

RELIGIONI E DIRITTI UMANI

Luigi Mariano Guzzo

MATERIALES DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

Nº 2020 / 01

ISSN: 2531-0240

SEMINARIO PERMANENTE GREGORIO PECES-BARBA
GRUPO DE INVESTIGACIÓN
“Derechos humanos, Estado de Derecho y Democracia”

Serie: Materiales de Filosofía del Derecho

Número: 2020/01

ISSN: 2531-0240

Dirección de la serie: Rafael de Asís
Francisco Javier Ansuátegui

Editor: Seminario Gregorio Peces-Barba
Grupo de investigación “Derechos humanos, Estado de Derecho y Democracia”

Serie disponible en <http://hdl.handle.net/10016/24630>

Dirección: Seminario Gregorio Peces-Barba
Avd. de Gregorio Peces-Barba Martínez, 22
28270 Colmenarejo (Madrid)

Web: <http://www.seminario-gregorio-peces-barba.es>

Correo electrónico: info@seminario-gregorio-peces-barba.es



Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España ([CC BY-NC-ND 3.0 ES](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/))

Luigi Mariano Guzzo **

lmguzzo@unicz.it

Abstract: (EN) This paper aims to reconstruct a juridical dimension of a taxonomy about religions and human rights, referring to the reception of human rights in the revealed religions: Judaism, Christianity and Islam. The analysis is based around three central issues, that are: (a) the theological foundation on which human dignity is reconstructed as at the basis of the notion of human rights; (b) the dialectic between “rights of freedom” and “rights of justice” in religious laws; (c) the objective ethical order within religious traditions inscribe the recognition of human rights.

Keywords: religions, human rights, human dignity.

Sommario: 1. Premessa: la “religione secolare” dei diritti umani e l’eredità del cristianesimo; 2. Fondamento teologico nella recezione confessionale dei diritti umani. Dal principio dell’imago Dei ai doni divini di Allah; 3. Diritti di libertà vs. diritti di giustizia; 4. I diritti umani all’interno di un ordine etico oggettivo nelle tradizioni religiose; 5. Conclusione.

1. Premessa: la “religione secolare” dei diritti umani e l’eredità del cristianesimo

In questo contributo si tenterà di ricostruire una dimensione giuridica di una certa tassonomia che regola i rapporti tra religioni e diritti umani, con particolare riguardo alla recezione dei diritti umani nelle tre grandi religioni rivelate: ebraismo, cristianesimo e islam. Ma non azzarderò un’analisi comparata delle posizioni delle diverse religioni per testare una loro compatibilità, più o meno aderente, alla concezione generalmente condivisa di diritti umani. Tenterò, invece, di proporre una riflessione intorno a quelle che ritengo essere le tre questioni centrali sulle quali la relazione tra religioni e diritti umani emerge in tutta la sua conflittualità, che individuo (a) nel fondamento teologico sul quale ricostruire la dignità umana alla base della nozione dei diritti umani, (b) nella

* Il contributo riproduce, amplia e aggiorna, con l’aggiunta delle note, il testo della conferenza “Religioni e diritti umani” tenuta all’Istituto “Bartolomeo de Las Casas” dell’Università Carlos III di Madrid, il 17 settembre 2019, per la cui opportunità l’Autore ringrazia il Prof. Francisco Javier Ansuategui Roig.

** Assegnista di ricerca in Diritto ecclesiastico e canonico presso l’Università “Magna Graecia” di Catanzaro (Italia). lmguzzo@unicz.it.

dialettica tra “diritti di libertà” e “diritti di giustizia” negli ordinamenti confessionali; (c) nell’ordine etico oggettivo all’interno del quale le tradizioni religiose iscrivono il riconoscimento dei diritti umani.

Innanzitutto, è necessario procedere a precisazioni di ordine terminologico, in quanto i due termini che sono oggetto del presente studio - religioni e diritti umani - possono apparire abbastanza indefiniti. Parlo di “religioni” in quanto mi riferisco a quelle tradizioni religiose che si presentano, in una prospettiva comparata, alla stregua di tradizioni normative¹ o di diritti delle religioni², ovvero di proiezioni normative della religione. Silvio Ferrari utilizza l’espressione di “diritti di Dio”, da intendersi come i «diritti che vengono rivendicati da un individuo o da una comunità in base alla convinzione che essi corrispondono ad una legge rivelata da Dio o inclusa in un ordine cosmico che precede ogni essere umano»³. Dei diritti umani, invece, si assume una nozione minima, più che altro descrittivistica, che li definisce come «diritti primari o sostanziali delle persone spettanti indistintamente a tutti gli esseri umani, senza che per la loro titolarità possano avere alcuna rilevanza dello *status* particolare, come ad esempio quello di cittadino, di lavoratore, di maggiorenne o altro ancora»⁴. Si tratta, quindi, di posizioni giuridiche individuali, positivizzate come diritti il più delle volte riconosciuti “fondamentali” in *Carte* che possono avere valore internazionale, transnazionale, sovranazionale o nazionale, alla base del costituzionalismo moderno, che prendono la fisionomia di diritti soggettivi⁵. Se così è, da un punto di vista fenomenologico, tra il concetto di religioni e quello di diritti umani si registra una forte assonanza: l’essere entrambi prodotti della storia⁶.

¹ Cfr. GLENN, H.P., *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, trad. it. di S. Ferlito, il Mulino, Bologna, 2010.

² Cfr. FERRARI, S. *Lo spirito dei diritti religiosi: ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, il Mulino, Bologna, 2002.

³ FERRARI, S., “Diritti dell’uomo e diritti di Dio. Una tensione ineliminabile?”, *Rivista internazionale di Filosofia del diritto*, n°1, 2017, pp. 165-166. Per una critica all’utilizzo di tale espressione si veda CAVANA, P., “Ebraismo, cristianesimo e diritti umani. Osservazioni sul fondamento unitario dei diritti dell’uomo”, in M. DI MARCO-S. FERRARI (ed.), *Ebraismo e cristianesimo nell’età dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2018, pp. 97 e ss.

⁴ PANNARALE, L., *Giustiziabilità dei diritti. Per un catalogo dei diritti umani*, Franco Angeli, Milano, 2002, p. 12.

