posizione contraria della Chiesa. In seguito al tentativo dello scioglimento dell'Azione cattolica viene poi pubblicata l'enciclica *Non abbiamo bisogno*, in cui la volontà fascista di escludere la Chiesa viene definita “statolatria pagana”²⁴. Il papato passò dunque da una iniziale posizione di possibile convivenza con il fascismo (espressa ad esempio dal Concordato del 1929) a una dura condanna dei regimi totalitari. Le condanne pontificie verso i regimi totalitari possono, a prima vista, dimostrare un tentativo di avvicinamento ai diritti umani ma, come verrà ora analizzato, la realtà appare ben diversa.

²¹ Pio XI, *Quadragesimo anno*, 15 maggio 1931.

²² B. Mussolini, discorso alle camere, 13 maggio 1929.

²³ Pio XI, *Divini Illius Magistri*, 31 dicembre 1929.

²⁴ Pio XI, *Non Abbiamo Bisogno*, 29 giugno 1931.

Papa Pio XI sollevò più volte la questione dei diritti della persona in risposta alle azioni compiute dal regime fascista, condannandolo per queste, ma la sua posizione era ben distante da quella che potrebbe essere stata presa da un pensatore liberal-democratico. La visione papale rimaneva senza dubbio e in modo evidente ecclesiocentrica, la condanna verso i regimi si basava sull'idea che questi, nel voler controllare ogni aspetto della società, si ponessero in totale antitesi non con i diritti umani, ma con il diritto della Chiesa di fissare norme, principi e comportamenti della vita collettiva.

Nella critica papale non trovavano spazio considerazioni basate sul concetto di diritti umani: il crimine dei regimi consiste nella violazione della legge naturale e nel voler scavalcare l'unico organo da Dio legittimato ad interpretarla, la Chiesa.

Nelle encicliche papali citate compare più volte il riferimento a diritti innati della persona e alla loro violazione, questi vengono però sempre indicati come diritti "dati da Dio", derivanti dalla legge naturale e donati alla comunità tramite l'interpretazione ecclesiastica, non facendo mai riferimento a diritti appartenenti all'uomo non in quanto creatura di Dio, ma in quanto persona.

L'unica eccezione in questo senso può sembrare essere contenuta nell'enciclica *Mit brennender Sorge* (1937), nella quale, relativamente alla libertà religiosa, si legge:

Il credente ha un diritto inalienabile di professare la sua fede e di praticarla in quella forma che ad essa conviene²⁵.

Quella che sembra un'insperata apertura al diritto di libertà religiosa trova in realtà spiegazione nella necessità che l'enciclica trovi consenso anche dove il cattolicesimo non fosse la religione dominante. In una situazione di necessità viene quindi liberalizzato un diritto di per sé estraneo alla legge naturale, al fine di trovare una maggior consenso nelle popolazioni sottoposte ai regimi nazista e comunista.

Dai pronunciamenti ecclesiastici emerge una condotta quasi opposta al riconoscimento dei diritti umani, ovvero la volontà di dominio della società da parte della Chiesa, invece che dai regimi totalitari. Ciò è dimostrato anche da una dichiarazione di Pio XI, il quale, nel 1938, dichiara che "se c'è un regime – totalitario di fatto e di diritto – è il regime della Chiesa". Il pontefice si pone così in estrema antitesi non con la violazione

²⁵ Pio XI, *Mit brennender Sorge*, 14 marzo 1937

dei diritti umani, ma con la pretesa dei regimi totalitari di sostituirsi alla Chiesa romana nel ruolo di dominatrice della società.

Con la morte di Pio XI nel 1939 e il successivo insediamento di Pio XII (1876-1958), l'atteggiamento della Chiesa verso i diritti umani non vede grandi cambiamenti. Piuttosto, le nuove spinte popolari verso la pace e i diritti causate dagli orrori della guerra spinsero il pontefice ad un aggiustamento delle posizioni ecclesiastiche. In occasione dell'allocuzione natalizia tenuta al Sacro collegio nel 1940, il papa presentava un'aspirazione a un nuovo assetto degli Stati che portasse pace sociale e pacifica convivenza tra i popoli, parlando di diritti "moralmente e giuridicamente imprescrittibili"²⁶.

Sebbene questa dichiarazione possa essere letta come un'assoluta presa di distanza dai regimi totalitari, è anche vero che il punto di arrivo ideale per il pontefice era in egual misura distante anche dagli ordinamenti liberal-democratici.

Nel radiomessaggio del Natale 1942 Pio XII infatti esprime alcune massime circa la convivenza umana, sempre come risposta alle atrocità della guerra. In questa occasione dichiara che la convivenza umana per garantire la pace nazionale e internazionale dei popoli non può non essere conforme alle norme divine. L'uomo era in questo contesto descritto come una persona dotata di diritti imprescrittibili, ma legati indissolubilmente alla legge naturale, che definiva anche il fine delle loro vite.

La visione papale, ancora una volta, esclude i diritti politici e civili concentrandosi unicamente su quelli religiosi, economici e sociali. Il pontefice coglie inoltre l'occasione per riaffermare la condanna verso le idee della modernità, come appare chiaro da questo passaggio:

Oggi più che mai scocca l'ora di riparare; di scuotere la coscienza del mondo dal grave torpore, in cui i tossici di false idee, largamente diffuse, l'hanno fatto cadere; tanto più che, in questa ora di sfacelo materiale e morale, la conoscenza della fragilità e della inconsistenza di ogni ordinamento puramente umano è sul disingannare anche coloro, che, in giorni apparentemente felici, non sentivano in sé e nella società la mancanza di contatto coll'eterno, e non la consideravano come un difetto essenziale delle loro costruzioni.²⁷

²⁶ Pio XII, *Al Sacro Collegio dei Cardinali e alla Prelatura Romana nella Sala del Concistoro*, 24 dicembre 1940.

²⁷ Pio XII, *Alla vigilia del Santo Natale*, 24 dicembre 1942

Nel 1944, quando era ormai chiaro che i regimi totalitari sarebbero stati sconfitti, Pio XII indicò, aprendosi a nuove prospettive, ai fedeli la condotta da seguire verso i futuri Stati democratici. Dopo aver ribadito il principio di indifferenza verso i regimi politici, dichiarava come criterio fondamentale nel giudicare una democrazia la subordinazione alle norme e all'ordine morale stabilito da Dio e, soprattutto, interpretato dalla Chiesa. Nel radiomessaggio natalizio del 1944 il papa proclama la Chiesa come detentrica di una nozione di dignità dell'uomo, basata su presupposti trascendentali. Inoltre proclamava la Chiesa come detentrica della sola "vera" libertà dell'uomo.

Unico avanzamento verso il concetto di diritti umani, anche se molto debole, risiede in alcune dichiarazioni del papa nello stesso radiomessaggio, in cui, riferendosi al cittadino, asserisce che è doveroso "esprimere il proprio parere sui doveri e i sacrifici che gli [al cittadino] vengono imposti; non essere costretto ad ubbidire senza essere ascoltato"²⁸. Nonostante il chiaro avanzamento è necessario sottolineare che queste parole non venivano espresse nel solito linguaggio assoluto, poiché in seguito, all'interno della stessa dichiarazione, il pontefice indica i destinatari di queste parole aggiungendo: "a molti come un postulato naturale imposto dalla ragione". Tale formulazione limita pesantemente la forza delle parole papali poiché il rimando alla ragione come principio giustificatore pone infatti il diritto di "non essere costretto ubbidire senza essere ascoltato" in una posizione di invalidità, nel caso in cui esso si contrapponesse un qualsiasi principio espresso nella legge naturale.

2.4. La Dichiarazione del 1948, un nuovo scontro tra Chiesa e società civile

Nonostante la posizione pontificia fosse ancora molto ancorata al legame legge di natura-Chiesa-diritti, è opportuno evidenziare che la società civile per la maggior parte, soprattutto alla fine del secondo conflitto mondiale, avesse idee molto diverse. In questo senso è utile segnalare un episodio italiano al momento della stesura della Costituzione. A quel tempo si discusse se fosse opportuno anteporre alla Costituzione una dichiarazione dei diritti dell'uomo e da ciò prese avvio un dibattito che, alla luce di

²⁸ Pio XII, *Ai popoli del mondo intero*, 24 dicembre 1944

quanto si è fin qui ricostruito, non risultava affatto nuovo. Si discusse infatti sulla necessità o meno di collegare questi diritti alla legge naturale, quindi a Dio e quindi alla Chiesa.

Il più grande sostenitore di questa idea fu il democristiano Giorgio La Pira (1904-1977), il quale sosteneva che l'elemento trascendente fosse l'unica vera garanzia dei diritti e l'unica vera sicurezza contro un ritorno del totalitarismo.

Questa idea trovò però un'opposizione molto ampia e grazie alla mediazione di un altro cattolico, Giuseppe Dossetti (1913-1996), si riuscì a trovare un punto d'incontro, che però vide l'impostazione personalistica dei diritti contenuta nella Costituzione totalmente sganciata da ogni riferimento a Dio o alla legge di natura, proprio come accadde, poco tempo dopo, con la Dichiarazione universale dei diritti umani.

L'emanazione della Dichiarazione universale dei diritti umani rappresenta uno degli eventi più importanti, se non il più importante, riguardo i diritti dell'uomo nell'età contemporanea. In questa sede non saranno analizzati gli aspetti che caratterizzano questa Dichiarazione nello specifico, né il delicato contesto internazionale nel quale viene emanata, ma se ne farà una lettura nella prospettiva del rapporto con la Chiesa Cattolica.

Sebbene la stesura di questo documento fosse indicata nel primo articolo della Carta costitutiva delle Nazioni Unite alla conferenza di San Francisco (1945), proprio il sottosegretario statunitense dichiarò la natura non prioritaria del progetto. Furono molte, in questa situazione, le associazioni cattoliche americane che sollecitarono il governo alla stesura del documento.

Grazie alle spinte, anche ecclesiastiche, della società civile, gli USA infine sostennero la proposta di affidare al Consiglio per gli affari economico-sociali delle Nazioni Unite la redazione della carta.

Interessante, anche se non rilevante nella stesura della Carta, è inoltre la posizione assunta dall'episcopato americano, che si potrebbe riassumere nell'idea che i diritti vengono da Dio, non sono legati ad alcuna cultura o civiltà ma universali oltre che inalienabili.

