

L'UNIVERSALITA' DEI DIRITTI E DELLE RELIGIONI

MASSIMO EPIS

(TEOLOGIA FONDAMENTALE, SEMINARIO DI BERGAMO)

Quello che presenterò stasera è un "frutto acerbo". Tanto più perché alla difficoltà di raggiungere una competenza adeguata su queste tematiche è piuttosto difficile e soprattutto a ciò si aggiunge il fatto che è grande la latitanza teologica sul rapporto tra diritti umani e religioni. Una carenza che ben si iscrive nel quadro degli ancora timidi tentativi di dialogo tra le religioni. Sarà, quindi, una relazione in molti punti "ellittica".

I LIMITI E L'INTERESSE DEL NOSTRO APPROCCIO AL TEMA DEI DIRITTI UMANI

Sarebbe ingiusto circoscrivere la rilevanza della questione dei diritti umani al suo rapporto con le religioni. Già dal punto di vista dell'origine storica, infatti, la rivendicazione moderna dei diritti umani, ovvero la maturazione della concezione moderna dell'autonomia, prende linfa da diverse radici.

Accanto alla reazione alle guerre di religione (la fede è scoperta sempre meno capace di legittimare norme rilevanti sul piano sociale, anzi, diventa pretesto per una violazione) segnaliamo:

- lo sviluppo del sapere scientifico, la scoperta di una nuova universalità (cfr la scoperta dell'America), che richiedono

un nuovo principio veritativo universale, che viene presto individuato nella ragione scientifica;

- la reazione contro un modello di società - quale vigente nei regimi assolutistici - prevaricante nei confronti dell'individuo.

Non è mio compito stilare un ordine genealogico di questi fattori. Quel che mi preme sottolineare è che in questa relazione si metterà a fuoco solo uno dei "nodi", benché strategico, del dibattito sullo statuto dei diritti umani.

Il rapporto tra diritti umani e religioni deve essere definito almeno **tensionale**. Da una parte, infatti, se riconosciamo - come già detto - che la ratificazione dei diritti umani è sorta anche direttamente in opposizione alle religioni erettesi in sistemi di governo teocratico, dall'altra è innegabile che, nella loro formulazione, i diritti umani siano di molto debitori al patrimonio valoriale delle religioni, a tal punto che qualcuno vuol vedervi, una sorta di attuazione "mondana" delle religioni purificate da ogni pretesa totalitaria e da ogni estremismo.

Così, pure, ad uno sguardo che non voglia staccarsi ingenuamente dalla storia non sfuggerà il ruolo propulsivo che le religioni potranno svolgere anche per il futuro dei diritti umani. Forse

è proprio per questo che si è sentita la necessità di prevedere un intervento di questo tipo all'interno del corso.

Per ovvi motivi di spazio mi è impossibile discutere dettagliatamente come ciascuna delle religioni, presunte rivelate, comprenda lo statuto e il proprio rapporto con i diritti umani. Mi limiterò pertanto solo ad alcune prospettive.

LA CHIESA CATTOLICA E I DIRITTI UMANI: UNA STORIA AMBIGUA

Banditi ogni risentimento ed ogni miopia, vale la pena rivisitare rapidamente l'itinerario delle posizioni ufficiali della Chiesa Cattolica.

Anche ad una lettura non-credente si palesa il messaggio di liberazione che scaturiva dalla persona di Gesù. Accusato di essere sovversivo proprio perchè osava trattare con gli "impuri", prendeva la parte di quanti erano istituzionalmente relegati ai margini. Una difesa dei diritti umani, la sua, che muoveva dal diritto fondamentale di ogni uomo di essere amato da Dio, annunciato come il Padre che "fa piovere sui giusti e sui cattivi".

Come ha potuto dunque la Chiesa diventare spesso nemica della libertà?

Ecco alcuni "medaglioni".