⁵ Sul tema, vedi LA TORRE, M., *Disavventure del diritto soggettivo. Una vicenda teorica*, Giuffrè, Milano, 1996.

⁶ Sui diritti come prodotto della storia si rimanda all’analisi di FACCHI, A., *Breve storia dei diritti umani. Dai diritti dell’uomo ai diritti delle donne*, il Mulino, Bologna, 2013, p. 7. L’idea della religione

Mi sembra, però, che il percorso delle religioni e quello dei diritti umani stiano, tra loro, in un rapporto di inversa proporzionalità, con riferimento al tema del sacro: nella contemporaneità, infatti, dinnanzi ad una forma di secolarizzazione che coinvolge le religioni assistiamo ad un progressivo processo di sacralizzazione dei diritti umani. I diritti umani si presentano così, sempre più, come una religione mondiale secolare⁷, in quanto sono caratterizzati dall'essere intoccabili, inviolabili, legittimati e giustiziabili da autorità che paiono trascendere il momento temporale⁸. Si ricordi come già quarant'anni addietro i diritti umani venivano rappresentati come «the modern addition to the New Testament (...)»⁹. Inoltre, basti ancora non dimenticare che nel 2014 in occasione dell'audizione dei rappresentanti della Santa Sede di fronte al Comitato Onu contro la tortura, in riferimento ai casi di pedofilia perpetrati dai membri del clero della Chiesa cattolica, è emersa la questione (pretestuosa) se fossero i diritti umani una religione e l'Onu la loro chiesa: «are human rights a religion and the United Nations their Church?»¹⁰. Ma guardare ai diritti umani come ad una religione, quasi rivelata ancorché secolare, è rischioso in quanto significa giustificarli in maniera volontaristica e irrazionalistica, facendo perdere loro qualsiasi possibilità di un discorso razionale¹¹.

Senza considerare che ciò è pure alla base di un uso strumentale dei diritti dell'uomo. Infatti, allorché le religioni perdono le proprie grammatiche di senso, anche per i fedeli, i diritti dell'uomo si prestano più facilmente ad interpretazioni ideologicamente orientate. Ci si ricorderà, ad esempio, di George Bush Jr. che legittimava le operazioni belliche in Iraq, per l'esportazione della democrazia e dei diritti umani, con

come prodotto storico è invece alla base degli studi portati avanti da Pettazzoni. Cfr., per tutti, PETTAZZONI R., *Storia delle religioni e mitologia*, a cura di G. Casadio, Mimesis, Milano, 2018.

⁷ Cfr. CONSORTI, P., *Daimon*, n°10, 2011, pp. 199 e ss.

⁸ Cfr. FÉRON, H., "Human rights and faith: a 'world-wide secular religion'?", *Ethics & Global Politics*, n°7, 2014, pp. 181-200.

⁹ VASAK, K., *A Thirty-Year Struggle*, in *The Unesco Courier*, 1977, p. 258.

¹⁰ KELLY, J.P., "The Specter of a Church of the United Nations", *The Washington Post*, 2 maggio 2014.

¹¹ Sia chiaro, affermare ciò è ben diverso dall'adottare una strategia normativa per la quale i diritti umani sono la "religione" dei sistemi costituzionali, nella misura in cui la riflessione sui diritti, come quella sulla religione, non è sganciata da un discorso sulla verità. Cfr. ANSUATEGUI ROIG, F.J., "Derecho, religión, derechos: cuestiones de normatividad", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, ottobre/dicembre 2018, pp. 513 e ss.

“in mano” la Bibbia, i cui versetti erano spesso citati dai suoi collaboratori pure a margine di documenti ufficiali¹².

Non è meno controverso il ruolo delle religioni, in particolare del cristianesimo, nella definizione di un’etica quale terreno fertile sul quale si sarebbe innestata la nozione di diritti umani. Il Trattato sull’Unione Europea (TUE), nel Preambolo specifica come il processo di integrazione europeo si ispiri a quelle «eredità culturali, religiose e umanistiche dell’Europa, da cui si sono sviluppati i valori universali dei diritti inviolabili e inalienabili della persona, della libertà, della democrazia, dell’uguaglianza e dello Stato di diritto». Sebbene sia errato individuare quest’eredità religiosa esclusivamente nel cristianesimo, come riteneva chi, nelle more del processo, poi fallito, della *Costituzione per l’Europa* (2004) pretendeva il richiamo esplicito alle “radici cristiane”¹³, alcuni sostengono che il pensiero cristiano abbia giocato un ruolo determinante nello sviluppo dell’idea sui diritti umani. A riguardo Norberto Bobbio ritiene che il giusnaturalismo sia la «secolarizzazione dell’etica cristiana» e che la «grande svolta ebbe inizio in Occidente dalla concezione cristiana della vita, secondo cui tutti gli uomini sono fratelli in quanto figli di Dio»¹⁴. A monte di tale ipotesi, in realtà, sembra esserci la vicenda teorica che caratterizza la genesi del diritto soggettivo, la cui nozione trae origine dalla “confluenza” di due innovazioni giuridiche: la distinzione tra titolo giuridico e azione processuale, portata avanti dalla Scuola dei glossatori, e il riferimento del titolo giuridico, in termine di potere o libertà, all’individuo, la cui idea di persona è soggettivizzata dalla rivoluzione cristiana¹⁵. L’etica cristiana così com’è alla base del discorso che sostiene i diritti umani,

¹² Sia consentito, sul punto, di rimandare a GUZZO, L.M., “La Teologia della Liberazione, una sfida per l’Occidente neo-pagano”, in A. MANTINEO (a cura di), *Per un approccio alle teologie del contesto*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012, p. 221.

¹³ Sul tema si rimanda in particolare a MACRÌ, G., “Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell’UE”, in G. MACRÌ-M. PARISI-V. TOZZI (ed.), *Diritto ecclesiastico europeo*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 140-141: «[...] Che l’Europa abbia anche radici cristiane è un dato storico inoppugnabile, intrecciate, però, a quelle greco-romane, nonché ebraiche e islamiche (quest’ultime comparativamente minori, ma niente affatto trascurabili), senza dimenticare le altre radici: quelle illuministiche e laiche degli ultimi secoli. Questo articolato e complesso retroterra culturale e valoriale può costituire l’arma in più dell’Occidente di fronte alle minacce del fondamentalismo, il fattore di slancio costruttivo in grado di favorire un futuro di unione sempre più stretto e di pace consolidata nonché di rispondere alle sfide del fenomeno macroscopico dell’immigrazione. Soltanto dal confronto, senza forme preconcepite di esclusione alcuna, sarà possibile far nascere un retroterra culturale in grado di immunizzarci da quella seduzione-riduzione dell’identità europea a (solo) cristianesimo e del cristianesimo a (sola) Chiesa cattolica» (p. 140).

