



## **La Funzione Dialettica dei Diritti Umani. Sul delicato rapporto tra diritti umani e normatività religiosa**

*The Dialectic Function of Human Rights.  
On the awkward relationship between human rights and religious norms*

Michele Saporiti<sup>1</sup>

**Abstract:** Dopo un inquadramento teorico sulla categoria dei diritti umani e sulla loro rilevanza nell’ottica delle religioni, l’articolo si propone di fornire un’analisi della compatibilità tra diritti umani e diritti religiosi, allo scopo di mettere in evidenza come la funzione dialettica dei primi si esprima nella costruzione di un piano di confronto e di impegno comune nell’interesse reciproco dello Stato costituzionale di diritto e delle religioni.

**Keywords:** Diritti umani. Religioni. Normatività. Compatibilità. Dialettica. Politica. Diritto.

**Abstract:** After a theoretical overview on human rights and their relevance within religion-based perspectives, this paper aims at providing a general analysis on the compatibility between human rights and religious law. It argues that the dialectic function of human rights consists in promoting dialogue and common efforts between constitutional States and religious communities in the interest of both parts.

**Keywords:** Human rights. Religions. Norms. Compatibility. Dialectics. Politics. Law.

### **1. Introduzione: nell’età dei diritti umani**

Il Secondo conflitto mondiale ha segnato un potenziale punto di non

---

<sup>1</sup> Ricercatore di Filosofia del diritto all’Università degli Studi di Milano-Bicocca nell’ambito del progetto di eccellenza “Law and Pluralism”; membre associé del laboratorio di ricerca Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (CNRS-EPHE) di Parigi.



ritorno. In quella delicata fase, la capacità distruttiva degli Stati, di cui le guerre e le campagne militari avevano dato secolare prova, si è inscindibilmente saldata con una potenza autodistruttiva senza precedenti. L'impiego delle armi nucleari ne ha rappresentato la più compiuta espressione<sup>2</sup>.

Quella vertigine di un baratro incombente e definitivo - nel quale parte dell'Umanità, spogliata della propria dignità, era già finita durante l'imperare dei nazionalismi - porta alla maturazione di una sensibilità radicalmente differente. Una volta per tutte, occorreva dismettere la "old Lie" oraziana, come la descriveva il poeta inglese Wilfred Owen<sup>3</sup>, costruendo meccanismi cogenti che garantissero la pace tra i soggetti sovrani e la non negoziabilità di determinati diritti per ciascun individuo, primo fra tutti il diritto alla vita. Da queste premesse ha quindi origine una nuova struttura dell'ordinamento internazionale, con la creazione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite e dei suoi organi, a cui si accompagna la centralità di una categoria che, non senza luci e ombre, segna l'inizio di una nuova fase storica: i diritti umani.

Tali diritti, "nuovi" quanto alla loro sistematizzazione politica e positivizzazione giuridica, ma "antichi" nella loro dimensione o vocazione universale<sup>4</sup>, rappresentano un'occasione al contempo di *ripensamento*, *legittimazione* e *sviluppo* per la Comunità internazionale. Ripensamento, nella misura in cui essi forniscono sul piano concettuale valide ragioni per riconsiderare il rapporto tra individuo e Stato e tra Stati e singoli individui, rifondandone i presupposti. Legittimazione, poiché l'accordo sul piano politico tra soggetti sovrani nella creazione di una stretta correlazione tra pace, sicurezza e tutela di un nucleo incompressibile di diritti giustifica la rottura (formalmente) radicale con un passato esclusivamente statocentrico e vestfaliano. Sviluppo, infine, nella misura in cui i diritti umani, in quanto diritti positivi, segnano sul piano giuridico una precisa direzione lungo la quale proseguire, e, allo stesso tempo, vietano agli Stati scorciatoie o passi falsi nel rispetto degli individui.

<sup>2</sup> Per una riflessione ancora molto attuale e capace di cogliere la reale posta in gioco, cfr. BOBBIO, Norberto. *Il problema della guerra e le vie della pace* (1979). Il Mulino: Bologna, 1997.