Preservazione della cristianità medioevale. Con il IV secolo

benchè il termine compaia solo al termine del IX sec. - fa la sua comparsa il "cesaro-papismo", l'ideale della cristianità. La costrizione anche fisica non si dirigeva tanto verso gli infedeli (ai quali era riconosciuta una certa libertà di coscienza), quanto piuttosto verso gli eretici e gli scismatici (anche se rispetto a questo contesto trovia

mo la rivendicazione tomista dell'inviolabilità della coscienza "anche qualora il papa la dichiarasse erronea"). L'intolleranza conseguiva alla preoccupazione di salvaguardare la cristianità, dato che "sociale" ed "ecclesiale" erano un tutt'uno.

Anatema contro il liberalismo.

Passano pochi mesi tra la promulgazione della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino e l'anatema di Pio VI. Nell'attacco contro il liberalismo abbiamo i presupposti del nuovo atteggiamento che durerà fino al Vaticano II:

- condanna del rivendicato diritto alla libertà perchè foriero di una libertà sfrenata, quasi anarchica, inclinante all'indifferentismo (cfr la condanna del Syllabus a proposito della libertà religiosa: DS 2915);

- lotta per la difesa della libertà religiosa "ad usum ecclesiae". "E' dunque incontestabile che la riconoscenza dei diritti fondamentali della persona umana fu una conquista progressiva della coscienza moderna

come coscienza laica contro l'insegnamento più esplicito del magistero cattolico. Senza dubbio, ci è difficile immaginare oggi quanto le abitudini di pensiero e i pensatori storici spingessero dal tutto naturalmente la Chiesa ad una condanna del liberalismo. Il liberalismo era in effetti tutt'altra cosa che una dottrina innocente. Era un'ideologia atea che conduceva ad una esaltazione dell'individuo e a un rifiuto di ogni autorità, compresa quella di Dio" (C. Geffre "Pour une interpretation chretienne des droits de l'homme, in "La civiltà cattolica" (1982) 4 p. 287s). Però il papato dell'800 non ha saputo cogliere la parte di verità contenuta nella

rivendicazione liberale e nell' ideale umanista (anche se è conferma del fatto che non ogni rivendicazione della libertà sia un vero servizio alla libertà il dibattito antropologico contemporaneo, il quale per esempio in campo medico, si interroga se tutto ciò che sia tecnicamente possibile sia anche moralmente lecito: una certa delimitazione della libertà appare come l'unico modo per preservare la libertà reale).

Il passaggio dalla tolleranza alla promozione è contrassegnato da numerosi testi ed eventi, ma soprattutto da una persona: Giovanni XXIII. Sulla strada spianata dalla Pacem in Terris Paolo VI proclamerà solennemente che i diritti umani sono compresi come un'esigenza emergente dal vangelo stesso. Accenniamo soltanto al prestigio carismatico che Giovanni Paolo II riscuote a livello internazionale quale araldo dei diritti umani. Tra i fattori che hanno giustificato la svolta (ma si deve parlare di "svolta" o di "recupero"?) sono certamente da annoverare: la comprensione che la difesa della libertà non coincidesse semplicemente con ateismo e indifferentismo; e la necessità di condannare le ideologie totalitarie.

LA MATRICE EBRAICA DEI DIRITTI UMANI

La fase dichiarativa dei diritti umani si colloca nel contesto del liberalismo e dell'ideale umanista del XVIII e XIX secolo. Ma all'origine, al fondamento dei diritti umani la letteratura considerata individua unanimemente l'idea di individuo. Si tratta di una svolta epocale nella concezione del diritto: lo "iu-

stum" si misura sulla "potestas" del soggetto. Ora, è vero che l'"emancipazione del soggetto" è da collocarsi, notoriamente, nell'epoca dei Lumi, però il principio della "potestas" del soggetto - che è la "cifra" dei diritti umani - deve la sua germinazione e la sua acquisizione nel patrimonio culturale, per lo più occidentale, al contributo specifico della tradizione religiosa, in particolare alla matrice ebraico-cristiana.

Di questa tradizione segnaliamo solo alcuni classici "luoghi teologici" che testimoniano tale apporto fondativo.