¹⁴ BOBBIO, N., *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 57.

¹⁵ Cfr. LA TORRE, M. *Disavventure...*, pp. 51-57.

ne rallenta anche il cammino. In ragione di ciò, Marco Ventura scrive che «la storia dei diritti umani è in gran parte storia della lotta di cristiani contro cristiani»¹⁶. È nota d'altronde l'impostazione storicistica di Jellinek che rintraccia l'origine sociale dei diritti umani nelle lotte di coloro che combattevano contro il dogmatismo delle chiese¹⁷, tanto da poter riconoscere la libertà di religione come il prototipo dei diritti umani¹⁸.

Seguendo tale impostazione, a rigor di logica, se i diritti umani rappresentassero un'idea prodotta dalla storia, si tratterebbe comunque di una storia che appare come diffusamente cristiana. Ma basterebbe questa affermazione per accusare i diritti umani di eurocentrismo e, quindi, far perdere loro il carattere di una pretesa universalità? Dal punto di vista teorico non è corretto ritenere che i diritti umani non sono universali nella misura in cui affondino le loro radici nell'etica cristiana: in tal modo si finisce per confondere «il contesto di produzione della regola col suo contesto di giustificazione»¹⁹. Sempre con riferimento al cristianesimo c'è un ulteriore elemento di analisi che merita di essere sottolineato: anche se ammettessimo che i diritti umani trovino ispirazione nell'etica cristiana, il rapporto tra i diritti umani e il cristianesimo non è meno problematico rispetto a quello con altre tradizioni religiose, sia da un punto di vista storico sia da un punto di vista normativo. Così come problematico è il rapporto con l'ebraismo o con l'Islam, sebbene si sostanzi su ragioni differenti.

Se anche i diritti umani siano il prodotto (pure solo in parte) del pensiero cristiano, non è detto che per questo non possano essere universali²⁰. O meglio, non è detto che non si possa aspirare ad una loro attuazione concreta, dinnanzi a - quest'immagine è di Bobbio

¹⁶ VENTURA, M., "Cristianesimo e diritti umani", in M. FLORES (ed.), *Diritti umani*, vol. I, Utet, Torino, 2007, p. 244.

¹⁷ JELLINEK, G., *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, a cura di G. BONGIOVANNI, Laterza, Roma- Bari, 2002.

¹⁸ RESCIGNO, G.U., *Corso di diritto pubblico*, Zanichelli, Bologna, 1996, p. 646: «La libertà religiosa è stata la prima libertà per la quale e contro la quale grandi masse di uomini hanno combattuto una lotta secolare, segnata da stragi sanguinose e persecuzioni feroci, e proprio per questo la libertà religiosa ha costituito la matrice di tutte le altre libertà del mondo moderno».

¹⁹ LA TORRE, M., "Diritti umani", in M. LA TORRE-M. LALATTA COSTERBOSA - A. SCERBO (ed.), *Questioni di vita o morte. Etica pratica, bioetica e filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 19. Tale argomento viene utilizzato per confutare la tesi dell'ideologia propria del pensiero femminista in riferimento alla controversa dottrina dei diritti fondamentali. Ma credo che lo stesso possa avere anche per quanto riguarda il rapporto tra religione, e in particolare cristianesimo, e diritti umani.

²⁰ La lettura "interculturale" dei diritti umani impone di non poter guardare all'universalità degli stessi diritti umani come «un attributo, una connotazione indipendente dai luoghi, dalle condizioni materiali e ideali che fanno da sfondo a ogni esperienza sociale», così RICCA, M., *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari, 2008, p. 99.

- «mucchi di cadaveri abbandonati, di intere popolazioni cacciate dalle loro case, lacere e affamate, bambini macilenti con le occhiaie fuori dalla testa che non hanno mai sorriso, e non riescono a sorridere prima della morte precoce»²¹. Analizzare l'incedere delle relazioni tra religioni e diritti umani significa quindi anche interrogarsi sul ruolo delle grandi tradizioni religiose nell'applicazione dei diritti umani, tenuto conto che l'età del riconoscimento dei diritti dell'uomo²² non coincide – purtroppo – con quella della loro effettiva realizzazione.

2. Fondamento teologico nella recezione confessionale dei diritti umani. Dal principio dell'*imago Dei* ai doni divini di Allah

La riflessione intorno alla dignità umana e al suo fondamento giustificativo²³ è alla base del discorso sui diritti²⁴. Vi è un comune fondamento teologico che sottende alla recezione confessionale dei diritti umani nelle due tradizioni religiose dell'ebraismo e del cristianesimo: la qualità della persona umana di essere *imago Dei* alla luce di quanto si legge in *Genesi* 1, 26: «facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza (...)». Secondo questa prospettiva, l'idea che «l'*imago Dei* presente, in virtù della nascita, nell'essere umano esige il rispetto della persona propria ed altrui»²⁵ si traduce anche a livello normativo, al punto tale che il principio dell'*imago Dei* è alla base della visione “teocentrica” dei diritti di John Locke:

«Lo stato di natura ha una legge di natura che lo governa, che obbliga tutti: la ragione, che è quella legge, se consultata, che insegna all'umanità tutta che, essendo tutti uguali e indipendenti, nessuno dovrebbe recar danno alla vita, alla salute, alla libertà e ai possessi di un altro, poiché gli uomini essendo tutti fattura (workmanship) di un solo creatore onnipotente e infinitamente saggio; essendo tutti servitori di un unico padrone sovrano, inviati sulla terra per suo ordine e per i suoi intenti, sono proprietà di colui che li ha creati, e destinati a durare finché piaccia a lui, e non ad altri. Poiché siamo dotati delle stesse facoltà e partecipi della medesima comune natura, non si può supporre tra

²¹ BOBBIO, N., *Autobiografia*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 261.