<sup>3</sup> Il riferimento è al verso di Orazio (*Odi*, III, 2, 13) "dulce et decorum est pro patria mori" e al componimento del poeta inglese Wilfred Owen (1893-1918) *Dulce et decorum est*.

<sup>4</sup> Senza voler fare trasposizioni inappropriate, il riferimento è qui all'universalità propria della storia dei diritti naturali, assai differenti nei presupposti e nelle funzioni rispetto ai contemporanei diritti umani. In una chiave storica cfr. STRAUSS, Leo. *Diritto naturale e storia*. Il Nuovo Melangolo: Genova, 2009.



Ma i diritti umani hanno altresì fornito un prezioso canale d'intervento e d'interlocuzione ad attori tutt'altro che sconosciuti ai soggetti statali: le religioni. A ben vedere, non solo la sovranità statale pre- e post-vestfaliana si è storicamente definita attraverso geometrie variabili rispetto all'elemento religioso<sup>5</sup>, ma le religioni stesse e l'appartenenza religiosa degli individui continuano a rappresentare un fattore chiave nella comprensione della contemporaneità. Infatti, da un lato il "ritorno"<sup>6</sup> delle religioni nello spazio pubblico non è limitabile ai fenomeni più eclatanti del terrorismo, dei conflitti armati o delle forme di nazionalismo<sup>7</sup> di matrice religiosa. Esso è in significativa misura avvenuto grazie alla pervasiva capacità dei soggetti religiosi di sfruttare a proprio vantaggio il processo di globalizzazione. Indebolendo il protagonismo degli Stati e delle società a base nazionale, tale processo finisce per facilitare comunità senza spazi definiti<sup>8</sup>, portatrici di valori condivisi e identitari, capaci di interagire fattivamente al di là dei confini nazionali in vista di obiettivi comuni. Dall'altro lato, alla centralità dei diritti degli individui, cui è funzionale la costruzione di un sistema di protezione multilivello (interno, sovranazionale ed internazionale), si accompagna la rinnovata importanza dell'appartenenza religiosa, espressione di quel diritto umano fondamentale rappresentato dalla libertà di religione, e possibile componente strutturante la propria identità. Non deve quindi stupire il tentativo posto in essere in seno alle diverse tradizioni normative religiose di vagliare la compatibilità dei diritti umani positivizzati, sino a contestarne l'impostazione di fondo o, all'opposto, arrivando a collaborare fattivamente alla loro implementazione.

In uno scenario così complesso e articolato, l'intento di questo saggio

<sup>5</sup> Per un approfondimento su questo profilo mi permetto di rinviare a SAPORITI, Michele. *Dialettiche sovrane. Uno studio sul rapporto tra sovranità e religioni*. Giappichelli: Torino, 2019. Nelle pagine del presente contributo faccio riferimento ai risultati delle ricerche post-dottorali contenuti in questo volume.

<sup>6</sup> Il termine "ritorno" impiegato da molti commentatori e studiosi non è del tutto appropriato, poiché, in forme e con strumenti differenti a seconda dei periodi, le religioni (in particolare quelle storiche) hanno sempre dimostrato una capacità diretta o indiretta di intervento nelle vicende delle singole comunità politiche.

<sup>7</sup> Per un approfondimento sul rapporto tra religione e nazionalismo cfr. LITTLE, David. *Essays on Religion and Human Rights*. Cambridge University Press Cambridge: Cambridge, 2015.