Il tema dell'alleanza. Dio è riconosciuto come colui che, in modo incondizionato, per un'iniziativa del tutto gratuita, sceglie l'uomo come suo partner, instaurando una protezione unilaterale dei diritti dei più poveri e dei più deboli. L'evento fondatore delle Scritture precristiane è appunto un evento di riscatto, di liberazione, che sancisce il farsi carico di Dio delle rivendicazioni del povero, dell'orfano, della vedova e del forestiero ("Non lederai il diritto dello straniero o dell'orfano e non prenderai in pegno la veste della vedova, ma ti ricorderai che sei stato schiavo in Egitto e che di là ti ha liberato il Signore Dio tuo; perciò ti comando di fare questa cosa" Dt 24). Non a caso dall'alleanza sono fatti scaturire i comandamenti, nei quali si passa senza soluzione di continuità dalla prima alla seconda tavola. E' l'iniziativa di Dio - che richiede l'adesione libera e quindi fonda la responsabilità - a far maturare l'identità di "popolo". Proprio per la libertà di rispondere, istituita da Dio nella sua volontà di alleanza, per la sua

dignità di interlocutore di Colui che l'ha liberato - anche mediante un rifiuto - l'uomo si distingue da ogni altra creatura.

Il tema dell'uomo come immagine di Dio. Dalla fede nell'alleanza, cronologicamente e logicamente, segue il tema dell'uomo "creato ad immagine di Dio": Dio realizza la salvezza nella storia perché l'uomo gli appartiene.

Se l'uomo è icona dell'Assoluto, ne partecipa l'inviolabilità, la sacralità, l'insondabilità, l'impossibilità radicale di essere oggettivato. La sovranità non è più solo patrimonio del principe o del faraone, ma di ogni uomo. E in quanto tutti sono creati dallo stesso Dio, tutti sono fratelli: un'uguaglianza fondamentale lega tutti gli uomini al cospetto dell'Onnipotente.

Tali diritti non sono ascritti all'individuo per convenienza sociale: la dignità dell'uomo è radicata in Dio ("L'ebraismo insegna che nessuno può mai togliere ad un essere umano quel valore fondamentale che Dio ha accordato ad ognuno e di cui Dio non priva mai" E. Borowitz, in "Concilium" 2/90, p. 45).

Dal questo essere-ad-immagine scaturiscono quindi i diritti sociali, che vanno dal diritto alla vita al diritto alla qualità della vita (il problema ecologico ha, in questa luce, una valenza teologica, proprio perché si suppone il principio creaturale).

I DIRITTI DI DIO E I DIRITTI DELL'UOMO: LA TRADIZIONE ISLAMICA

Di quale Islam parliamo? Di quello della devozione (ricerca mistica)? riformista? politico (nazionalismo come sfida all'occidente)? fondamentalista?

Seguendo la buona regola che per

conoscere una persona bisogna rivolgersi a chi le vuol bene, ho pensato di prestar voce in proposito a quanto scrive un musulmano.

La storia anche recente mostra la resistenza di molti paesi musulmani ad aderire alla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, ed ai Patti Internazionali. Una resistenza non casuale, che muove da una domanda semplice: perché non può bastare la legge islamica che deriva direttamente dal Corano, e dunque direttamente da Dio? "Secondo la fede musulmana, il Corano è la parola di Dio così come è stata rivelata in forma letterale e definitiva al profeta Maometto" (A.A.NA'IM, in "Concilium" 2/90, p.85).

Ora, nel Corano della rivelazione alla Mecca si trovano fondamenti solidi ai diritti umani ("nessuna costrizione in materia di religione" II 256, la ghia è ammessa solo per difendere la religione). Nelle norme stilate a Medina (622-632) vi sono invece forti discriminazioni nei confronti delle donne e dei non musulmani.

Per risolvere tale ambiguità, alcuni islamologi hanno proposto un modello di abrogazione, secondo cui le seconde regole devono prendere il posto delle prime.

Nelle interpretazioni successive del Corano, specie nella shar'ia (dal VII al XIX secolo) sono violati molti dei diritti umani fondamentali (fino alla pena capitale per il musulmano che ripudia la propria fede). Ed è proprio la shar'ia, più che i testi puri del Corano, a costituire la base delle civiltà islamiche.