²² BOBBIO, N., *L'età dei diritti*, cit., p. 45.

²³ Recentemente si veda CARDIA, C., “Dignità e diritti umani nella prospettiva delle religioni”, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, ottobre/dicembre 2018, pp. 529 e ss.

²⁴ Cfr. ANSUATEGUI ROIG, F.J., “Diritti fondamentali e dignità umana”, *Ragion Pratica*, n°38, 2012, pp. 11 e ss.

²⁵ STEFANÌ, P., “Creazione, rivelazione, redenzione e diritti umani”, in M. DI MARCO – S. FERRARI (ed.), *Ebraismo e cristianesimo...*, cit., p. 60.

noi alcuna subordinazione, che ci autorizzi a distruggerci gli uni con gli altri, come se fossimo fatti per l'uso gli uni degli altri, come gli ordini inferiori delle creature sono fatti per il nostro uso. Come ognuno di noi è tenuto a preservare se stesso, e a non abbandonare volontariamente la propria posizione; così, per la stessa ragione, quando ciò non entra in competizione con la sua stessa sopravvivenza, per quanto può, deve preservare il resto dell'umanità, e non può, se non per fare giustizia nei confronti di un criminale, uccidere o danneggiare la vita o quanto serve alla preservazione della vita: la libertà, la salute, l'integrità fisica o i beni di un altro»²⁶.

Il filosofo liberale inglese giustifica i diritti sul presupposto che gli esseri umani sono di *proprietà* del Creatore. La vita, la libertà e la proprietà non possono essere violate, neanche dallo Stato, in quanto sono state elargite da Dio che offre a tutti gli uomini le stesse facoltà. Un buon argomento contro l'ineguaglianza, in effetti, è l'eguale dignità di tutte le persone²⁷, cioè affermare che si è tutti uguali di fronte a Dio, il quale ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza. Locke ha contezza anche della *fonte teologica* di questa idea, come dimostra d'altra parte lo scritto che pubblicherà nel 1695 *The Reasonableness of Christianity*²⁸.

L'interpretazione che si fa in dottrina dell'*imago Dei* è generalmente individualista: si dà quasi per scontato che è la singola persona (o meglio, la sua anima) ad essere ad immagine di Dio. Senza entrare in questa sede nella distinzione, pur importante sul piano dottrinale, tra "similitudine" e "somiglianza", possiamo parlare di una portata tendenzialmente soggettivistica del principio. Una simile impostazione è superata dall'interpretazione offerta dal teologo luterano Jürgen Moltmann, secondo il quale «non la singola anima incorporea, ma l'essere umano insieme all'altro essere umano è immagine di Dio e deve corrispondere a lui perché "maschio e femmina" egli li creò»²⁹. Questa tesi è interessante in quanto, oltre ad offrire una dimensione "relazionale" della natura della persona umana, propone, sul piano teologico, una (ri)conciliazione tra i diritti di libertà, quelli civili, e i diritti di giustizia, quelli sociali:

²⁶ LOCKE, J., *Il secondo trattato sul governo*, cap. II, sec. 6.

²⁷ Cfr. sul punto, per tutti, HABERMAS, J., "I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale", in J. HABERMAS-J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, tr. it. a cura di M. NICOLETTI, Morcelliana, Brescia 2005.

²⁸ Si rimanda, sul punto, a FIULA, A., "Theocentrism and Human Rights: A Critical Argument", *Religion and Human Rights*, n°3, 2008, p. 221.

²⁹ MOLTSMANN, J., *Etica della speranza*, Queriniana, Brescia, 2011, p. 273.

«Se pensiamo che la relazione tra sessi sia il modello originario della socialità umana, allora la solidarietà umana ha la stessa dignità divina della personalità umana. Né la persona umana esiste “prima” della comunità, come diceva la dottrina sociale cattolica, né la comunità esiste prima della persona, come affermò il socialismo [...] I diritti della libertà delle persone possono essere tradotti in atto solo in una società solidariamente giusta, e una società giusta la si realizza solo tutelando i diritti di tutte le persone»³⁰.

D'altronde tale conciliazione è già operata all'art. 1 della Dichiarazione Onu, in cui legge che gli esseri umani sono dotati di razionalità e di coscienza. “Coscienza” è la traduzione di “rein” concetto che nel confucianesimo sta ad indicare la consapevolezza di trovarsi in una posizione discorsiva di fronte all'altro.

Nell'Islam il fondamento dei diritti non può rintracciarsi nel giustificare la dignità dell'uomo a partire dal suo essere immagine e somiglianza di Dio. Allah, infatti, non ha creato l'uomo a sua immagine (Sura 55:1-7). L'uomo è sottomesso a Dio; tale sottomissione deve essere intesa alla stregua di una consegna totale di sé ad Allah, come vediamo anche dallo stesso significato della parola “Islam”. Cosicché nel diritto islamico non si riesce a rintracciare una categoria normativa tale da poter parlare di diritto soggettivo. Al limite, come vedremo, è Allah che detiene diritti sull'uomo e i diritti dell'uomo si atteggiano, semmai, a “doni divini”. In questo quadro, una “via” che apre la strada al riconoscimento dei diritti umani arriva dal riconoscimento della scuola hanafita.

Recep Sentürk, docente di Scienze Politiche ad Istanbul³¹ sostiene che le città islamiche del Medioevo come Istanbul, Gerusalemme, Baghdad o il Cairo, a livello di apertura filosofica e convivenza di diverse esperienze religiose, fossero molto simili alle attuali New York, San Francisco, Berlino, Parigi o Londra. Di contro, invece, le città europee medievali erano tendenzialmente omogenee sotto la persistente dominazione cristiana. La vitalità delle città arabe, secondo Sentürk, dipendeva dalla presenza di una giurisprudenza islamica volta ad una riflessione concettuale su quella che noi oggi definiremmo come universalità dei diritti umani, soprattutto per quel che riguarda la libertà di religione³². Invero, i giuristi musulmani del periodo classico non direbbero mai

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ci riferiamo in particolare allo studio SENTÜRK, R., “Human Rights in Islamic Jurisprudence. Why Should All Human Rights Beings Be Inviolable?”, in A. D. HERTZKE (ed.), *The future of Religious Freedom. Global Challenges*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 290- 311.