<sup>8</sup> In questi termini cfr. CARLSON, John D., OWENS, Erik C.. *Reconsidering Westphalia's Legacy for Religion and International Politics*. CARLSON, John D., OWENS, Erik C. (eds). *The Sacred Sovereign. Religion and International Politics*. Georgetown University Press: Washington, 2003. Per una stimolante analisi nella direzione sopra richiamata cfr. FERRARI, Silvio. *Tra geo-diritti e teo-diritti. Riflessioni sulle religioni come centri transnazionali di identità*. *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2007, pp. 3-14.

non è né potrebbe essere quello di trattare con la dovuta ampiezza il rapporto tra diritti umani e religioni contemporanee. Esso, invece, si pone il più modesto e circoscritto obiettivo di fornire un quadro generale per comprendere se e in che misura i diritti umani positivizzati rappresentino diritti in dialogo con le tradizioni normative delle religioni, in una complessa dialettica dagli esiti tutt'altro che scontati. A tal fine, dopo un inquadramento teorico sulla categoria dei diritti umani e sulle possibili assonanze con la normatività religiosa, l'analisi si porterà sulla compatibilità tra diritti umani e diritti religiosi, dedicando spazio all'inquadramento della spinosa questione del loro fondamento. Lo scopo è quello di fornire una cornice teorica del possibile rapporto tra diritti umani positivizzati e normatività propria delle tradizioni religiose, mettendo in evidenza la potenziale funzione dialettica dei primi nei confronti delle seconde. Nel fare ciò siamo ben consapevoli di due limiti strutturali di questo tentativo. Da un lato, la profonda eterogeneità delle religioni e delle loro espressioni normative, che rende molto delicato il procedere per generalizzazioni e il derivare conclusioni generali. Dall'altro, come molti hanno sottolineato, i limiti insiti in ogni sforzo di razionalizzazione e categorizzazione di un campo dell'esperienza umana (ossia l'esperienza religiosa) non pienamente razionalizzabile, né riconducibile a categorie e concetti propri della tradizione razionalista del pensiero occidentale.

## 2. Assonanze teoriche

Un'utile prospettiva per fornire un'iniziale cornice teorica ai diritti umani ci viene fornita dall'analisi proposta da Luigi Ferrajoli<sup>9</sup>. Nella sua ricostruzione, tali diritti vengono inquadrati nella più ampia categoria dei diritti fondamentali<sup>10</sup>, i quali identificano nella complessa struttura dello Stato costituzionale di diritto quella che l'autore chiama "la sfera dell'indecidibile", ossia "ciò che nessun potere rappresentativo

---

<sup>9</sup> Tra i moltissimi contributi forniti dall'autore sul tema, rimandiamo per completezza a FERRAJOLI, Luigi. *Principia iuris. 1 Teoria del diritto*. Laterza: Roma-Bari, 2007, p. 726 e ss.

<sup>10</sup> Per un'analisi intorno alla fundamentalità propria dei diritti umani, in particolare nel perimetro giuridico europeo, mi permetto di rimandare ad un mio recente lavoro: SAPORITI, Michele. *Tra limite e fondamento. I migranti e l'Europa delle logiche incompatibili*. Giappichelli: Torino, 2020.



può decidere” e “ciò che qualunque maggioranza di rappresentanti deve decidere” (FERRAJOLI, 2013, p. 80).

Tale sfera dei diritti fondamentali viene così ad essere articolata in base a tre status soggettivi: lo status di “persona naturale”, lo status di “cittadino” e lo status di “soggetto capace di esercitare i propri diritti”. Tralasciando le ulteriori articolazioni, risulta piuttosto evidente come i diritti umani rappresentino quella categoria di diritti fondamentali collegati allo status di “persona naturale”, ossia attribuiti ad ogni soggetto umano concretamente esistente. L’universalità propria di tutti i diritti fondamentali non ha però una dimensione assiologica o gerarchica. Ferrajoli impiega infatti un’accezione formale di ‘universalità’, intendendola quale attribuzione di determinati diritti ad un insieme unitario di soggetti, sulla base di un criterio di “perfetta uguaglianza” nella loro titolarità (FERRAJOLI, 2013). I diritti umani sono quindi fondamentali ed universali in quanto ascrivibili in modo uniforme ed egualitario a quella specifica categoria di soggetti rappresentata da tutti gli individui umani.