Oggi, in gran parte del mondo musulmano, la shar'ia è stata sostituita dalla legge secolare, sul modello occidentale (le norme

della shar'ia continuano invece ad essere applicate per la famiglia e per l'eredità); però i movimenti di rinascita islamica ne richiedono la reintroduzione come unica legge: i fondamentalisti ritengono infatti il diritto dell'ONU un'eccessiva umanizzazione della legge islamica.

E' comunque forte l'influsso della shar'ia sulla mentalità e sulla condotta privata, perchè considerata il modo islamico di vivere comandato da Dio. Ciò spiega perchè, nonostante l'adesione magari di principio ai documenti internazionali, i governi islamici siano più preoccupati del "bene pubblico" dei loro paesi, nei quali i valori religiosi e culturali sono considerati superiori alle esigenze internazionali. Nei paesi islamici è tuttora di fatto praticata l'identificazione tra religione e politica. Nell'orizzonte religioso islamico non esiste un "diritto naturale", perchè il diritto è sempre frutto della libera e sovrana decisione di Dio. La tradizione musulmana applica una legge divina positiva uniforme e definitiva "di cui l'espressione perfetta viene fatta dal Corano, dalla tradizione (l'insieme delle sentenze di Muhammad) e dal 'consensus' dei dotti e degli esperti" (M. Bormanns, in G. Concetti "I diritti umani. Dottrina e prassi", p. 507, Roma 1982).

L'uomo viene da Dio, ed è quindi innanzitutto soggetto di doveri e poi di diritti. I diritti umani sono riconosciuti nella misura in cui l'individuo partecipa al compimento dei diritti di Dio. "Di conseguenza, soltanto il credente musulmano può pretendere di realizzare tutte queste condizioni di 'sottomissione perfetta' a Dio, e quindi di esercitare tutti i diritti riconosciuti dal-

la legge" (M. Bormanns, op. cit. p. 499).

I non musulmani, per esempio, non possono accedere alle alte cariche dello stato.

Secondo Garaudy la percersione della shar'ia dipende da tre cause:

- il letteralismo (che apre all'integrismo);
- l'inflazione degli hadit (frasi o comportamenti attribuiti al profeta);
- il culto idolatrico della tradizione.

Ecco perchè "per risolvere il problema dei diritti umani rapportati direttamente o indirettamente ai principi sopra menzionati della shar'ia, occorre una drastica e urgente riforma islamica. Altrimenti, i benefici superficiali e momentanei della cosiddetta secolarizzazione del mondo musulmano presumibilmente sono destinati ad andare perduti, e a essi seguiranno problemi relativi ai diritti umani di estrema gravità" (A.A. AN-NA'IM, cit., p. 90).

E', se ho ben capito l'intenzione, l'auspicio di una nuova interpretazione del Corano e delle altre fonti musulmane (devono essere collocate nel rispettivo contesto storico), con la proposta di rovesciare l'antico processo di abrogazione, per restituire validità ai primi versetti del Corano che garantiscono i diritti fondamentali.

"Se come musulmano credo nell'origine divina del Corano, sono anche convinto che non c'è altro modo di mettere in pratica i testi divini senza l'intervento mediatore dell'uomo, in termini sia di interpretazione che di applicazione. E' vitale, per chiunque persegua un'analisi realistica e positiva del rapporto tra religione e diritti umani,

tenere in debito conto questo dato elementare, che riguarda tutte le tradizioni religiose, incluso l'islam" (A.A. AN-NA'IM, cit, p. 91).

Comunque si svolga tale riforma, essa deve essere svolta alla luce del principio di reciprocità (e non ristretta ai soli musulmani).

"L'alternativa è una condizione continua di ostilità e antagonismo, incompatibile con le realtà delle relazioni internazionali (...) Visti in questa luce, i diritti umani, in quanto diritti che devono essere riconosciuti ad ogni individuo in virtù della sua natura umana, sono diventati una necessità pragmatica, oltre che un imperativo morale" (A.A. AN-NA'IM, idem, p. 92).