³² *Ivi*, p. 290.

che l'idea universale dei diritti umani sia opera e merito della riflessione islamica; essa, infatti, è sempre innestata, a evidente compimento, nella tradizione giudaico-cristiana. Si riferisce, insomma, ai “figli di Adamo”: un profondo rispetto è dato dal Corano ai Profeti Adamo, Noè, Mosè e Gesù, nonché alla Vergine Maria. Questo approccio- sostiene Sentürk- è diametralmente opposto alla visione eurocentrica, secondo la quale i diritti umani sarebbero emersi per la prima volta nella secolarizzata cultura giuridica europea³³. Neanche è esattamente vero che l'Islam abbia accordato protezione solo agli ebrei ed ai cristiani, cioè al Popolo del Libro con il quale Allah avrebbe fatto un *patto*: basti pensare che nell'India i buddisti e gli induisti per secoli godettero di uno statuto giuridico sotto le regole islamiche. Per Sentürk, inoltre, “tutti gli esseri umani sono inviolabili in quanto l'inviolabilità è un prerequisito per la soddisfazione dell'interesse divino per il quale l'universo e l'umanità furono creati”³⁴. Per questo autore, Dio ha creato l'universo e il mondo per provare e testare l'essere umano, e ciò non è possibile senza l'universale riconoscimento dell'inviolabilità dell'essere umano. In tal senso, quindi, la stessa libertà di religione è funzionale al raggiungimento dell'interesse divino di Allah di sperimentare l'uomo prima di concedere o meno ad egli la salvezza. Un simile approccio prende le mosse, in realtà, dal pensiero di quello che viene considerato come il primo teorico dell'universalità dei diritti umani nella tradizione islamica, Dabusi (d. 1039):

«Ogni essere umano –è interessante notare che in arabo si utilizzi l'espressione âdamî- è creato solo e solo con questo patto (con Dio) e con il diritto alla personalità; è impossibile pensare che egli può essere stato creato in altro modo. Ogni essere umano è creato solo e solo con la capacità di potersi vedere accordati diritti: è impossibile pensare che può essere stato creato in maniera diversa. Allo stesso modo, un essere umano è creato libero e con i suoi diritti; e non è possibile pensare che sia stato creato in altro modo. La ragione per la quale questi onorabili regali e la personalità giuridica sono dati dagli esseri umani è che l'essere umano è responsabile di soddisfare i 'diritti di Allah».

Da questo passo capiamo che per Dabusi ad ogni essere umano sono garantiti universalmente la libertà e la personalità giuridica, la capacità di vedersi accordati diritti. E' inimmaginabile, per questo autore, che Allah abbia creato l'essere umano senza libertà e senza capacità giuridica, che anzi sono un “dono” di Dio per la soddisfazione dei suoi

³³ *Ivi*, p. 291.

³⁴ *Ivi*, p. 309.

diritti. Per Sentürk l'espressione "diritti di Dio" sta a significare esattamente il diritto di riceverne il culto e l'obbedienza, che potremmo definire la libertà di religione. Tali diritti non possono essere soddisfatti senza il dono della libertà e della capacità giuridica: nella moderna terminologia, i diritti umani sono un prerequisito della libertà di religione³⁵.

3. Diritti di libertà vs. diritti di giustizia

Se i diritti individuali devono essere necessariamente integrati con i diritti sociali, è anche vero il contrario. I diritti sociali non possono darsi senza che al soggetto venga riconosciuto uno spazio di autonomia individuale. Questa consapevolezza è ben presente nel pensiero islamico. Per Ibn 'Abidin (d. 1836) i diritti umani universali costituiscono un prerequisito per la prosperità economico-sociale e la pace. Infatti, come a proposito argomenta sempre Sentürk, la vita economica e sociale richiede che i diritti umani basilari siano riconosciuti a tutti gli esseri umani; senza il rispetto di questi la vita economica e sociale sarebbe impossibile.

Ma ciò rappresenta uno dei nodi problematici rispetto alla recezione dei diritti umani nel cristianesimo, nell'ebraismo e nell'Islam. Queste tradizioni sono più inclini a riconoscere i diritti di giustizia, cioè i diritti sociali, che non i diritti di libertà, quelli civili, come sostiene Nicola Colaianni: «se il mio, il nostro, diritto è presso l'Eterno ciò che interessa alle religioni, più che le libertà affermate nelle varie dichiarazioni degli ultimi secoli, è la giustizia»³⁶. D'altronde, in questa prospettiva, i diritti religiosi (ovvero i diritti di Dio) sono letti alla stregua di «doveri di obbedire alla volontà di Dio»³⁷.

Per quanto riguarda l'ebraismo, non si può non mettere in evidenza come i diritti siano interpretati e letti nell'ottica dei doveri, in rapporto ai comandamenti che Yahweh consegna a Mosè, sul monte Sinai. Infatti, «la stessa libertà che all'essere umano viene attribuita, e che è alla base del riconoscimento della sua responsabilità giuridica, cioè della sua imputabilità, è il risultato di un comandamento preliminare, o meglio, di una serie di prescrizioni che Dio stesso ha imposto all'essere umano per entrare in rapporto

³⁵ Ivi, p. 296.

³⁶ COLAIANNI, N., "Tra diritti umani e diritti (=doveri) religiosi: la bussola della laicità", in M. DI MARCO-S. FERRARI (ed.), *Ebraismo e cristianesimo...*, cit., p. 125, il quale sottolinea anche come sia sufficiente «rilevare nella Bibbia l'abisso tra il minimo numero di ricorrenze della parola libertà (poco più di una decina, di cui solo tre nel Testamento ebraico) e quello della parola giustizia, che è di diverse centinaia».

³⁷ Ivi, p. 126.

con lui o con lei e per fare in modo che tale rapporto venga mantenuto»³⁸. In tal senso, il rapporto tra Dio e l'uomo che si instaura nella forma del comando come impegno religioso, si configura anche come un impegno etico. Come sottolinea Borowitz, il concetto di sé ebraico si struttura in modo tale che la libertà dell'individuo si realizza alla luce dell'alleanza con Dio.