Da questi iniziali richiami teorici emerge come i diritti umani, positivizzati attraverso il diritto interno ed internazionale, finiscano sostanzialmente col trascendere la logica dei diritti territoriali di matrice vestfaliana, tradizionalmente distinti in sociali, civili e politici. Essi operano, cioè, uno scarto di prospettiva rispetto al passato, sottraendo agli Stati la potestà di identificare i soggetti di diritto con riferimento ad un nucleo incompressibile di diritti. In tal senso, i diritti umani sottraggono agli Stati la definizione della rilevanza giuridica dell’esistenza umana: ogni individuo, in quanto soggetto umano, è “naturalmente” titolare di un nucleo di diritti inviolabili, venendo in tal modo a coincidere, proprio con specifico riferimento a certi diritti, l’esistenza bio-psicologica e la rilevanza normativa della vita umana attraverso il concetto di persona<sup>11</sup>. Nell’economia del nostro discorso, queste osservazioni rendono indispensabili alcune precisazioni.

Innanzitutto, i diritti umani si caratterizzano per una forte eterogeneità, tale da ricomprendere diritti tipicamente a base territoriale, come quelli ascrivibili alle

---

<sup>11</sup> Per un’analisi del concetto in un orizzonte più ampio cfr. KELSEN, Hans. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*. Einaudi: Torino, 2000.

tre categorie poc'anzi richiamate<sup>12</sup>. In linea di principio, quindi, i diritti umani come categoria generale si caratterizzano per una tendenza onnicomprensiva ed inglobante, che li porta ad atteggiarsi a matrice prima dell'identità giuridica di ogni essere umano di fronte agli Stati. Tale tendenza trasversale interroga da vicino le tradizioni normative delle religioni. Infatti, con ogni dovuta cautela e in termini teorici estremamente generali<sup>13</sup>, il diritto religioso<sup>14</sup>, sulla scorta della distinzione tra "diritto positivo" e "diritto naturale" elaborata dalla tradizione filosofica occidentale, è da collocarsi nell'ambito delle teorie del diritto naturale<sup>15</sup>. Esso si caratterizza, quindi, per essere un diritto personale e non territoriale, sebbene presenti non marginali differenze di contenuto a seconda del contesto geografico e della specifica confessione considerata. In tal senso, le norme religiose "seguono" metaforicamente l'individuo appartenente ad un credo religioso, a prescindere dal concreto contesto geo-politico nel quale si trova, e fissano, in alcuni casi, regole con pretesa di validità per l'umanità tutta. Esse rispondono, in questo modo, ad una vocazione universalistica, sebbene di un universalismo ben diverso rispetto a quello formale richiamato in apertura, che si declina comunque in uno "statuto differenziato a seconda della religione a cui ciascuna persona appartiene" (FERRARI, 2017, p. 170). A ciò si aggiunga che i sistemi normativi religiosi possono

<sup>12</sup> Dal diritto alla vita al diritto a sposarsi e a formare una famiglia, dal diritto alla libertà di religione al diritto al lavoro e alla libera scelta del proprio impiego, il catalogo dei diritti umani positivizzati si è andato arricchendo in questi decenni in modo esponenziale, costituendo una rete di prerogative che, seppur tutte non collocate sullo stesso livello (si ricordino a questo proposito quei diritti riconducibili allo jus cogens all'interno della Comunità internazionale, come i diritti nascenti dall'interdizione del genocidio, della schiavitù, della discriminazione razziale), ha progressivamente strutturato un'ossatura giuridica sempre più definita, la cui articolazione è ancora rimessa in concreto agli Stati.

<sup>13</sup> Intendo, in questo senso, se considerato *at large* e non in ogni sua possibile e specifica espressione.

<sup>14</sup> Per un inquadramento teorico sul diritto religioso e sui sistemi normativi a base religiosa cfr. FERRARI, Silvio. *Il diritto comparato delle religioni*. FERRARI, Silvio (a cura di). *Introduzione al diritto comparato delle religioni*. Il Mulino: Bologna, 2008, pp. 35-56.