Nonostante la pressione esercitata dalla Chiesa nell'elaborazione dell'articolo I, venne duramente respinto il richiamo alla natura e a Dio come fondamento dei diritti. In seguito a ciò il pontefice dichiarò che questi diritti privi di fondamento non avrebbero

potuto garantire ordine, pace e sicurezza civile e sociale, allineandosi alla storica visione della Chiesa, e affermò: “ciò non è ancora abbastanza finché non si giungerà al riconoscimento espresso dei diritti di Dio e della sua legge [...] . Separati dalla religione, come potranno questi diritti e qualsiasi libertà assicurare l’unità, l’ordine e la pace?”²⁹

La posizione del papa non rispecchiava la totalità delle prospettive cattoliche, che furono molto variegate. Ad esempio la testata giornalistica “La Croix”, nonostante la valutazione generale apparisse negativa, evidenziava l’avanzamento rispetto al 1789 verso i diritti economico-sociali e il carattere universale della carta. Un altro esempio è rappresentato da Eris O’Brien (1895-1974), membro della delegazione australiana alle Nazioni Unite, il quale disse che il documento non poteva dirsi privo di mancanze, ma che nonostante ciò fosse soddisfacente.

Ciò però non toglie il fatto che il quotidiano della Santa Sede accusò la nuova carta di commettere lo stesso errore del 1789, intitolando un articolo riguardo a ciò “L’ostracismo a Dio”.³⁰

Nonostante ciò dunque risulta chiara la posizione del vertice della Chiesa Cattolica riguardo i diritti, considerati ancora una volta inutili e dannosi poiché non in linea con la visione cattolica. Nel periodo postbellico la Chiesa romana osservò la nascita di un diffuso desiderio per la creazione di un nuovo assetto internazionale che impedisse il ripetersi delle tragedie appena avvenute.

Com’è già stato in precedenza detto la Dichiarazione del 1948 si basava su dei presupposti inaccettabili per la Santa Sede. Questo spinse il mondo cattolico in generale a redigere una propria dichiarazione, e numerose furono le proposte che vennero anche da organizzazioni cattoliche laiche.

Il tentativo più importante fu fatto da un gruppo molto eterogeneo di intellettuali cattolici con il benestare di Roma. Il gruppo era composto da cinquantadue persone, in gran parte tra le più importanti personalità cattoliche dell’epoca e rappresentanti di organizzazioni cattoliche laicali.

Questi si riunirono per diverse sedute nel corso di alcuni anni a San Sebastian, città spagnola situata all’interno dei Paesi Baschi. Le riunioni di questo gruppo, denominate

²⁹ Pio XII, Discorso di sua santità Pio XII in occasione del II congresso interazionale per dar vita all’unione federale europea, 11 novembre 1948

³⁰ D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, Bologna, il Mulino, 2012, p.166

“Las conversaciones católicas internacionales de San Sebastián ”, furono guidate da Carlos Santamaria in contemporanea ai lavori sulla Dichiarazione universale.

Inizialmente i lavori del gruppo si dividevano in tre sezioni, la prima aveva il compito di esaminare le diverse risposte che i diversi ordinamenti avevano dato alla questione dei diritti umani, la seconda doveva redigere un primo testo della dichiarazione cattolica e la terza doveva discutere i diritti concernenti le libertà morali e intellettuali, primo tra tutti il diritto di libertà religiosa.

Il modello sviluppato dalla seconda sezione rispecchiava la tradizionale visione pontificia, proponendo un’attribuzione dei diritti che partisse dal singolo individuo per poi espandersi alle associazioni umane più complesse fino ad arrivare alla Chiesa, indicata come *societas perfecta*. Tramite un’impostazione altamente ecclesio-centrica i diritti venivano garantiti e consacrati dal diritto divino e la Chiesa appariva come unica interprete e garante di questi.

Subito nacquero idee contrastanti all’interno del gruppo, a cominciare dalla terza sezione. Nel discutere circa la libertà di culto si delinearono due schieramenti, uno che voleva seguire *in toto* la tradizionale posizione papale e uno che reputava le diverse censure e condanne papali in questo campo frutto di condizioni storiche oramai superate. La soluzione di compromesso che fu trovata si basava sulla stesura di un testo provvisorio che sarebbe stato oggetto di discussione nell’incontro dell’anno successivo. Il testo era preceduto da un preambolo che rispecchiava una visione religiosa intransigente, nel quale si affermava una libertà di pensiero limitata all’occorrenza dal potere politico, una libertà d’espressione e di informazione garantite a patto che non degenerassero in abusi. Inoltre la libertà di coscienza era garantita solo a patto che non creasse un ambiente in cui si mettesse a rischio il riconoscimento della “vera religione”. Infine, la dichiarazione avrebbe dovuto rivolgersi a tutti gli “uomini di buona volontà”, legando però questa definizione di fatto ai soli cristiani.

Nonostante i tentativi di sviluppare una visione unitaria, le fratture nel mondo cattolico erano molto profonde e un duro colpo all’unità dei lavori fu dato dall’appoggio alla Dichiarazione universale da parte del futuro cardinale Jacques-Paul Martin (1908-1988), una delle personalità più importanti dell’epoca nel panorama cattolico.

Al successivo incontro, nel 1949, si arrivò all’elaborazione di un documento profondamente cambiato rispetto a quello proposto dalla seconda commissione l’anno

precedente. Il preambolo riconduceva ancora i diritti degli esseri umani a Dio, ma scompariva il titolo relativo alla Chiesa. Questa decisione, presa nel tentativo di accordare le diverse visioni, diminuiva considerevolmente la prospettiva ecclesiocentrica del documento, ma i diritti che erano presentati erano ancora legati alla morale cristiana, basti pensare ai diritti circa la famiglia, che sancivano l'indissolubilità del matrimonio e il divieto di qualsiasi forma contraccettiva.

Un nuovo scontro interno riguardò la libertà religiosa: l'iniziale formulazione che assegnava allo Stato il compito di proteggere e favorire il culto cristiano venne reputata non compatibile con una dichiarazione universale, a causa delle accuse di oppressione delle libertà altrui che avrebbe sicuramente provocato nei contesti caratterizzati dal pluralismo confessionale. Nonostante diversi tentativi di mediazione, basati su una maggior libertà religiosa orientata al bene comune, il progetto fallì poiché il testo conservava una connotazione fortemente discriminatoria nei confronti delle altre fedi, ritenute false e sbagliate, risultando quindi incompatibile con il progetto di una dichiarazione universale.

La mai venuta alla luce carta cattolica dei diritti presentava alcune similitudini e alcuni contrasti con la Dichiarazione universale del '48. Mentre sul piano economico e sociale molte erano le omogeneità tra i due documenti, sul piano politico si percorrevano strade molto diverse. Ad esempio, è assolutamente degno di nota il fatto che la dichiarazione cattolica non considerasse i diritti relativi alla partecipazione al governo tramite la libera elezione di rappresentanti, ma solo un generico richiamo alla tutela dell'individuo e della famiglia.

2.5. Avvicinamento tra Chiesa e società e politicizzazione dei diritti umani

L'enciclica *Pacem in Terris*, emanata nell'aprile del 1963 da Giovanni XXIII (1881-1963) rappresenta una grande svolta nelle posizioni pontificie in rapporto ai diritti umani. In questa enciclica il papa indicava la Dichiarazione del 1948 come un punto di riferimento essenziale per la protezione della vita e della dignità degli esseri umani in tutto il mondo.

È necessario precisare che l'accettazione della validità della Dichiarazione non implicasse una nuova sovrapposizione ideologica tra le Nazioni Unite e il pontefice, il quale nella stessa enciclica evidenzia la presenza di "obiezioni e fondate riserve". Ciò comunque non toglie che il nuovo approccio papale presentasse caratteri estremamente più costruttivi e positivi verso i diritti umani, come testimoniano le parole: "Non è dubbio però che il documento segni un passo importante nel cammino verso l'organizzazione giuridico-politica della comunità mondiale"³¹.

Viene naturale domandarsi il perché di un tale cambio di rotta e, per quanto sia impossibile stabilirne precisamente il peso, è evidente come un forte impulso in questa direzione sia venuto dal nuovo contesto internazionale.

In quegli anni alcune vicende avevano infatti generato una forte attenzione per i diritti umani. Degna di nota ad esempio è una lettera scritta dall'episcopato sudafricano in cui, nel 1960, si condannava il fenomeno dell'apartheid sulla base dei diritti posseduti in modo innato da tutti gli uomini. Il 28 ottobre 1958 inoltre Giovanni XXIII condannava i crimini comunisti contro i cattolici attraverso il richiamo, oltre ai diritti della Chiesa, anche ai "diritti dell'uomo"³².

Questo avvicinamento della Chiesa ai diritti umani, così improvviso e inaspettato, acquisisce un senso molto più completo se le posizioni dell'istituzione cattolica riguardo i diritti civili vengono paragonate a quelle sui diritti economico-sociali: nel secondo caso sparisce infatti qualsiasi riferimento ai diritti umani.

Alla luce di questo nuovo dato e considerando l'interesse storico della Chiesa verso quel secondo filone di diritti, diventa evidente la forte motivazione politica che spingeva il magistero giovanneo a ergersi come protettore dei diritti umani.

La Costituzione dedicata ai rapporti tra Chiesa e società, la *Gaudium et spes*, discussa all'interno del Concilio Vaticano II³³, rappresenta senz'altro un importante tassello di questa complessa vicenda.

Nel giugno del 1964, in sede del Concilio Vaticano II in seguito a numerosi scontri interni alla commissione scelta per stilare una costituzione pastorale si giunse alla redazione di un testo in cui si parlava dei Diritti umani. Rispetto alla visione imposta

³¹ Giovanni XXIII, *Pacem in Terris*, 11 aprile 1963.

³² Giovanni XXIII, *accettazione del Supremo mandato*, 28 ottobre 1958.

³³ riunione di tutti i vescovi del mondo in cui vennero discussi i rapporti tra la Chiesa e la società moderna. Davide Maria De Luca, Che cosa è stato il Concilio Vaticano II(<https://www.ilpost.it/2012/10/11/concilio-vaticano-ii/2/>)

dall'enciclica *Pacem in Terris*, non si nota comunque un vero e proprio distacco o un'evoluzione, in quanto rimaneva ancora presente l'ambiguità tra diritti dell'uomo, di origine storica, e i diritti della persona, di origine divina, inoltre non era presente alcun riferimento alla Dichiarazione del 1948.