È proprio ponendo l'accento sui doveri, che prende le mosse il cammino lungo e tortuoso della Chiesa cattolica nel riconoscimento dei diritti umani³⁹. Nel Sillabo, promulgato assieme all'enciclica *Quanta cura* (1864) di Pio IX, la proposizione n. LIX considera erroneo ritenere che «tutti i doveri degli uomini sono un nome vano, e tutti i fatti umani hanno forza di diritto»⁴⁰. Invece, il documento che apre la strada alla Dottrina sociale della Chiesa, l'enciclica *Rerum Novarum* (1891) di Papa Leone XIII, riconosce l'invulnerabilità di posizioni individuali strettamente connesse alla dignità umana, ma preferisce parlare di doveri più che di diritti: «(...) neanche di sua libera elezione potrebbe l'uomo rinunciare ad esser trattato secondo la sua natura, ed accettare la schiavitù dello spirito, perché non si tratta di diritti dei quali sia libero l'esercizio, bensì di doveri verso Dio assolutamente invulnerabili»⁴¹. Così come lo stesso documento nel parlare del rapporto fra ricchi e proletari fa riferimento a «mutui doveri»⁴². Il cambio di prospettiva si registra con il Concilio Vaticano II; nella dichiarazione *Dignitatis humanae* si riconosce che «tutelare e promuovere gli invulnerabili diritti dell'uomo è dovere essenziale di ogni potere civile»⁴³. La novità è evidente.

Non vi è dubbio che vale anche per l'Islam, quanto già sottolineato per cristianesimo ed ebraismo: è più semplice una recezione dei diritti di giustizia che non

³⁸ FABRIS, A., "L'universalità dei diritti umani tra ebraismo e cristianesimo", in M. DI MARCO-S. FERRARI (ed.), *Ebraismo e cristianesimo...*, cit., pp. 43 ss.

³⁹ Per un approfondimento sul tema si rimanda all'analisi di MENOZZI, D., *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, il Mulino, Bologna, 2012.

⁴⁰ PIO IX, Lettera enciclica *Quanta Cura*, Roma, 8 dicembre 1864, in <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>.

⁴¹ LEONE XIII, Lettera enciclica *Rerum Novarum*, Roma, 15 maggio 1891, par. 32, in http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.

⁴² Ivi, par. 16.

⁴³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis Humanae*, Roma, 7 dicembre 1965, par. 6, in http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_it.html.

dei diritti di libertà. Anzi, nell'Islam non è proprio riconosciuto uno spazio di autonomia individuale, in quanto l'individuo è sempre considerato in relazione alla Umma. Ciò spiega perché nel mondo islamico le stesse resistenze rispetto alla Carta Onu⁴⁴ non si registrarono nel 1966 con la sigla del *Patto internazionale sui diritti civili e politici* e del *Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali*. Tant'è vero che i due documenti, che riconoscono i diritti sociali e politici quali diritti fondamentali, furono ratificati all'unanimità dall'Assemblea generale, con il voto anche dei Paesi musulmani; ciò perché, invero, dai due *Patti* vennero omissi i punti di maggiore contrasto con il mondo islamico⁴⁵. Ad esempio, basti considerare che nella redazione dell'art. 18 del *Patto internazionale sui diritti civili e politici*, sul diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione, fu omissa di inserire in maniera espressa il diritto a cambiare religione⁴⁶.

Anche da un'analisi delle Carte che riconoscono i diritti umani nel mondo islamico⁴⁷ emerge chiaramente come in realtà sui diritti sociali, la “via islamica” indichi

⁴⁴ Nel corso dei lavori preparatori per la redazione della Carta Onu del 1948 non poche difficoltà si registrarono con gli esponenti del mondo islamico. Invero, su 58 Stati membri, solo 6 erano Stati arabi (Arabia Saudita, Egitto, Iraq, Libano, Siria, Yemen) e 4 erano Stati non arabi, anche se a maggioranza islamica (Afghanistan, Iran, Pakistan, Turchia). La Dichiarazione fu votata favorevolmente da 48 Stati, l'Arabia Saudita, e come lei altri sette Stati (Unione Sudafricana, Unione Sovietica, Bielorussia, Ucraina, Cecoslovacchia, Polonia, Ungheria), si astenne; mentre lo Yemen e lo Honduras si assentarono al momento del voto. L'Arabia Saudita si rifiutò di firmare la Carta Onu con motivazioni ufficiali affidate ad un Memorandum del Ministero degli Affari Esteri, in cui si contestava il diritto di una musulmana di sposare un non musulmano, il diritto di cambiare religione e il diritto di sciopero e di costituire sindacati. Le stesse riserve furono espresse in un analogo Memorandum del 1970. Cfr. CILARDO, A., *Il Diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le Associazioni Islamiche Italiane*, Esi, Napoli, 2002, p. 120.

⁴⁵ Cfr. GOZZI, G., *Diritti e civiltà. Storia e filosofia nel diritto internazionale*, Il Mulino, Bologna, 2010, p. 250.

⁴⁶ Vedi TAVERNIER, P., “Les Etats arabes, l'Onu et les droits de l'Homme. La Déclaration universelle des droits de l'Homme et les Pactes de 1966”, in G. CONAC – A. AMOR (ed.), *Islam et droits de l'homme*, Economica, Paris, 1994, p. 64.

⁴⁷ In questa sede ci limitiamo a ricordare: (a) le Conclusioni e raccomandazioni del Convegno del Kuwayt del 1980, (b) la Dichiarazione sui Diritti dell'Uomo nell'Islam del Consiglio Islamico d'Europa del 1981, (c) la Dichiarazione sui Diritti dell'Uomo nell'Islam del 1990, (d) la Carta Araba dei Diritti dell'Uomo del 1994, (e) la Carta Araba dei Diritti dell'Uomo del 2004 e, per ultimo – in senso cronologico – sembra interessante richiamare pure (f) la Dichiarazione di Marrakech del 2016. Il percorso del riconoscimento dei diritti fondamentali nella tradizione islamica è insomma lungo e tormentato. Ma proprio la consapevolezza delle difficoltà di adesione alle Carte Onu ha dato il via a numerosi tentativi di specificazione islamica o araba dei diritti fondamentali, all'interno della Lega degli Stati Arabi (Lsa) e della Organizzazione della Conferenza Islamica (Oci), nonostante oggi, considerato il clima di instabilità politica di gran parte del mondo arabo, le due istituzioni, pare che non godano di buona salute. La diversità di approccio, anche teorico, delle riflessioni maturate all'interno della Lsa e dalla Oci – un orientamento di matrice laica e secolarizzata il primo, un orientamento confessionista, con l'inserimento di elementi teologici e fideistici,

un percorso per certi aspetti contiguo alla riflessione occidentale. Stiamo parlando, in particolare, del riconoscimento del diritto al lavoro, del diritto alla costituzione di sindacati, del diritto all'istruzione, del diritto alle cure mediche, senza dimenticare il diritto all'autodeterminazione dei popoli.