Infatti la formulazione storica della shar'ia non può attualmente incoraggiare i diritti umani più fondamentali.

FEDE E LIBERTÀ': QUALE MODELLO DI RIVELAZIONE?

Che cosa insegna la storia del rapporto tra religioni rivelate e diritti umani? Che probabilmente non vale la pena cercare "chi si è comportato meglio": ce n'è per tutti! Però non vogliamo fermare qui la nostra riflessione. La storia non può essere dimenticata, ma per una valutazione che non si riduca a mero rimpianto dobbiamo distinguere vari livelli. Ogni religione, infatti, può essere analizzata sia nella prospettiva della sua Scrittura fondamentale (quando c'è); sia della sua espressione giuridica; sia della pratica concreta... Per comodità in questo intervento si assumerà soltanto uno dei molti punti prospettici possibili, che ha però il vantaggio della radicalità.

Lo ricaviamo dal problema che formalmente viene posto come primo dalle religioni che si presentano come rivelate. Per chi si interroga sul rapporto tra le religioni rivelate e i diritti umani, il primo ostacolo è rappresentato dalla rivendicazione di assolutezza da parte delle religioni rivelate.

Infatti, riconoscere l'assolutezza di una religione, la sua verità, non significa forse escludere ogni altra istanza che le sia concorrenziale, che pretenda di svolgere una funzione regolativa nei suoi confronti, che pretenda di non derivare direttamente da essa (ché, altrimenti, ne inficerebbe appunto l'assolutezza)? Detto in altro modo: affermare i diritti di Dio non significa forse di principio sacrificare i diritti dell'uomo? L'introduzione dell'istanza di Dio non comporta forse di per sé il sacrificio dell'istanza della dignità umana? Da considerazioni di questo tipo possono sorgere posizioni "deiste".

Se vogliamo rinunciare alla scorciatoia del principio di autorità secondo cui Dio ha di fatto voluto così e quindi non ci rimane che obbedire (ma come fondare la legittimità di questa stessa affermazione?) si pone con urgenza la domanda: posto il principio di rivelazione, l'ammissione dei diritti dell'uomo non significa forse la pretesa di porre limiti, ostacoli all'iniziativa di Dio, che, per definizione, non sopporta alcun condizionamento?

Inoltre - lo dico di sfuggita - il considerarsi "vera" da parte di una religione rivelata, non esclude già in partenza la possibilità di autocritica? Non comporta già di principio l'esclusione delle altre?

Crede che la problematizzazione sin qui svolta faccia intravedere il principio ermeneutico che può davvero illuminare il rapporto tra diritti umani e religioni, che può illuminare ed eventualmente risolvere il nostro dilemma. Tale principio suona così: il rapporto tra diritti umani e religioni non si produce, non si "gioca" tanto al livello di alcuni contenuti, ma al livello del modello di fondo di rivelazione sotteso a ciascuna delle religioni rivelate.

Il rapporto tra religioni e diritti umani si decide alla luce di questo slogan: "dimmi quale modello di rivelazione hai e ti dirò se e quali diritti umani ammetterai".

Ecco come si formula ora il dilemma: quanto e come i modelli di rivelazione storicamente a noi accessibili supportano l'istanza antropologica?

Solo a questo livello di verifica possiamo realisticamente rispondere alla domanda se le religioni potranno superare le due grantentazioni nelle quali sono sempre cadute:

- quella del fondamentalismo, che, nel suo aspetto prettamente teologico (tralasciando i fini di lucro e di conquista del potere), si fonda sulla presunzione di un rapporto di immediatezza tale con l'assoluto che renderebbe disponibile per il credente una conoscenza positiva, minuziosa, gettagliata, letterale della volontà di Dio (il fondamentalismo identifica la rivelazione con la scrittura; e la verità della scrittura con la "lettera");

- quella del confessionalismo o integralismo. E' l'ideologia della "cristianità", come anche della "dimora dell'Islam", ossia la confusione dell'ordine eccle-

siale con l'ordine socio-politico ("finché la Chiesa cattolica non si sarà definitivamente congegnata da questa ideologia (della *societas perfecta* ndr), non sarà possibile in essa alla fin fine alcun controllo efficace dell'esercizio del potere e la realizzazione dei diritti dell'uomo al suo interno dovrà soggiacere a future limitazioni", K. Walf, in "Concilium" 2/90 p. 64), per cui si giustifichi l'uso della violenza al servizio dell'ortodossia e dell'unità.