Una certa rilevanza ha anche l'enciclica *Ecclesiam suam* (1964), nella quale papa Paolo VI formula quella che sembra essere una proposta alle Nazioni Unite per una congiunta definizione dei Diritti umani; si legge infatti: "Dovunque i consessi dei popoli si riuniscono per stabilire i diritti e i doveri dell'uomo, noi siamo onorati, quando ce lo consentono, di assiderci fra loro"³⁴.

Probabilmente in conseguenza di ciò il papa nel giugno del 1965 fu invitato alla cerimonia per il ventesimo anniversario dell'ONU e in questa occasione, il 24 ottobre successivo, tenne un discorso sulla pace, in cui era affrontato anche il tema dei Diritti umani. Le parole papali facevano emergere un apprezzamento circa i lavori svolti dall'organizzazione e dichiarava che vi vedeva "un riflesso del disegno trascendente e amoroso di Dio"³⁵.

Paolo VI (1897-1978) non si distaccò però dalla tradizione vaticana. Nello stesso discorso infatti ammoniva gli uomini sull'impossibilità di fondare la società su basi non spirituali e nello specifico non su Dio.

All'interno della Costituzione pastorale elaborata dal Concilio Vaticano II e approvata nel dicembre del 1965, la menzionata *Gaudium et Spes*, è molto forte il richiamo ai diritti della persona, sancendo la loro universalità e il divieto della discriminazione nei loro confronti, ma nel testo finale è anche presente un importante richiamo agli "iura hominum"³⁶, in due passi.

Nel primo si auspica che i diversi regimi politici riconoscano questi diritti basati sulla dignità umana. Nel secondo passo i diritti umani venivano riconosciuti come un frutto della storia contemporanea, in una visione positiva. Sono descritti, infatti, come coerenti con la rivelazione cattolica e addirittura la loro tutela viene indicata come una ragione valida per legittimare un intervento della Chiesa nella politica.

Questo elogio è accompagnato però da rigide limitazioni, prima di tutto riguardo la loro interpretazione. Secondo il testo devono essere strettamente legati e interpretati alla luce

³⁴ Paolo VI, *Ecclesiam Suam*, 6 agosto 1964.

³⁵ Paolo VI, Discorso del Santo Padre alle Nazioni Unite, Assemblea generale ONU, 4 ottobre 1965.

³⁶ letteralmente "diritti degli uomini"

dell'“immutabile verità religiosa” e la loro definizione può dirsi corretta solo quando coincida con i diritti della persona e il loro fondamento sia Dio.

Quella che emerge è quindi, di fatto, una finta autonomia dei diritti umani, che in realtà vengono presentati come sovrapposti ai diritti della persona e interpretabili correttamente solo dalla Chiesa al fine di preservare e compiere il bene comune.

Nella dichiarazione *Dignitatis Humanae* del 1965, circa la libertà religiosa, la Chiesa sembrava percorrere un importantissimo passo verso la modernità, distaccandosi dalla precedente dottrina che limitava i diritti civili solo a quanti professassero il cattolicesimo, dichiarando la necessità di abolire qualsiasi pubblica coercizione circa la coscienza religiosa, confidando che il cattolicesimo si sarebbe imposto senza spinte esterne, ma grazie solo ai suoi caratteri di unica vera e giusta religione. Circa il diritto di libertà religiosa si legge infatti:

Tutelare e promuovere gli inviolabili diritti dell'uomo è dovere essenziale di ogni potere civile. Questo deve quindi assicurare a tutti i cittadini, con leggi giuste e con mezzi idonei, l'efficace tutela della libertà religiosa, e creare condizioni propizie allo sviluppo della vita religiosa³⁷.

La situazione storica spinse il papato a prendere una posizione più precisa nei confronti dei diritti umani, lo scenario internazionale stava infatti subendo alcune importanti mutazioni. La sovranità degli Stati, la cui nascita aveva già influenzato pesantemente la condotta della Chiesa in passato, stava ora cominciando a vedersi sopraffatta da una spinta globale alla garanzia dei diritti umani che sembrava eludere i confini e le giurisdizioni nazionali. Inoltre anche all'interno dell'ambiente clericale cattolico erano in continuo aumento le spinte verso una corrispondenza tra diritti umani e cattolicesimo. Da queste premesse sembrava potesse aprirsi un periodo di totale innovazione e apertura della Chiesa verso i diritti umani nella loro concezione universale, ovvero quella originata e contenuta nella Dichiarazione del 1948.

In quegli stessi anni si assistette però a una ripresa da parte del pontefice di una concezione tradizionale riguardo i diritti, i quali “tornavano” quindi a essere originati dalla legge di natura, l'unica legge che sarebbe stato opportuno seguire per la giusta regolazione della vita collettiva della società. Ne è un'assoluta prova l'enciclica

³⁷ *Dignitatis Humanae*, Concilio Vaticano II, 7 dicembre 1965

Humanae Vitae (1968), nella quale Paolo VI condanna ogni forma di contraccezione e i rapporti sessuali esterni al matrimonio e non basati sulla procreazione, come si evince da questo passaggio:

Richiamando gli uomini all'osservanza delle norme della legge naturale, interpretata dalla sua costante dottrina, la chiesa insegna che qualsiasi: atto matrimoniale deve rimanere aperto alla trasmissione della vita.³⁸

La Chiesa veniva riproposta come unica vera interprete dell'unica vera legge. Ciò nonostante nei successivi interventi in materia di politica sociale il papa non faceva alcun intervento riguardo alla legge naturale.

Durante il papato di Paolo VI emerse quindi una forte contrapposizione tra due elementi del suo insegnamento, da una parte l'appoggio e la valorizzazione dei diritti della Carta del '48, dall'altra l'assolutezza della legge naturale.

La "soluzione" trovata dal papa a questa contrapposizione si può evincere nel discorso tenuto nel 1972 all'assemblea dell'Unione interparlamentare, nel quale enuncia come i diritti umani del '48 siano un'espressione dei diritti della persona originati dalla legge di natura e che devono essere protetti dai cattolici, ma anche che, come già accaduto nella storia, in quanto riflesso dei diritti della persona si adattino al contesto storico e perciò possano e debbano essere ormai cambiati, sotto il controllo e l'interpretazione della Chiesa.

La posizione vaticana in merito ai diritti umani quindi non subisce un sostanziale cambiamento nei contenuti: i diritti umani rimangono inadatti a regolare la società a meno che non siano sovrapposti nei contenuti ai diritti della persona e sottoposti al giudizio e all'interpretazione dell'unico organismo in grado di farlo, la Chiesa.

³⁸ Paolo VI, *Humanae Vitae*, 25 luglio 1968

2.6. Un nuovo distacco

Con papa Giovanni Paolo II (1920-2005) la Chiesa aveva bisogno di offrire una prospettiva sui Diritti umani chiara e che superasse l'ambiguità storica tipica di questa istituzione. Il pontefice si espresse più volte sull'argomento, delineando una visione molto chiara, in un momento storico in cui la Chiesa ambiva a rafforzare la propria espansione planetaria e nel quale quindi questo argomento era di primaria importanza per l'immagine dell'istituzione.

Anche per le sue vicende passate³⁹, il pontefice si espresse circa la Dichiarazione del '48 in termini positivi, definendola come un momento storico assai importante per il progresso morale nella storia umana.

Il papa dimostrò anche un notevole impegno nel collaborare con l'ONU nel campo della protezione dei diritti umani, basando questo nuovo spirito di collaborazione sul riconoscimento del parallelismo tra la tutela della dignità dell'uomo espressa nel preambolo nella Dichiarazione e quella espressa dalla Chiesa.

Nonostante quest'apparente nuovo avvicinamento della Chiesa alla posizione espressa dalle Nazioni Unite, il pontificato di Giovanni Paolo II si caratterizza per un forte ritorno alla dottrina della legge naturale. Il papa rilevava come i diritti umani non fossero rispettati in molte parti del mondo, anche laddove erano posti alla base della convivenza umana e ciò era dovuto, secondo il pontefice, alla mancanza di un realmente solido fondamento di questi.

Ovviamente il fondamento che doveva essere posto alla base dei diritti umani nella visione del papa non poteva che essere la legge naturale, universalmente valida e unica a poter garantire una corretta osservanza dei diritti. Secondo il pontefice inoltre spettava alla Chiesa il compito di fissare i criteri fondamentali di regolazione della società e dei rapporti sociali, con la funzione soprattutto di indicare i doveri che derivavano dal diritto di Dio e che la Dichiarazione manca di fornire.

È necessario sottolineare comunque che, anche se potrebbe non sembrare, le posizioni pontificie risultano molto più aperte che in passato, considerando soprattutto la collaborazione con le Nazioni Unite e l'importanza che venne posta sul diritto di libertà

³⁹ Il papa, di origini polacche, conobbe in prima persona gli orrori della guerra e soprattutto il dominio comunista.

religiosa, considerato dal pontefice come la base di tutti gli altri diritti, senza il quale l'intero sistema dei diritti cessa di esistere.

Con il tempo la posizione di Giovanni Paolo II si radicalizza verso un distacco sempre più ampio tra diritti della Chiesa e diritti umani, come dimostra l'enciclica *Veritatis Splendor* (1993), nella quale viene indicato come un diritto fondamentale dei cattolici quello di sottomettersi alla dottrina imposta dalla Chiesa, evidenziando anche la differenza tra questa e l'ordinamento dei regimi democratici, ricordando il possesso solo della Chiesa della "permanente validità dei suoi precetti"⁴⁰.

Nonostante il pontefice adottasse una linea che si opponeva alle libertà moderne all'interno dell'istituzione ecclesiastica, la Dichiarazione del 48 veniva ancora presentata come una pietra miliare della storia umana e i diritti umani come irrinunciabili per una sana convivenza civile.

Detto ciò, la Chiesa, attraverso la proclamazione della persona come fondamento e fine dell'ordine sociale e proclamando l'indiscutibilità della legge naturale, si mosse per rifiutare lo Stato come proclamatore dei diritti dei cittadini, dichiarando che gli unici diritti inalienabili fossero quelli di origine divina, come molto chiaramente spiegato nell'enciclica *Veritatis Splendor*.

In questa enciclica ritornava con forza la tesi secondo cui solo attraverso la mediazione della Chiesa tra legge naturale e società divina si potesse giungere a una corretta concezione dei diritti umani, ma senza il forte conflitto tra Chiesa e fautori dei diritti umani che per molto tempo ha caratterizzato questo tema.