4. I diritti umani all'interno di un ordine etico oggettivo nelle tradizioni religiose

Le tradizioni religiose quando recepiscono i diritti umani lo fanno muovendosi sempre all'interno di un ordine etico oggettivo, che limita la possibilità di aderire ad un ampliamento del catalogo dei diritti umani. Legare i diritti umani ad un ordine etico oggettivo significa subordinare gli stessi alla morale della confessione religiosa. I diritti umani, in altre parole, sono riconosciuti come tali allorché non siano in contrasto con i principi della morale confessionale. Ciò rappresenta un conflitto ineliminabile in quanto in una metaetica rivelazionistica è proprio la rivelazione (da conoscere mediante la fede) ad essere la base di ciò che è giusto e di ciò che è ingiusto⁴⁸. Da qui si spiega la difficoltà delle grandi tradizioni religiose di riconoscere quello che viene ormai definito come l'ampliamento del catalogo dei diritti fondamentali. E' indubbio che ad oggi i "nuovi" diritti (dal diritto all'aborto ai diritti delle persone omosessuali...) si pongono spesso in contrasto con la dottrina morale di queste tradizioni religiose.

Se nell'ebraismo l'ordine etico oggettivo viene individuato all'interno della cornice dell'alleanza tra Dio e Yahweh, suggellata dalle Tavole della legge, per l'Islam i diritti umani non possono che giustificarsi con riferimento ai principi fondamentali della legge coranica e dell'interpretazione che di essa viene offerta.

Per quanto riguarda la Chiesa cattolica, è chiaro che, anche dopo il Concilio Vaticano II, i diritti dell'uomo, pur riconosciuti come "inviolabili", sono ancorati ad un ordine naturale: «norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Dio con sapienza e amore ordina, dirige e governa l'universo e le vie della comunità umana»⁴⁹. Tant'è che Eugenio Corecco ha messo in evidenza come nell'ordinamento canonico i diritti umani non abbiano un significato

il secondo – ha condotto alla distinzione tra “dichiarazioni arabe” e “dichiarazioni islamiche” , anche se i contorni entro i quali questa classificazione si muove sono molto spesso labili e sfumati.

⁴⁸ Cfr. LA TORRE, M., *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Laterza, 2008, pp. 239 e ss.

⁴⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis Humanae*, cit., par. 3.

propriamente giuridico, in quanto possono avere soltanto un valore «interlocutorio», nella misura in cui aiutano a meglio specificare la missione della Chiesa⁵⁰. Secondo tale dottrina, il problema di fondo risiede nella circostanza che i diritti fondamentali, propri dell'ordinamento secolare, presuppongono una posizione anteriore del soggetto rispetto alla comunità politica; «anteriorità» che, invece, non può essere presupposta per il fedele rispetto alla comunità ecclesiale⁵¹. La definizione di un «ordine etico oggettivo» sul quale fondare il «rispetto dei diritti oggettivi e inviolabili dell'uomo»⁵², è un tema centrale di Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptor Hominis* (1979). Un simile ordine etico oggettivo, sul piano filosofico, può essere spiegato con la posizione portata avanti da John Finnis, tra i più influenti teorici del diritto giusnaturalista, il quale definisce (ed elenca) la presenza di *forme fondamentali di bene* che hanno valore intrinseco⁵³. E' stato sottolineato, inoltre, come con Papa Francesco «per la prima volta nel magistero papale, i diritti non vengono ancorati ad un ordine naturale obiettivo»⁵⁴, ma in realtà la dottrina cattolica sul punto non sembra essere modificata. L'enfasi che Papa Francesco ha accordato ai diritti umani è legata soprattutto ai diritti di giustizia, ed è forse su questo che si può rintracciare una discontinuità nel magistero sociale della Chiesa⁵⁵. Per quanto attiene ai diritti di libertà, cioè i diritti civili, invece, pur se Bergoglio ha esplicitamente affermato che «ciascuno è dunque chiamato a contribuire con coraggio e determinazione, nella specificità del proprio ruolo, al rispetto dei diritti fondamentali di ogni persona (...)»⁵⁶, non si parla di «esigenza» di libertà, ma essenzialmente di «esigenza di giustizia e di solidarietà»⁵⁷. Inoltre, la necessità di «oggettivizzare» il fondamento dei diritti

⁵⁰ CORECCO, E. – GEROSA, L., *Il diritto della Chiesa*, sez. V (La Chiesa), vol. 12, Jaca Book, Milano, 1995, p. 134.

⁵¹ ROUCO VALERA, A.M. – CORECCO, E., *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Jaca Book, Milano, 1971, pp. 73 e ss.

⁵² GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor Hominis*, Roma, 4 marzo 1979, par. 17, in http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

⁵³ Sul tema v. BIX, B.H., *Teoria del diritto. Idee e contesti*, ed. it. a cura di Andrea Porcielli, Giappichelli, Torino, 2015, p. 100.

⁵⁴ COLAIANNI, N., «Tra diritti umani e diritti (=doveri) religiosi», cit., p. 125.

⁵⁵ MANTINEO, A., «Il cammino della Chiesa per una rinnovata dottrina sociale: dal diritto di proprietà ai diritti sacri alla terra, alla casa, al lavoro», *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n°28, 2018, pp. 10 e ss.

⁵⁶ FRANCESCO, *Messaggio del Santo Padre Francesco ai partecipanti alla conferenza internazionale «I diritti umani nel mondo contemporaneo: conquiste, omissioni, negazioni»*, Città del Vaticano, 10 dicembre 2018, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20181210_messaggio-diritti-umani.html.