Parlare di "modelli" (al plurale) di rivelazione significa che non si può parlare di un'assolutezza in genere rivendicata dalle religioni rivelate. Se la storia del diritto ha maturato il passaggio dal diritto della verità al diritto della persona, si suppone che verità e libertà siano compossibili. Chiediamoci perciò: nelle religioni rivelate la verità presuppone la libertà oppure verità e libertà sono comprese come alternative? Supponendo filosoficamente dimostrato che non è pensabile la via dell'immanentismo, secondo cui la libertà umana - se esistesse - sarebbe pura autodeterminazione, dal momento che libertà implica storicità, in questa religione presunta rivelata la storicità si compone con la libertà oppure è solo un'ombra una "doxa" destinata a scomparire o a essere riassorbita?

Più in concreto, quando l'Islam si definisce la religione del Corano e il Corano come "la parola di Dio così come è stata rivelata in forma letterale e definitiva al profeta Muhammad" è ancora di principio inclusa la storicità dell'interpretazione, quale per esempio quella rivendicata da AN-NA'IM?

Questi vuole distinguere tra I-

siam e shar'ia, perché quest'ultima ne sarebbe l'interpretazione particolare in un determinato contesto storico. Così come i primi musulmani hanno interpretato le fonti divine dell'Islam alla luce del contesto storico loro contemporaneo, anche i musulmani di oggi dovrebbero elaborare una shar'ia destinata al nostro tempo.

Ma è possibile questa distinzione? La shar'ia non è forse da sempre inclusa nella rivelazione originaria? L'Islam può accettare la lezione della storia e interpretare oggi la volontà del Dio di misericordia?

E' ancora possibile, e in che senso, parlare di uno "sviluppo del dogma"? C'è ancora la possibilità di far valere il principio dell'evoluzione culturale per ricomprendere la volontà di Dio nell'oggi? O non è piuttosto condizione di fedeltà alla rivelazione plasmare l'oggi secondo quei dettami letteralmente rivelati? Insomma, qual'è la qualità della libertà umana istituita da una rivelazione concepita coranicamente?

Per cogliere il modello della rivelazione che contraddistingue la tradizione ebraica, mi riferisco alla rivelazione del nome. Dio nomina se stesso come "soggetto". L'"Io sono" non dà tanto un'informazione, quanto significa un'interpellazione che esige una presa di posizione. Si passa dall'ordine della manifestazione a quello della rivelazione di un'identità vivente e libera. L'identità significata dal nome Jahwè non è l'identità a se stessa di una sostanza perfetta, ma è identità vivente, che fonda una storia.

Possiamo quindi parlare di una rivelazione pratica, tramite una

libertà che interpella. In questo senso, la rivelazione biblica è veramente peculiare rispetto alle concezioni greche anche più tardive (che oscillano tra un monismo e un dualismo), ove la trascendenza non era ancora radicalmente pensata.

E proprio perché la conoscenza di Dio si svolge in una dinamica di libertà - di Dio e dell'uomo - la rivelazione di Dio si ha in un avvenimento particolare (l'Esodo), dove anche il destinatario può unire la sua libertà. L'intervento di Dio nella storia di Israele non pregiudica la sua onnipotenza, anzi, fonda una reale alterità, ove l'impronunciabilità del nome (la differenza) include l'appello alla risposta di Israele. Per la rivelazione biblica la libertà di Dio fonda la sintesi tra la sua radicale trascendenza e la sua immanenza. Nell'esperienza di Israele la gratuità di Dio sceglie lo storico, il singolare (Abramo) per realizzare l'universale (Adamo). Certo, rimane un modello di rivelazione tensionalmente aperto, perché attende il compimento della storia come coincidente con la consumazione della storia.