Per avvalorare la sua ipotesi Giovanni Paolo II tentò di presentare la difesa dei diritti naturali adoperata dalla Chiesa contro i totalitarismi come una difesa dei diritti umani. Nonostante questo tentativo di avvicinamento della Chiesa ai Diritti umani si dimostri forzato,⁴¹ è interessante il perché fu fatto: il pontefice (anche) attraverso questa narrazione apologetica intendeva rafforzare la tesi secondo cui la Chiesa sarebbe stata la miglior interprete e alleata dei diritti umani nel progetto della loro espansione nel mondo.

Dopo il crollo dell'URSS Giovanni Paolo II insistette sull'idea che la Chiesa potesse operare come protagonista nella diffusione dei Diritti umani anche nell'Europa dell'est,

⁴⁰ Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, 6 agosto 1993.

⁴¹ Vedi paragrafo 2.3

ricordando che gli ordinamenti democratici non sarebbero stati in grado di assolvere a pieno a questo compito da soli, vista la mancanza di un vero fondamento dei loro principi democratici.

Questa visione risulta particolarmente netta nell'enciclica *Centesimus annus* (1991), nella quale il papa si mostra preoccupato per il modo in cui le nuove società stanno scegliendo i principi su cui erigersi. In questa enciclica infatti viene criticata la scelta di elaborare i diritti costituzionali in base alla volontà delle maggioranze e non in base a una oggettiva scala di valori (in cui quelli cristiani avrebbero ovviamente ricoperto le posizioni più elevate), rischiando così una rapida corruzione e distruzione dei nuovi regimi democratici.

Successivamente il papa dichiarò anche che se i paesi, pur rifacendosi alla forma e i contenuti della Dichiarazione del 1948, avessero formulato delle carte costituzionali impostate in modo diverso da come da egli indicato, sarebbero stati da considerare come totalitari.⁴²

Rilevante è sicuramente l'intervento del pontefice alla Conferenza ONU del 1994, in cui dichiarò che la volontà di alcuni paesi di inserire all'interno dei diritti fondamentali anche quelli delle donne, sessuali e riproduttivi, sarebbe corrisposta a un decadimento dei valori umani e a una deriva relativistica degli Stati.

In quel periodo si assistette anche a un cambiamento nell'orientamento della Chiesa, che ora indicava il diritto alla vita come quello principale, da cui gli altri derivavano. Questo cambiamento evidenzia l'evidente finalità politica, che si era modificata in seguito alla caduta del regime sovietico.

Un fatto interessante e molto significativo è il mutamento della posizione del pontefice riguardo alle Nazioni Unite. Come è stato precedentemente spiegato, l'atteggiamento iniziale del pontefice era di appoggio e collaborazione verso un'organizzazione internazionale ritenuta meritevole di proteggere e diffondere i diritti umani, ma con il passare del tempo questo atteggiamento cambia.

Giovanni Paolo II nell'enciclica sopracitata accusa il mondo occidentale di star creando una "concezione delle libertà che esalta in modo assoluto il singolo individuo", il che porterebbe a una riduzione del diritto a una sorta di diritto del più forte, manifestato in

⁴² D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, Bologna, il Mulino, 2012, p.254

particolare dall'aborto e dall'eutanasia, che rappresentano l'abuso di forza sul non ancora nato e sull'incapace di opporsi.

Questa strada intrapresa dall'ONU secondo il pontefice non può che portare al collasso del sistema dei diritti umani, a meno che non si compia un radicale cambiamento, basandolo sulla legge naturale di Dio.

Nonostante non si possa affermare che la posizione della Chiesa sia uguale a quella sostenuta al tempo dell'enciclica *Pacem in Terris*, in quanto il ruolo dell'ONU viene comunque ritenuto importante e viene riconosciuto, è evidente il ritorno a una posizione che almeno in parte richiama il carattere intransigente tipico dell'Ottocento, secondo il quale solo i diritti derivanti dalla legge naturale, passando per l'interpretazione della sola Chiesa, possono garantire una giusta, stabile e pacifica convivenza tra gli uomini.

CAPITOLO III :

LA CHIESA E I DIRITTI UMANI OGGI

Introduzione: la domanda fondamentale

Dopo aver analizzato l'evoluzione del rapporto tra Chiesa e Diritti umani nei tempi passati è ora di focalizzare l'attenzione sulla contemporaneità, ponendosi un quesito assai preciso. La Chiesa, concepita come l'insieme dei suoi apparati istituzionali, del suo personale e dei suoi mezzi, può oggi rappresentare un alleato nei confronti dei Diritti umani?

Domanda che può quasi sembrare contraddittoria o provocatoria, ma che in realtà si pone l'obiettivo di fare luce su un aspetto molto importante della contemporaneità.

La Chiesa Cattolica ha un patrimonio stimato di diversi miliardi di euro¹ ed è presente in quasi tutti i paesi del mondo, i credenti sono legati a questa istituzione da un legame diverso e più profondo da quello con cui sono legati a qualsiasi tipo di istituzione sociale, economica o politica. Inoltre la Chiesa da anni pone in primo piano nella sua predicazione valori come l'uguaglianza, la dignità e la solidarietà, valori comuni alla narrazione dei diritti umani.

Date queste premesse il poter considerare la Chiesa come un potenziale alleato nella tutela e nella diffusione dei Diritti umani risulta molto più pensabile che in passato.

Saranno qui di seguito analizzati alcuni aspetti che contraddistinguono la Chiesa oggi, nel tentativo di offrire qualche ipotesi di risposta al quesito posto in apertura.

¹ Carlo Marroni, "Non solo immobili, il Vaticano gode di tesoretti di 11 miliardi", Il Sole 24 Ore, 10/11/2019, <https://www.ilsole24ore.com/art/non-solo-immobili-vaticano-gode-tesoretti-11-miliardi-ACHeMJw>

3.1. Il potere del papa

Per rispondere alla domanda bisogna cercare di escludere qualsiasi pensiero soggettivo, romantico o critico nei confronti della religione cattolica e, prima di tutto, analizzare la struttura istituzionale su cui essa si basa valutando se questa possa essere o no adatta allo scopo.

Occorre considerare prima di tutto che la Chiesa Cattolica non rappresenta solo una confessione, ma anche, e in questo caso soprattutto, uno Stato. Uno Stato regolato dalla “Legge fondamentale”, documento entrato in vigore il 22 febbraio 2001 che si inserisce in quell’ordinamento come un documento costituzionale.

Nell’articolo 1 si legge: “il Sommo Pontefice, Sovrano dello Stato della Città del Vaticano, detiene i pieni poteri legislativo, esecutivo e della giustizia”. Risulta evidente alla lettura di questo articolo che lo Stato vaticano non si basa su una divisione dei poteri, ma sul potere assoluto e senza limiti legali del pontefice, il che inevitabilmente comporta la mancanza di una garanzia per i diritti dei suoi sottoposti, anche se il termine più corretto è probabilmente “sudditi”, in quanto lo Stato vaticano, per i suoi tratti fondamentali, risulta essere l’ultima monarchia assoluta in Europa.

È interessante evidenziare che questo potere assoluto, spirituale e materiale, che il papa detiene non trova alcun riscontro o fondamento all’interno del testo sacro dei cristiani, ma che anzi si scontra con quell’insegnamento di etica e fratellanza che emerge dalle sue pagine in più punti, che certo cozza con l’idea di uno specifico vescovo padrone sugli altri.

Questo processo di assolutizzazione del potere comincia nel quinto secolo (come si è visto *supra*, nel capitolo 1), quando papa Gelasio dichiara che “Esistono due istanze [...] mediante le quali principalmente si regge questo mondo: l’autorità sacra dei pontefici e il potere imperiale”². Questa posizione di apparente parità tra potere imperiale ed ecclesiastico (in realtà posti su piani diversi, gerarchicamente ordinati e in cui il potere politico risulta sottomesso a quello spirituale) muta rapidamente, con la teoria della “plenitudo potestatis” del papa, che nasce sotto il pontificato di Gregorio

² “Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas” Gelasio I, *Famuli vestrae pietatis*, Lettera all’imperatore Anastasio (a. 494), c.2. THIEL., *Episto. Roman. Pontificum a S. Hilario usque ad Pelagium II*, Braunberg 1868, pp. 350-351.

VII (XI sec.), fino a definirsi completamente nelle parole di Bonifacio VIII rivolte a Filippo IV ne 1304: “Dichiariamo, diciamo e definiamo, che sottomettersi al Romano Pontefice è completamente necessario ad ogni creatura umana per ottenere la salvezza”³. Il vigente Codice di Diritto Canonico stabilisce che il potere del Papa è supremo, pieno, immediato e universale e, soprattutto, che non soffre limite di alcuna natura (canone 331). Il Codice dispone anche che l’azione del papa non possa essere giudicata da nessuno e che a nessuno debba rendere conto (canone 333).

Quella che si profila è quindi una configurazione piramidale del potere, all’interno della quale nessuno ha veramente diritti poiché il vertice ha il potere di cancellarli.

È necessario fare una riflessione: se l’unico limite al potere pontificio è tracciato da aspetti esclusivamente religiosi e se egli stesso si fa interprete di questi limiti, il suo potere può, come infatti si è dimostrato in passato e nel presente, estendersi non solo ai fedeli, ma anche agli infedeli, basti pensare alle ingerenze della Chiesa nella legislazione italiana.

Inoltre ne è una chiara dimostrazione la legittimazione fornita dalla Chiesa nel XV e XVI secolo ai fenomeni di colonialismo e imperialismo, con il pontefice che, arrogandosi il diritto di possedere delle terre ancora inesplorate, le “dona” al re di Portogallo, come indicato nella bolla *Romanus Pontifex* (Nicola V, 1454) e successivamente nel breve *Dudam pro parte* (Leone X, 1516) e nella bolla *Aequum reputamus* (Paolo III, 1534).⁴

Ritengo sia utile e interessante una riflessione circa l’immediatezza del potere del papa, riconosciuta nel canone 331. Questa caratteristica comporta che né gli altri vescovi né alcun’altra entità possono fungere da intermediari nell’esercizio del potere papale verso i sudditi se egli lo desidera. La fragilità del fondamento teologico in questo caso è evidente a causa della contraddizione che il fatto di relegare ogni altro funzionario della Chiesa ad ausiliario comporta: perché infatti “Gesù scelse i dodici apostoli e non gli bastò nominare solo Pietro? [...] Perché la tradizione e il concilio Vaticano II affermano che la Chiesa si poggia non su Pietro ma sul collegio apostolico?”⁵

³ “Subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, decimus, definimus omnino esse ode necessitate salutis”. H Denzinger, P Hunermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum...*, Barceloa, Herder, 200, n.875.