⁵⁷ Ibidem.

fondamentali è comunque ripresa dallo stesso Papa Francesco in un discorso ai diplomatici nel dicembre 2018. Secondo il Pontefice i diritti umani «traggono il loro presupposto dalla natura che oggettivamente accomuna il genere umano»⁵⁸.

Papa Francesco ha fatto esplicitamente riferimento ai nuovi diritti nel già citato discorso ai diplomatici:

«Occorre tuttavia constatare che, nel corso degli anni, soprattutto in seguito ai sommovimenti sociali del “Sessantotto”, l’interpretazione di alcuni diritti è andata progressivamente modificandosi, così da includere una molteplicità di “nuovi diritti”, non di rado in contrapposizione tra loro (...). 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»⁵⁹.

A parte un riconoscimento della natura inviolabile dei diritti umani, che rintracciamo, come abbiamo visto, dal Concilio Vaticano II in poi, il progressivo ampliamento del catalogo dei diritti, porta non pochi problemi alla Chiesa cattolica. Christopher McCrudden ha messo in luce come i cambiamenti occorsi nel tempo nella dottrina dei diritti umani siano entrati in conflitto con sempre maggiore frequenza con le pratiche religiose, provocando una frattura tra “dottrina” e “pratica” sui diritti umani all’interno delle religioni organizzate. Tant’è che è evidente la difficoltà che esprime, più o meno consapevolmente, la Santa Sede nella ratifica dei trattati internazionali: «il segnale mandato non ratificando tali documenti – scrive McCrudden – esprime un disagio scaturito dalle Convenzioni in quanto tali e, per certi versi almeno, un desiderio di prendere le distanze da alcuni aspetti del sistema di tutela dei diritti umani»⁶⁰. Si consideri, inoltre, che nel 2018 la Santa Sede presso l’Onu ha formalmente sottolineato che la libertà dalla religione non può essere considerata alla stregua di un corollario del fondamentale diritto alla libertà di religione.

Il principio che sia la morale cristiana a precedere i diritti umani⁶¹ è ribadito anche nel documento “dignità, libertà e diritti umani” (2008) della Chiesa ortodossa russa.

⁵⁸ FRANCESCO, *Discorso del Santo Padre Francesco ai membri del corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno*, Città del Vaticano, 8 gennaio 2018.

⁵⁹ FRANCESCO, *Discorso del Santo Padre Francesco ai membri del corpo diplomatico...*, cit.

⁶⁰ McCRUDDEN, C., *Quando i giudici parlano di Dio. Fede, pluralismo e diritti umani davanti alle Corti*, il Mulino, Bologna, 2019, p. 69.

⁶¹ Cfr. MOLTMANN, J., *Etica della speranza*, cit., pp. 280 e ss.

Leggiamo: «occorre definire con chiarezza i valori cristiani con cui i diritti umani vanno armonizzati» (II, 1), per evitare che favoriscano «l'aborto, il suicidio, la lussuria, la perversione, la distruzione della famiglia, il culto della crudeltà e della violenza» (II, 2). La Chiesa ortodossa russa ha quindi paura di un abuso morale dei diritti umani.

Questa prospettiva spiega come mai il conflitto tra religione e diritti umani sia in aumento⁶², come ribadito anche dall'arcivescovo levato dall'arcivescovo di Canterbury Rowan Williams nel discorso pronunciato al World Council of Churches Ecumenical Centre il 28 febbraio 2012: «more recently, questions about human rights have begun to give anxiety to some religious communities who feel that alien cultural standards are somehow being imposed – particularly in regard to inherited views of marriage and family. And so we face the worrying prospect of a gap opening up between a discourse of rights increasingly conceived as a universal legal 'code' and the specific moral and religious intuitions of actual diverse communities». Williams in questo caso sottolinea quindi la preoccupazione per una distanza sempre più accentuata tra una “grammatica” (o un “codice”) normativa universale, quale quella dei diritti umani, e gli specifici approcci morali e religiosi delle diverse comunità.

5. Conclusione

Il rapporto tra ampliamento del catalogo dei diritti umani e tradizioni religiose rivelate può essere letto nell'ottica della dialettica tra ortodossia e eterodossia; quest'ultima coinvolge i processi di riforma che si registrano negli ordinamenti confessionali. Le chiese cristiane a tradizione luterana oppure le frange riformate dell'ebraismo, nonché i movimenti di riforma all'interno dell'Islam riducono il conflitto con i diritti umani, adeguando i propri ordini religiosi e le rispettive opzioni ermeneutiche alle nuove istanze che provengono dalla società civile, a partire dal riconoscimento dell'eguaglianza di genere (ad esempio, l'accesso delle donne a ruoli di leadership della comunità) o delle unioni fra persone dello stesso sesso.

Una prima conclusione a cui possiamo arrivare è certamente che il riconoscimento dei diritti umani nella società civile innesca processi di riforma all'interno degli ordinamenti confessionali, e ne alimenta le posizioni eterodosse.

Da canto loro, le grandi tradizioni religiose possono contribuire a rendere effettivamente universali i diritti umani. Non intendiamo, sia chiaro, il riconoscimento

⁶² FERRARI S., *Diritti dell'uomo e diritti di Dio...*, cit., p. 166.

dei diritti, quanto la loro effettiva realizzazione. La varietà di opinioni che abbiamo presentato potrebbe indurci in prima battuta a negare l'universalità dei diritti umani: come possono essere universali dei diritti che si fondano, si giustificano e si costruiscono su posizioni che sono tra di loro del tutto differenti? L'universalità sembra davvero una chimera, lontana da raggiungere... In realtà, come suggerisce Consorti, non dobbiamo confondere l'universalità con l'uniformità dei diritti⁶³. Ci troviamo dinnanzi ad una pluralità di sistemi normativi che garantiscono la presenza di differenti progetti universali⁶⁴.

I diritti umani sono universali nella misura in cui deve essere universale l'impegno per la loro applicazione concreta, attraverso la messa in atto di un dialogo serio e costruttivo, che si presenta come interculturale e interreligioso, di cui le grandi tradizioni religiose non possono che esserne i protagonisti.

⁶³ Cfr. CONSORTI, P., "Dialogo interculturale, diritti umani, religioni", cit.

⁶⁴ Cfr. COVER, R., *Nomos e narrazione. Una concezione ebraica del diritto*, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 18 e ss.