Le stesse domande devono essere rivolte spietatamente anche alla rivendicazione cristiana, o direi meglio, cristologica. Qual'è la qualità della libertà umana istituita da una rivelazione concepita cristologicamente?

Nel Cristianesimo non abbiamo una sorta di rivelazione verticale, onirica, puramente verbale, ma una rivelazione nella "carne". Dio non prende il posto dell'uomo. Qui va in crisi l'immagine usuale di assolutezza, perché il Totalmente Altro, il Perfettissimo, diventa come noi, senza rinunciare ad essere Dio. In Gesù

non abbiamo a che fare astrattamente con Dio, ma con la storia di Dio, indissolubilmente intrecciata con la storia dell'uomo. Qui la causa di Dio include da sempre la causa dell'uomo. Quindi per una teologia cristiana la svolta antropologica non è propriamente una "svolta", ma una questione di fedeltà al dogma cristologico.

Non sussiste più l'alternativa "o Dio o l'uomo". Non può dirsi cristiana quella fede che intendesse la sottomissione a Dio come l'alienante rinuncia alla nostra responsabilità, alla nostra dignità, alla nostra storia. Il Dio di Gesù Cristo può essere incontrato solo nella storia degli uomini! L'affermazione dell'autonomia del mondo umano non è un attentato alla sovranità di Dio, ma la condizione indispensabile per credere nell'Incarnazione.

Verità e libertà, verità e storia non sono alternative nella logica dell'Incarnazione; anzi trovano lì il loro fondamento e la loro condizione di possibilità (cfr l'affermazione della Gaudium ed Spes "Christus (...) hominem ipsi homini plene manifestat").

Per un cristiano la passione per l'umanità non si alimenta in un vago filantropismo, ma nella passione stessa di Dio. La compagnia del Figlio "costringe" a prenderci cura della nostra umanità.

La storicità è essenziale alla dinamica della rivelazione cristologica (e, di conseguenza, anche dal punto di vista dello sviluppo del dogma). L'assolutezza della fede in Gesù come Cristo Figlio di Dio è una absolutezza che non fa a meno della storia, sia prima che dopo Cristo, ma, soprattutto in Cristo. Anzi, è sul fondamento della sua persona che possiamo

parlare, analogamente, di un'incarnazione che è coestensiva a tutta la storia della rivelazione. La pretesa di absolutezza non sottrae la rivelazione alle leggi della storia.

Con ciò non si vuol dire che la Rivelazione si riduca ad una pura dimensione della esperienza umana; ma che la trascendenza della fede si accompagna sempre ad una immanenza nell'esperienza dell'uomo. Come non si dà Cristo al di fuori di una cultura concreta, così non si dà un'adesione di fede storica. Il confronto con la storia degli uomini e il discernimento illuminato dallo Spirito della cultura in cui viviamo non sono un lusso per la fede cristiana.

Questo modello di rivelazione (cristocentrico) comporta necessariamente il superamento dell'ecclésiocentrismo. Per quel che possono valere le formule, non dovremmo perciò dire che: "la Chiesa possiede l'unica verità", ma che "la Chiesa è sacramento della verità unica (nel senso di 'originaria')".

IL RUOLO DELLA RAGIONE E DELLE RELIGIONI

Non basta semplicemente rivendicare i diritti umani per non lasciare indeterminato il loro fondamento. In nome della stessa sussistenza dei diritti umani non si può rinunciare, o presupporre, al loro fondamento. Nemmeno la centralità della categoria "dignità dell'uomo" sfugge all'indeterminatezza. Non basta parlare genericamente dell'humanum, se con esso si intende un ethos concreto e universale solo pragmaticamente raggiunto. Il criterio dell'esistenza di fatto dei diritti umani come frutto del consenso generale (positivismo

giuridico), rischia di rinviare il fondamento dei diritti umani alla volontà del legislatore o ad una ambigua volontà della "maggioranza".