⁴ J. M. Castillo, *La Chiesa e i diritti umani*, S. Pietro in Cariano (Verona), Gabrielli editori 2009.

⁵ Ibidem, p.166

Questa forte incoerenza con le sacre scritture è evidenziata ad esempio anche dal fatto che nella Chiesa del primo millennio le diverse diocesi godevano di autonomia nel governarsi.

3.2. La monarchia assoluta

All'interno dello Stato vaticano non esistono diritti, o meglio esistono, ma sempre in una condizione di totale precarietà. Questa affermazione può sembrare una provocazione, ma non lo è. In nessuna monarchia assoluta si può dire che esistono diritti per i sudditi, in quanto la loro proclamazione, la loro presenza in qualsiasi documento, è in fondo irrilevante se questi sono inseriti in un contesto privo di garanzie.

Non si sta in questa sede suggerendo che il pontefice possa comportarsi sempre a suo piacimento: quest'ultimo deve comunque rispondere alla legge divina, contenuta nei testi sacri. Resta però indubbio il fatto che in quegli aspetti che riguardano la dimensione trascendente ogni decisione del papa risulti incontestabile mentre invece è contestabile in ciò che riguarda la dimensione terrena e ogni diritto dei suoi sudditi risulti violabile dal pontefice.

È bene sottolineare inoltre che le norme contenute nelle sacre scritture trovano forma attraverso l'interpretazione, pratica per sua natura mutevole e soggettiva, mentre le leggi che proclamano il potere papale assoluto, immediato e universale sono chiare, oggettive e non diversamente interpretabili.

I tempi cambiano e ogni epoca porta con sé nuovi conflitti, interessi e preoccupazioni. Quella che stiamo vivendo per certi aspetti può essere considerata l'epoca dei diritti, un periodo storico cominciato in seguito alla devastazione dei due conflitti mondiali, un periodo nel quale i diritti del singolo vengono considerati come più importanti delle finalità delle istituzioni, dagli organi di governo e soprattutto dalla società.

Questo cambiamento di visione del rapporto essere umano/istituzione, bene del singolo/vantaggio di molti, investe il mondo occidentale, creando numerosi mutamenti all'interno della società, ma riguarda la Chiesa, che rimane impassibile davanti al procedere dei tempi.

All'interno della logica di appartenenza alla Chiesa non c'è tutt'oggi alternativa alla sottomissione, i termini di appartenenza all'istituzione non sono negoziabili né discutibili, i fedeli "scelgono liberamente" di entrare a far parte di un sistema che promette loro la vita eterna a patto di una totale e incondizionata obbedienza alle scelte terrene di uomini che sono basate su un potere che a loro non è permesso interpretare.

Ma in un'epoca in cui la coscienza dei diritti è alla base della società, molte persone non possono più continuare o scegliere di legarsi a un'istituzione che basa la sua stabilità sulla mancanza di diritti. Anche per questo motivo si sta assistendo a un fenomeno di sempre maggior sfiducia e svalutazione della Chiesa romana, con sempre più persone che ritengono che una monarchia assoluta non possa essere un modello di etica e morale.

Ma come può, come materialmente fa la Chiesa a giustificare la sua condotta? Poiché, come si è appena visto, la società odierna è molto attenta al rispetto dei diritti, l'istituzione vaticana ha dovuto trovare una giustificazione del suo operato, la quale può essere riassunta con l'espressione "inversione di diritti"⁶. Si tratta di una pratica che si basa sul calpestare una certa categoria (o più) di diritti giustificando questo atto con la protezione di altri diritti.

Nel caso della Chiesa questa pratica avviene negando i diritti dei fedeli (e spesso anche degli infedeli) e parallelamente invocando i diritti di Dio e/o di coloro che lo rappresentano ed interpretano la sua volontà.

3.3. La contraddizione

Dall'analisi appena svolta, emerge con assoluta chiarezza un punto fondamentale, ovvero che il pontefice romano è da considerarsi da una parte un padre puramente spirituale e dall'altra un monarca assoluto. Quest'ambivalenza della sua figura si riflette in modo decisivo nel panorama dei Diritti umani. Com'è intuibile, un capo spirituale e uno politico difficilmente riusciranno a prendere le stesse decisioni, poiché l'ambiente che li circonda, le aspettative dei sottoposti e i risultati perseguiti sono oltremodo

⁶ Josè.Maria.Castillo, *la Chiesa e i diritti umani*, S. Pietro in Cariano(Verona), Gabrielli editori, 2009.

differenti. Che cosa succede quindi quando questi due ruoli sono affidati a una sola persona?

Come spiega José M. Castillo (Granada, 1929), questa situazione, quando si confronta con una tematica così complessa come quella riguardante i diritti umani, non può che sfociare in una evidente contraddizione causata dal conflitto tra gli interessi spirituali e quelli materiali del Vaticano.

Un chiaro esempio di questa contraddizione è quello riguardante Giovanni Paolo II. Questi, il primo gennaio 1986, in occasione della giornata mondiale della pace pubblica un messaggio sui Diritti umani, che dimostra il totale appoggio verso questi diritti, ma nel quale, tra i soggetti col compito di rispettarli e farli rispettare non compare mai la Chiesa, come se il papa non volesse intendere che anch'essa debba rispettare tali diritti. Questa contraddizione diventa evidente se si analizza poi il discorso tenuto il 24 giugno 2005 da Benedetto XVI, il quale, nei panni di capo di Stato del Vaticano, dichiarava: “è legittima una sana laicità dello stato [...] senza escludere, tuttavia, i riferimenti etici che trovano il loro fondamento ultimo nella religione.”

Questa dichiarazione svela un'idea che contrasta fortemente con l'idea stessa di Diritti umani. Con “riferimenti etici” il pontefice si riferisce a quegli elementi della società umana che in qualche modo permettono di conservare l'umanità, ovvero, primi tra tutti, i Diritti umani.

Con questa dichiarazione in pratica il pontefice, in occasione dell'incontro con il capo di Stato italiano, lega i Diritti Umani a un'origine divina, non accettando ancora la base della nuova epoca dei diritti. È evidente, infatti, che la politica vaticana non possa mai slegarsi dalla componente spirituale, relegando qualsiasi aspetto umano, per quanto importante, sempre in secondo piano.

Ciò che ne consegue è che qualsiasi dichiarazione fatta dal papa o da altro personale ecclesiastico si scontrerà sempre inevitabilmente con le necessità di uno Stato retto da principi religiosi, che nella sua gestione interna ed esterna non può che contraddire le proprie parole in favore di quei diritti che pongono l'essere umano al centro dell'universo.

Per quanto la Chiesa pubblicamente appoggi i diritti umani, finisce inevitabilmente per violarli al suo interno, come viene violato uno dei principi più importanti, quello dell'uguaglianza, basti pensare alla disuguaglianza presente all'interno della società

della Chiesa tra uomini e donne e tra fedeli “semplici” e funzionari ecclesiastici di ogni ordine e grado.

Dati questi presupposti non ci si stupisce che la Chiesa non abbia firmato il Patto Internazionale dei Diritti Economici, Sociali e Culturali⁷, patto nel quale si sancisce l’obbligo di rispetto proprio del principio di eguaglianza. Per lo stesso motivo e la Santa Sede non ha firmato il Patto Internazionale dei Diritti Civili e Politici (16/12/1966), poiché gli obblighi che sarebbe andata a contrarre sarebbero risultati in contrasto con l’abituale discriminazione legata alle idee che la Chiesa attua. Lo Stato del Vaticano non ha firmato inoltre nessuna convenzione internazionale circa la soppressione della discriminazione di genere, sul lavoro o gli accordi relativi alla difesa della famiglia e del matrimonio.

In alcune di queste convenzioni non firmate risulta evidente la contraddizione della Chiesa. Nonostante il discorso pronunciato nel 1999 da Giovanni Paolo II durante la Giornata della Pace, nella quale chiedeva la creazione di una Corte Penale Internazionale contro i crimini di guerra, contro l’umanità e i genocidi, la Santa Sede non ha mai sottoscritto le convenzioni di condanna ai crimini di guerra, i crimini contro l’umanità, l’*apartheid* e le sue conseguenze.

Non è stata sottoscritta nemmeno la convenzione contro la pena di morte⁸, nonostante Giovanni Paolo II sempre nel 1999 durante il suo viaggio in Messico chiese con forza la sua abolizione, come fece poi qualche giorno dopo negli Stati Uniti.

In Messico il pontefice chiese anche la fine di qualsiasi forma di tortura o abuso, ma la convenzione circa la tortura e altri trattamenti degradanti, inumani e crudeli⁹ resta non firmata dalla Santa Sede. Il problema circa le convenzioni firmate o non firmate verrà meglio analizzato in seguito.

Questa forte incoerenza nel comportamento dell’istituzione vaticana si spiega, come anticipato, nel conflitto tra le due personalità del pontefice. Ma questa condotta necessita di una spiegazione più approfondita, poiché non risulta solo incoerente, ma apparentemente inspiegabile. Di fatto la Chiesa non si sta opponendo alla tortura, ai trattamenti degradanti, alle discriminazioni di genere e a molti altri comportamenti la cui mancata condanna è ormai da considerarsi inaccettabile.

⁷ Assemblea Generale delle Nazioni unite, 16 dicembre 1966.

⁸ Protocollo n.6 alla Convenzione europea dei diritti dell’uomo, 1 marzo 1985.

⁹ New York, 10 dicembre 1984.

Tre sono i problemi di fondo.

Il primo riguarda il principio di uguaglianza. Pilastro fondamentale della Dichiarazione del 1948 e della più generale concezione dei Diritti Umani, questo principio nella storia e nella contemporaneità della Chiesa risulta spesso assente. Riflettendo in questo contesto sull'uguaglianza di genere, risulta chiaro che nel mondo ecclesiastico questo principio venga ripetutamente violato. Le donne all'interno dell'organizzazione ecclesiastica non hanno gli stessi diritti degli uomini, non possono ricevere il sacramento dell'ordine, non possono occupare posizioni per le quali è richiesta la potestà di giurisdizione e si trovano, secondo il Nuovo Testamento, in dipendenza del padre (1Cor 7,36-38) o del marito (1Cor 11,3.7; Ef 5,22; Col 3,18; Tt 2,5; 1Pt 3,1). Certamente risulta facile capire come mai la Chiesa non abbia accettato la Dichiarazione sull'eliminazione della discriminazione nei confronti della donna¹⁰ né la Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione della donna¹¹.