Nè basta appellarsi alla coscienza storica, a meno che si creda in una linea continua di progresso. Anche il richiamo soggettivistico alla natura (il riferimento alla natura "identifica la natura con il proprio modo personale di pensare e sentire, anzi con la propria spontaneità assoluta: assoluta da ogni limite", S. Cotta, in G. Concetti, cit. p. 651) rischia di istituire una conflittualità di partenza, perché l'altro è un potenziale rivale dei miei desideri.

Come primo passo bisogna porre alla base del diritto la "simmetria, ossia intercambiabilità dei soggetti" (S. Cotta, *idem*, pag. 651): vedi la regola aurea. Ma, osando andare più a fondo: il nostro tempo non ha forse bisogno di un nuovo (non più antireligioso) umanesimo? di una nuova razionalità antropologica (non significa antropocentrica)? Mi riferisco qui al ruolo della ragione per una ontologia della verità: per questa via si acquisisce un'istanza critica (come tale sempre solo negativa), che è l'unico vero antidoto contro il fanatismo. Mi riferisco all'imprescindibile "servizio" della ragione al superamento di ogni forma di fideismo.

Le linee di questa ontologia della verità sono - sulla base di una fenomenologia trascendentalmente rigorizzata - il riconoscimento del darsi simbolico della verità (la riflessione trascendentale, che si interroga sulle condizioni di pensabilità dell'esperienza della sensatezza del reale, mostra la necessità di pensare la verità del reale come

istituita da una differenza sempre mantenuta - è il principio assoluto dell'originario - ma inseparabile dall'anticipazione stessa che la rende disponibile - è l'affermazione complementare dell'identità -), istituito dal destinarsi della verità stessa in modo etico, cioè come interpellazione che include sempre anche la mia decisione. L'ontologia della verità si configura così come una ontologia della libertà umana, il cui affidamento ad un indisponibile evento appare come la forma originaria dell'accesso umano alla verità. Una rigorosa ontologia della verità mostra dunque la necessaria correlazione tra verità e libertà.

Il fondamento della libertà umana (e quindi dei diritti umani) non è quindi semplicemente presupposto, ma può essere solo storicamente ricevuto/scelto (è la struttura della rivelazione). L'ontologia della verità, infatti, denuncia come falso il presupposto che l'assolutezza dell'originario sia direttamente proporzionale alla negazione della singolarità storica. L'assolutezza, l'originarietà del fondamento è necessariamente compresa non come ciò che dissolve o scavalca la storia, ma come ciò che la assume poiché la fonda. Nel caso di un evento che si autoesibisse come la verità stessa che si media storicamente, avremmo la rivelazione dell'unità della storia e del fondamento ultimo della libertà umana, e quindi la sua interpellazione radicale. Proprio nell'istituzione della correlazione tra verità e libertà si esibisce lo specifico e l'unicità della fede cristiana, proprio perché il cristianesimo introduce una qualità unica di libertà.

Mediante l'itinerario razionale

qui abbozzato, non ho inteso esaurire la questione della verità delle religioni rivelate. Però ho voluto mostrare come la problematica dei diritti umani (in specie il rapporto verità-libertà) costituisce una istanza critica imprescindibile nell'itinerario della ricerca della verità; itinerario dal quale nessuno di noi è dispensato.

Se questa è un'operazione culturale di vasta portata e che quindi ha bisogno di tempo, le religioni hanno comunque una responsabilità immediata, riconoscibile a due livelli:

- orizzontale: non possono rinviare una "pace" tra di loro. Una pace la cui via maestra è l'accordo sul rispetto della coscienza di ogni uomo. Pace che si concretizza anche nell'umiltà dell'autocritica;

- verticale: le religioni devono intercedere per l'umanità e tener desta la passione della verità (è quella che chiamerei la "vena mistica" delle religioni).

E tutte le volte che rispuntasse la tentazione di negare o violare l'uomo per fare servizio a Dio, dovrebbero tornare a meditare proprio quel testo che è patrimonio della loro comune tradizione, e cioè il salmo 8:

Se guardo il tuo cielo opera delle tue dita, / la luna e le stelle che tu hai fissate, / che cosa è l'uomo perchè te ne curi?

Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, / di gloria e di onore lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, / tutto hai posto sotto i suoi piedi.