Il secondo riguarda la morale ecclesiastica. Una morale talmente radicata nel personale ecclesiastico che lo spinge a uscire dai confini della propria giurisdizione per ostacolare affari statali e civili. Basti pensare all'intromissione della Chiesa circa la libertà sessuale, l'aborto, il divorzio, a molti progressi scientifici come quelli riguardanti la cosiddetta "bioetica", ma anche all'insegnamento e al modello della famiglia.

La difesa di questa morale, data la diffusa mancanza di argomenti reali alla sua difesa, si basa sulla già trattata legge naturale, e condanna comportamenti non compatibili con la dottrina cattolica come "contro natura". Da qui deriva la mancata firma negli accordi riguardanti la libertà di insegnamento o che possono interferire con il modello di famiglia cristiana, come per il Patto Internazionale dei Diritti Economici, Sociali e Culturali, la cui firma impedirebbe alla Chiesa qualsiasi discriminazione basata (anche) su sesso, religione, opinione e qualsiasi altra condizione sociale.

Il terzo problema risiede in quelli che sono gli interessi della Chiesa. Bisogna tenere a mente che nonostante l'enorme influenza che la Chiesa come organismo spirituale ha su scala mondiale, lo stato del Vaticano dall'avvento dell'Illuminismo e dalla conseguente estromissione della Chiesa da fulcro della società necessita di mantenere buoni rapporti con gli Stati, per motivi diplomatici, politici ed economici.

¹⁰ New York, 7 novembre 1967

¹¹ New York, 18 dicembre 1979

Ogni mossa politica (come la firma di un trattato) fatta dal pontefice nei panni di capo politico deve tenere conto del peso delle relazioni diplomatiche con gli altri paesi. La condanna spirituale della pena di morte, ma non seguita dalla la firma della relativa convenzione, si spiega ad esempio con la necessità di non complicare i rapporti con gli Stati Uniti.

3.4. La condotta odierna

Per rispondere alla domanda posta a inizio capitolo la precedente analisi generale è sicuramente necessaria ma incompleta se non accompagnata da uno studio di quella che è la condotta della Chiesa nei confronti dei Diritti Umani ai nostri giorni.

Questa analisi avverrà tramite lo studio di alcuni documenti e discorsi tenuti dalle più alte personalità vaticane durante l'attuale pontificato, quello di papa Francesco.

3.4.1

Per iniziare verrà analizzato un intervento del cardinale segretario di stato Pietro Parolin (Schiavon, 17 gennaio 1955), del 15/11/18 alla LUMSA (Libera Università Maria Santissima Assunta) di Roma in occasione del VIII Simposio Internazionale sul tema "Diritti fondamentali e conflitti fra diritti", organizzato dalla Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger-Benedetto XVI in collaborazione con l'Università LUMSA, nel 70° anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo e nel 20° anniversario del conferimento della laurea *honoris causa* da parte dell'Università all'allora cardinale Joseph Ratzinger.

L'intervento del Cardinale Segretario di Stato, sebbene conciso, offre un punto di vista importante su quello che è il recente modo di vedere i Diritti Umani da parte della Chiesa.

L'intervento, pubblicato sul bollettino ufficiale della Santa Sede,¹² mostra chiaramente dei limiti in chiave di oggettività, con un costante favore mostrato verso le posizioni tenute dalla Santa Sede e dai suoi rappresentanti. Questo sbilanciamento nella posizione

¹² *Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede*, 15 novembre 2018, https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/parolin/2018/documents/rc_seg-st_20181115_parolin-simposio-diritti_it.html

del Cardinale però oltre a non stupire (nessuno si spetterebbe un attacco alle posizioni tenute dalla Chiesa in un simile contesto e attuato da una simile figura), risulta molto utile a questa narrazione.

Una dichiarazione non sbilanciata in alcun modo in favore dell'Istituzione cattolica sarebbe risultata difatti priva di quella passione e di quella forza che un tema importante come questo richiede e che ci si aspetta al di fuori dei testi delle convenzioni e dei trattati.

È inoltre giusto porre l'accento circa la "presa di coscienza" attuata dal cardinale, il quale, riferendosi all'inizio del suo intervento al periodo di nascita e diffusione dei Diritti umani, esprime una sorta di *mea culpa* della Chiesa riguardo alle difficili relazioni iniziali tra questa e i Diritti umani.

In seguito al preambolo, nel quale il cardinale tratta delle colpe (anche se nel testo questa parola non viene mai associata all'azione della Chiesa) circa le prime relazioni tra Chiesa e Diritti umani, viene sollevata subito una tematica che negli ultimi anni sta assumendo sempre maggior importanza, quella circa i nuovi diritti umani.

L'argomento, ampiamente dibattuto in molte sedi ufficiali e non, risulta estremamente importante. Il cardinale affronta questa tematica partendo dall'assunto che la Chiesa fonda il concetto stesso di "Diritti umani" sulla loro universalità e sull' assoluta, continua e oggettiva validità, basata sulla «dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana, [che] costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo». Il cardinale esprime la sua preoccupazione e la sua avversione verso questo fenomeno e, appoggiandosi alle parole di papa Francesco, sottolinea la «molteplicità di "nuovi diritti"¹³, non di rado in contrapposizione tra loro».

Successivamente viene trattata una tematica che può essere accostata alla nascita di nuovi diritti, perché come questa va a ledere il concetto di universalità dei Diritti umani, ovvero quella universalità "in base alla quale i diritti umani vengono assoggettati al "comune sentire" della maggioranza. Nella riflessione della Chiesa non ci sono però i diritti di "un uomo sciolto da ogni nesso", non c'è un "uomo frammentato" nei suoi vari aspetti sociali, economici, religiosi, ecc., ma l'uomo nella sua integralità."

In questo intervento la Chiesa viene presentata come un ente attivo e immerso nella tutela e nella diffusione dei Diritti umani. Attiva nella quotidianità come nei più alti

¹³ Francesco, *Discorso ai membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede*.

vertici politici internazionali, tassello importantissimo in questo senso e spesso vittima della disinformazione e dei preconcetti che si hanno su di essa.

Il punto più critico di questo intervento, che fino a questo punto non si distacca da una visione laica dei Diritti umani, avviene, come prevedibile, affrontando il diritto alla vita, tema sul quale alcune posizioni laiche ed ecclesiastiche non hanno trovato un punto di incontro e date le premesse è molto probabile che non verrà mai trovato. Data l'importanza del tema, al fine di evitare qualsiasi possibile carattere di soggettività nel riportare le dichiarazioni del cardinale sarà qui citata l'intera porzione di testo sottoposta ad analisi. Viene dichiarato:

Di fronte a tali sfide la Chiesa è impegnata a sottolineare il valore unico e irripetibile di ogni singola vita, dono prezioso di Dio. «Continuamente – ricordava Benedetto XVI – il cristiano è chiamato a mobilitarsi per far fronte ai molteplici attacchi a cui è esposto il diritto alla vita. In ciò egli sa di poter contare su motivazioni che hanno profonde radici nella legge naturale e che possono quindi essere condivise da ogni persona di retta coscienza»¹⁴. Purtroppo, proprio il diritto alla vita sembra essere il più esposto all'individualismo che connota particolarmente le società occidentali. Nel costante tentativo di affrancare l'uomo da Dio, la vita cessa di essere un dono e viene piuttosto considerata alla stregua di una proprietà, di cui ciascuno può liberamente disporre nei limiti posti dal semplice consenso della maggioranza. Ciò rende il dialogo più complesso, per la difficoltà a reperire un comune terreno metafisico e lessicale sul quale incontrarsi.

Per quanto non venga nominato, appare chiaro come il cardinale si riferisca a due temi che hanno caratterizzato gli ultimi decenni, l'aborto e l'eutanasia, e che la posizione della Chiesa si confermi qui come assolutamente critica e contraria a queste due pratiche e soprattutto senza alcuno spiraglio di apertura verso la creazione di una casistica più ampia, entro la quale ricercare elementi che possano giustificare le due pratiche. Come già sottolineato questo intervento non stupisce e senz'altro non cambia quello che può essere l'aiuto dato al mondo dalla Chiesa circa gli altri Diritti umani. Tuttavia appare chiaro e indiscutibile che la Chiesa adotti una posizione totalmente

¹⁴ Benedetto XVI, Discorso ai partecipanti all'Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita, Sala Clementina, 24 febbraio 2007.

opposta a quelli che sono da molti considerati i progressi della modernità circa uno dei diritti più importanti e significativi, il diritto alla vita.

Sempre riguardo al diritto alla vita il cardinale prosegue dichiarando l'assoluta condanna da parte dell'intera istituzione ecclesiastica verso la pena di morte. In quest'occasione viene riportata la modifica attuata dal pontefice in data 02/08/2017 al Catechismo della Chiesa Cattolica: «Per molto tempo – riporta la nuova formulazione – il ricorso alla pena di morte da parte della legittima autorità, dopo un processo regolare, fu ritenuta una risposta adeguata alla gravità di alcuni delitti e un mezzo accettabile, anche se estremo, per la tutela del bene comune. Oggi è sempre più viva la consapevolezza che la dignità della persona non viene perduta neanche dopo aver commesso crimini gravissimi. Inoltre, si è diffusa una nuova comprensione del senso delle sanzioni penali da parte dello Stato. Infine, sono stati messi a punto sistemi di detenzione più efficaci, che garantiscono la doverosa difesa dei cittadini, ma, allo stesso tempo, non tolgono al reo in modo definitivo la possibilità di redimersi». Pertanto la Chiesa insegna, alla luce del Vangelo, che «la pena di morte è inammissibile perché attenta all'inviolabilità e dignità della persona [...], e si impegna con determinazione per la sua abolizione in tutto il mondo»¹⁵.

Il discorso circa la pena di morte continua sottolineando l'impegno della Chiesa all'interno dei fori internazionali per abolirla, riportando una riflessione di papa Francesco risalente al 23/10/2014 tenuta nella sede della Associazione Internazionale di Diritto Penale, che qui verrà riportata per intero:

«La cautela nell'applicazione della pena dev'essere il principio che regge i sistemi penali, e la piena vigenza e operatività del principio *pro homine* deve garantire che gli Stati non vengano abilitati, giuridicamente o in via di fatto, a subordinare il rispetto della dignità della persona umana a qualsiasi altra finalità, anche quando si riesca a raggiungere una qualche sorta di utilità sociale. Il rispetto della dignità umana non solo deve operare come limite all'arbitrarietà e agli eccessi degli agenti dello Stato, ma come criterio di orientamento per il perseguimento e la repressione di quelle condotte che rappresentano i più gravi attacchi alla dignità e integrità della persona umana».

In questo intervento trova spazio anche un'interessante riflessione circa i diritti dei migranti e dei profughi. Senza dilungarsi eccessivamente sul tema, la posizione qui

¹⁵ Francesco, *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione*, 11 ottobre 2017.

espressa può dirsi sostanzialmente in linea con la posizione laica occidentale e soprattutto con il semplice buonsenso. La posizione qui espressa infatti trasmette un sentimento di empatia verso “chi è costretto ad abbandonare la propria terra a causa di guerre e persecuzioni, come pure per fame e ristrettezze economiche”, ma “lo stesso papa Francesco non ha mancato di sottolineare che l’accoglienza deve essere ragionevole, ovvero deve essere accompagnata dalla capacità di integrare e dalla prudenza dei governanti. Affermare il diritto di chi è debole a ricevere protezione, non significa dunque esentarlo dal dovere di rispettare il luogo che lo accoglie, con la sua cultura e le sue tradizioni.”

Nel finale di questo intervento viene trattato un tema che, dal punto di vista storico-religioso, assume un’importanza non inferiore al diritto alla vita, ovvero la libertà religiosa, come testimoniano le parole di Benedetto XVI: «Si tratta del primo dei diritti umani, perché esprime la realtà più fondamentale della persona [...]. Quando la libertà religiosa è riconosciuta, la dignità della persona umana è rispettata nella sua radice, e si rafforzano l’*ethos* e le istituzioni dei popoli. Viceversa, quando la libertà religiosa è negata, quando si tenta di impedire di professare la propria religione o la propria fede e di vivere conformemente ad esse, si offende la dignità umana e, insieme, si minacciano la giustizia e la pace».

Riguardo a questo diritto la posizione della Chiesa è profondamente mutata nel corso del tempo, maturando una visione di apertura dopo il Concilio Vaticano II con la Dichiarazione *Dignitatis Humanae*, come riportato dal cardinale, che sottolinea anche in questo campo l’impegno nei fori internazionali da parte della Chiesa al fine di tutelare questo diritto.

L’intervento si chiude con una dichiarazione del cardinale circa il rapporto storico e attuale della Chiesa con i Diritti umani, sottolineando la necessità di una stretta collaborazione della Chiesa con questi diritti all’interno dei fori internazionali.

3.4.2

Verrà ora analizzato il discorso tenuto da Francesco in data 08/01/2018 presso la Sala Regia di fronte ai membri del corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno.

Nel preambolo il pontefice dichiara: “Nel rapporto con le Autorità civili, la Santa Sede non mira ad altro che a favorire il benessere spirituale e materiale della persona umana e

la promozione del bene comune”. Da questa dichiarazione si evince un atteggiamento assolutamente propositivo da parte del pontefice verso la collaborazione con le autorità civili al fine di proteggere i diritti delle persone, senza nominare l’origine di questi.

In questo discorso Francesco affronta molti temi, di cui la maggior parte di un’importanza assoluta, non dal punto di vista ecclesiastico ma civile, etico e politico. Il documento si apre con l’Articolo 1 della Dichiarazione Universale del 1948, trasmettendo fin da subito un atteggiamento non solo di cooperazione con la struttura dei Diritti umani, ma di agire all’interno di essa per i suoi fini.

Dichiara inoltre poco dopo:

Per la Santa Sede, infatti, parlare di diritti umani significa anzitutto riproporre la centralità della dignità della persona, in quanto voluta e creata da Dio a sua immagine e somiglianza. Lo stesso Signore Gesù, guarendo il lebbroso, ridonando la vista al cieco, intrattenendosi con il pubblicano, risparmiando la vita dell’adultera e invitando a curare il viandante ferito, ha fatto comprendere come ciascun essere umano, indipendentemente dalla sua condizione fisica, spirituale o sociale, sia meritevole di rispetto e considerazione. Da una prospettiva cristiana vi è dunque una significativa relazione fra il messaggio evangelico e il riconoscimento dei diritti umani, nello spirito degli estensori della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo*.

Partendo da questi presupposti di forte legame e collaborazione tra Chiesa e Diritti umani Francesco prosegue elencando una serie di diritti che necessitano di essere protetti, come il diritto alla vita, alla libertà, dei rifugiati, dei profughi, della famiglia, inoltre condanna l’indifferenza verso i contesti più complicati, la proliferazione delle armi e in generale tutti i Diritti umani lesi.

È interessante soffermarsi su un particolare passaggio:

Si sono affermate nozioni controverse dei diritti umani che contrastano con la cultura di molti Paesi, i quali non si sentono perciò rispettati nelle proprie tradizioni socio-culturali, ma piuttosto trascurati di fronte alle necessità reali che devono affrontare. Vi può essere quindi il rischio – per certi versi paradossale – che, in nome degli stessi diritti umani, si vengano ad instaurare moderne forme di *colonizzazione ideologica* dei più forti e dei più ricchi a danno dei più poveri e dei più deboli. In pari tempo, è bene tenere presente che le tradizioni dei singoli popoli non possono essere invocate come un pretesto per tralasciare il doveroso rispetto dei diritti fondamentali enunciati dalla *Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo*.

Questo passaggio, grazie anche alla immediatamente ~~subito~~ successiva condanna delle lesioni del diritto alla vita, sembra riferirsi alle parole pronunciate¹⁶ da Benedetto XVI, testimoniando l' immutabilità di questa posizione nel tempo. Riferendosi alla difficile situazione della Siria inoltre dopo aver affermato la necessità di trovare una soluzione che porti alla pace, afferma:

Occorre dunque adoperarsi per favorire le condizioni giuridiche, politiche e di sicurezza, per una ripresa della vita sociale, dove ciascun cittadino, indipendentemente dall'appartenenza etnica e religiosa, possa partecipare allo sviluppo del Paese. In tal senso è vitale che siano tutelate le minoranze religiose, tra le quali vi sono i cristiani, che da secoli contribuiscono attivamente alla storia della Siria.

In questo passaggio Francesco non solo professa il diritto di libertà religiosa, ma lo eleva anche a condizione necessaria per il funzionamento e il corretto sviluppo di un paese. Analizzando questi due passaggi si può vedere come alcune posizioni della Chiesa siano cambiate radicalmente nel tempo, mentre altre siano rimaste invariate.

3.5. La risposta

Alla luce dell'analisi appena compiuta è evidente come, rispetto al passato, la Chiesa abbia adottato nei confronti dei Diritti umani un atteggiamento del tutto diverso.

Per la prima volta nella storia si percepisce un clima di collaborazione, un atteggiamento da parte soprattutto del pontefice corrente al sostegno dei diritti umani.

Come è logico pensare, le profonde differenze ideologiche esistenti alla base delle due dottrine non sono scomparse, l'origine dei diritti di cui gode l'uomo per quanto riguarda le autorità ecclesiastiche è ancora Dio, mentre secondo la disciplina dei Diritti umani questa nasce e si esaurisce ancora nella semplice esistenza dell'essere umano in quanto tale.

¹⁶ Cfr. *supra*, nota n. 12.

Rispondere al quesito circa la possibilità di vedere nella Chiesa un alleato verso la diffusione e la protezione dei Diritti umani risulta dunque complesso e la risposta deve tenere conto di due fattori principali:

- la diffusione ideologica dei Diritti umani
- la partecipazione ufficiale della Chiesa alla tutela dei Diritti umani

Riguardo al punto primo si è visto come negli ultimi anni la Chiesa sia molto partecipe all'interno dei fori internazionali nella difesa dei Diritti umani, ma anche come questi ultimi siano entrati nel linguaggio dei massimi esponenti ecclesiastici con una connotazione positiva, abbandonando la battaglia ideologica attuata in passato dalla Chiesa.

Nonostante la Chiesa mantenga un atteggiamento di condanna verso alcuni diritti, soprattutto circa il diritto alla vita, ritenuti nel contesto democratico occidentale civile grandi conquiste, non può essere negato che frasi come: “diritti umani al centro di tutte le politiche, incluse quelle di cooperazione allo sviluppo, anche quando ciò significa andare controcorrente”,¹⁷ manifestino una volontà di collaborazione da parte della Chiesa inimmaginabile fino a pochi anni fa.

Nonostante i contrasti interni all'istituzione ecclesiastica e le accuse mosse a Francesco e al suo atteggiamento liberale, l'innovativa condotta tenuta dal pontefice regnante non può che influenzare in modo positivo la visione verso i diritti umani dei suoi seguaci e, ricordando che i cattolici nel mondo sono più di un miliardo, sensibilizzare anche soltanto una parte di essi a una maggior considerazione dei Diritti umani in termini numerici assoluti sarebbe un risultato molto rilevante.

Si può concludere quindi che nel creare o rafforzare una coscienza comune verso i Diritti umani la Chiesa negli ultimi anni sta assumendo un ruolo di rottura con il passato e per la maggior parte positivo, nonostante questo punto meriterebbe un approfondimento che in questa sede purtroppo non è possibile fare.

Riguardo al terzo punto sopra menzionato è necessario riflettere accuratamente sul termine “tutela” ed eliminare ogni componente di pensiero soggettivo, valutando solamente i dati. Nel diritto internazionale la tutela dei diritti può essere affidata a due insiemi di strumenti, quelli non vincolanti e quelli vincolanti.

¹⁷ Papa Francesco, in un messaggio alla Conferenza internazionale su “I diritti umani nel mondo contemporaneo: conquiste, omissioni, negazioni”, 2018.

Tra gli strumenti non vincolanti rientrano principalmente la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 e numerose risoluzioni approvate dall'Assemblea generale ONU e dall'Organizzazione per la sicurezza e cooperazione in Europa.

Parlando di strumenti vincolanti si intendono invece le convenzioni internazionali a cui aderiscono gli stati. Fatta questa precisazione, verrà ora eseguita una valutazione oggettiva della partecipazione circa la tutela dei Diritti umani da parte della Santa Sede.

Quanto agli strumenti non vincolanti, la Santa Sede non è mai entrata a far parte dell'ONU, perciò non rientra tra i paesi firmatari della Dichiarazione del 1948; inoltre non fa parte nemmeno dell'OCSE, agendo quindi esternamente alla giurisdizione di questi enti.

Venendo ora agli strumenti vincolanti, sono molte le convenzioni circa la tutela dei diritti umani create fino ad ora, ma quelle a cui la Santa Sede ha aderito sono:

- Convenzione internazionale sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione razziale
- Convenzione internazionale sui diritti del bambino
- Trattato sulla non proliferazione delle armi nucleari
- Protocollo circa la proibizione dei gas tossici e mezzi batteriologici
- Convenzioni di Ginevra (per migliorare, in tempo di guerra, la condizione dei feriti e dei malati, sulla protezione dei civili, sul trattamento dei prigionieri, sullo statuto dei rifugiati) e protocolli addizionali
- Convenzione di Vienna sulle relazioni diplomatiche

Da questo elenco mancano però alcuni dei più importanti strumenti di tutela dei Diritti umani, come:

- Il Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali (1966).
- Il Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici (1966).
- La Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna (1979)
- La Convenzione contro la tortura ed altre pene o trattamenti crudeli, inumani o degradanti (1984)

- La Convenzione sui diritti delle persone con disabilità (2006)
- La Convenzione internazionale per la protezione di tutte le persone dalla sparizione forzata (2006)
- La Convenzione internazionale sulla protezione dei diritti dei lavoratori migranti e dei membri delle loro famiglie (2003)

Per spiegare rifiuto da parte della Santa Sede di aderire a questi strumenti internazionali è molto utile riprendere il concetto della “contraddizione” elaborato da Castillo. L’apparato monarchico della Chiesa, unito alle esigenze politiche ed economiche, lascia poco spazio per i diritti dell’uomo.

Non stupisce ad esempio che non sia stato firmato il Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali; infatti all’articolo 2.2 si stabilisce che

Gli stati aderenti al presente Patto si impegnano a garantire l’esercizio dei diritti in esso enunciati, senza alcuna discriminazione di razza, colore, lingua, religione, opinione politica o di altro tipo, origine nazionale o sociale, posizione economica, nascita o qualsiasi altra condizione.

Così come circa il Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici, poiché vieta le stesse discriminazioni, e la Convenzione sull’eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna.

Inoltre in altri casi, come anticipato in precedenza in questo capitolo, la Santa Sede si trova a dover fare i conti con interessi e necessità politiche di uno Stato dal punto di vista economico molto debole, che necessita di mantenere i migliori rapporti possibili con i diversi Stati.

Il recente apporto della Chiesa ai Diritti umani è quindi complicato da valutare, proprio a causa dell’ambivalenza della figura del pontefice. Il potere del papa di influenzare le masse è altissimo e, nota particolare, si estende anche al di fuori del bacino dei cattolici, già amplissimo, e la sua funzione simbolica inevitabilmente va ad interferire nella ricezione, nel rifiuto e nell’interpretazione dei Diritti umani a livello globale.

Dal 1963, anno della pubblicazione dell’enciclica *Pacem in Terris*, la Chiesa comincia a sostenere con forza i Diritti umani, ma solo esclusivamente dal punto di vista dottrinale, in un contesto che però trova la sua base in saldi principi legali e politici.

Alla luce di questa riflessione la Chiesa difficilmente potrebbe essere considerata un alleato nella tutela dei Diritti umani, poiché, nonostante l'apertura che negli ultimi anni si è verificata in questo senso, non si può dire che essa sia un soggetto internazionale ~~sia~~ attivo nella difesa di un diritto se non adotta essa stessa gli unici strumenti che il diritto internazionale mette a disposizione per tutelare realmente tale diritto, soprattutto se tale soggetto istituzionale nega questo diritto nella sua amministrazione interna.

CONCLUSIONE

Questo studio ha cercato di rispondere alla domanda: “può oggi la Chiesa essere ritenuta un alleato nella tutela e nella promozione dei Diritti umani?”

A tal fine è stata condotta un’indagine di tipo storico-politica prendendo in analisi una moltitudine di elementi storici, sociali e politici, servendosi di testi monografici e dichiarazioni dei soggetti in prima linea coinvolti in questa narrativa, sempre però rimanendo nel campo dell’oggettività ed escludendo qualsiasi interpretazione personale. Tale indagine ha attraversato gli ultimi due millenni della nostra storia, affrontando tematiche diverse e il pensiero di figure con opinioni molto contrastanti, al fine di risultare quanto più completa possibile.

Partendo dalla figura di Paolo di Tarso si è analizzato il processo che ha portato dalle persecuzioni verso le prime comunità cristiane all’instaurazione del cristianesimo come religione dominante.

In seguito l’analisi del periodo medievale, che ha posto le basi del rapporto tra Chiesa romana, potere e società, ci ha condotti verso la parte più consistente di questo elaborato: la reazione della Chiesa ai moti rivoluzionari del diciottesimo secolo che hanno portato alla creazione e alla diffusione dei Diritti umani e il conseguente rapporto tra questi e la Chiesa.

Nei capitoli 2 e 3 si è analizzato con particolare attenzione il comportamento dell’istituzione ecclesiastica nei confronti di quei diritti, osservando un sostanziale cambiamento a partire dalla seconda metà del ventesimo secolo.

Questo studio ha permesso di arrivare ad analizzare l’odierno rapporto tra Chiesa e Diritti umani con la consapevolezza di quello che è stato in passato e con la conseguente capacità di osservare le dimensioni del mutamento in tale rapporto.

Nel capitolo 3 si è analizzata più da vicino la struttura della Chiesa e la condotta dei suoi più alti esponenti verso i Diritti umani, cercando una risposta al quesito precedentemente indicato.

L'elaborato termina quindi con la risposta negativa alla domanda, non ritenendo la Chiesa romana, per motivazioni non tanto ideologiche quanto politiche e strutturali, un soggetto internazionale classificabile come alleato dei Diritti umani.

Senz'altro la maggiore difficoltà nella realizzazione di questo studio è stata rappresentata dall'enorme mole di materiale storico, sociologico, filosofico e politico – in queste pagine ripercorsa ovviamente solo in minima parte – con cui ci si trova a doversi confrontare, unita alla necessità di sintesi richiesta dalle caratteristiche della Tesi triennale.

Una ipotetica nuova ricerca potrebbe dedicarsi allo sviluppo maggiormente approfondito delle singole personalità che in questa narrazione godono di una posizione di particolare rilievo, in modo da poterne offrire un'immagine più precisa in rapporto ai loro specifici contesti storici e ideologici.

BIBLIOGRAFIA

OPERE MONOGRAFICHE:

- Maret H., La religion et la philosophie, Parigi, Vaille, 1845
- Spedalieri N., De' diritti dell'uomo, Assisi, 1791
- Tamburini P., Lettere teologico-Politiche.Sulla Presente Situazione Delle Cose Ecclesiastiche, Pavia, Baldassarre Comini, 1794
- Godard L., Les principes de 89 et la doctrine catholique, Parigi, J.Lecoffe, 1861
- De Bonald L., l'ègislation primitive. Considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison, Parigi, Libraire D'adrien le Clere et Cie, 1847
- Castillo J., la Chiesa e i diritti umani, Verona, Gabrielli editori, 2009
- Menozzi D. , Chiesa e diritti umani, Bologna, il Mulino. 2012
- Ferrone V. , Lo strano illuminismo di Joseph Ratzinger, Bari, Laterza, 2018
- Ferrone V. , Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni, Bari, Laterza, 2019

DISCORSI

- Mussolini B., discorso alle camere, 13 maggio 1929
- Pio XII, Alla vigilia del Santo Natale, 24 dicembre 1942
- Giovanni XXIII, accettazione del Supremo mandato, 28 ottobre 1958
- Paolo VI, Discorso del Santo Padre alle Nazioni Unite, Assemblea generale ONU, 4 ottobre 1965
- Paolo VI, Discorso i partecipanti alla 60^a assemblea dell'Unione Interparlamentare mondiale, 23 settembre 1972
- Giovanni Paolo II, discorso Onu 1994
- Benedetto XVI, Discorso di sua Santità Benedetto XVI, Palazzo del Quirinale, Venerdì, 24 giugno 2005

- Benedetto XVI, Discorso ai partecipanti all'Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita, Sala Clementina, 24 febbraio 2007
- Francesco, Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione, 11 ottobre 2017.
- Francesco, presso la Sala Regia in difronte ai membri del corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno, Roma, 8 gennaio 2018
- Cardinale Parolin P., Discorso alla LUMSA, Roma, 15 novembre 2018

DOCUMENTI UFFICIALI:

- Comitato preparatorio ONU, Dichiarazione universale dei diritti umani, Parigi, risoluzione 219077°, 10 dicembre 1948
- Denzinger H., Hunermann P., Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum , Barceloa, Herder, 200,n.875
- Niccolò V, Romanus Pontifex, 8 gennaio 1454
- Archives parlementaires, VIII, pp., 339-340
- Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, Parigi, 26 agosto 1789, Art.10
- Pio VI, Quod aliquantum, 10 marzo 1791
- Pio VI, Adeo Nota, 23 aprile 1791
- Pio IX, Post tam diuturnas,
- Pio IX, Quanta cura, 8 dicembre 1864
- Leone XIII, Immortale dei, 1 novembre 1885
- Leone XIII, Libertas, 20 giugno 1888
- Leone XIII, Rerum Novarum, 15 maggio 1891
- Pio XI, Divini illius magistri, 31 dicembre 1929
- Pio XI, Quadagesimo anno, 15 maggio 1931
- Pio XI, Non abbiamo bisogno, 29 giugno 1931
- Pio XI, Mit brennender Sorge, 14 marzo 1937

- Giovanni XXIII, Pacem in Terris, 11 aprile 1963
- Paolo VI, Ecclesiam Suam, 6 agosto 1964
- Concilio Vaticano II, Gaudium et spes, 7 dicembre 1965
- Concilio Vaticano II, Dignitatis Humanae, 7 dicembre 1965
- Paolo VI, Humanae Vitae, 25 luglio 1968
- Giovanni Paolo II, Veritatis Splendor, 6 agosto 1993
- Giovanni Paolo II, Centesimus Annus, 1 settembre 1991
- Legge fondamentale dello Stato del Vaticano, 26 novembre 2000, canone 331
- Legge fondamentale dello Stato del Vaticano, 26 novembre 2000, canone 333

FONTI ONLINE

- Marroni C., “Non solo immobili, il Vaticano gode di tesoretti di 11 miliardi” Il Sole 24 Ore, 10/11/2019, <https://www.ilsole24ore.com/art/non-solo-immobili-vaticano-gode-tesoretti-11-miliardi-ACHeMJw>
- Enciclopedia Treccani online, “Gelasio I, papa, santo”