<sup>15</sup> Tre precisazioni si rendono necessarie. In primo luogo, il concetto di natura è suscettibile di variare significativamente da una tradizione religiosa all'altra. In tale senso, come suggerisce Silvio Ferrari, 'naturale' è quanto è in grado di trascendere la concreta condizione umana. In secondo luogo, la distinzione dicotomica "diritto naturale vs diritto positivo" è prodotto della cultura occidentale e la categoria stessa del diritto naturale è esplicitamente presente in alcune tradizioni come quella cristiana, mentre in altre necessita quantomeno di essere ricostruita a posteriori (cfr. sul punto, FERRARI, Silvio. *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*. Il Mulino: Bologna, 2002 e EMON, Anver M., LEVERING, Matthew, NOVAK, David. *Natural Law. A Jewish, Christian and Islamic Dialogue*. Oxford University Press: Oxford, 2014). Infine, mantenendo un'impostazione marcatamente occidentale, il diritto religioso è da considerarsi quale *species* del *genus* diritto naturale, tenendo presente l'avvicinarsi di versioni secolari e religiose di *ius naturale*.



essere portatori di un proprio concetto di 'persona' e di 'bios'<sup>16</sup> (ossia di vita politicamente e, aggiungiamo, giuridicamente rilevante), non necessariamente coincidente con quello presupposto dalle norme statali e, quindi, in potenziale tensione con esse<sup>17</sup>.

Risulta piuttosto evidente come queste assonanze teoriche tra diritti umani e normatività propria delle tradizioni religiose sia di non poca importanza. Nel loro atteggiarsi a diritti non territoriali e universali quanto alla loro ascrivibilità, e a diritti positivi quanto al loro riconoscimento, i diritti umani rappresentano infatti un elemento di dialogo se non, in alcuni casi, di potenziale sovrapposizione rispetto al diritto delle religioni, soprattutto considerando due elementi. In primo luogo, la normatività religiosa non costituisce per i credenti una tra le tante sfere normative esistenti, ma chiama in causa una dimensione ultimativa dell'esistenza (LEITER, 2012). In secondo luogo, il regime positivo dei diritti umani rappresenta per tutti gli individui una sfera giuridica ultimativa di fronte alle prerogative degli Stati, e per gli Stati un complesso di obblighi parimenti ultimativi nei confronti degli individui, indicando il carattere reciprocamente ultimativo, da un lato, la non negoziabilità, e dall'altro, l'esistenza (*prima facie*) di meccanismi di reazione in caso di loro mancato rispetto.

### 3. Convergenze pratiche

Vi è un ulteriore elemento da tenere presente per meglio comprendere il coinvolgimento potenziale ed attuale delle religioni nella sfera dei diritti umani. Joseph Raz ha messo in evidenza come i diritti umani implicino l'assunzione della seguente prospettiva: "right-holders have a say in their enforcement, and everyone [...] has standing to press for their recognition as demanding protection" (RAZ, 2015, p. 226). Essi hanno quindi creato "the empowerment of ordinary people" (RAZ, 2015, p. 226),

<sup>16</sup> Qui il riferimento è alla distinzione proposta da Agamben tra *zoe* ("l'uomo come semplice vivente") e *bios* ("l'uomo come soggetto politico", aggiungiamo, titolare di diritti). Sul punto cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi: Torino, 1995.

<sup>17</sup> Il dibattito bioetico nell'ambito dell'inizio vita, in particolare quando è in discussione "il punto d'inizio del diritto alla vita", come scrive la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo nel caso *Vo c. Francia* (53924/00), rappresenta un tipico ambito nel quale gli Stati hanno posizioni diversificate e a geometrie variabili rispetto alle norme religiose.





il conferimento ad ogni soggetto, direttamente nella sua dimensione individuale e, sembra opportuno aggiungere, indirettamente nella sua dimensione sociale o di gruppo, di un preciso potere funzionale a richiederne il rispetto (RAZ, 2015) da parte degli Stati. Questa lettura ci permette di declinare il concetto raziano di “empowerment” con riferimento al rapporto tra diritti umani e religioni in una duplice dimensione.

In primo luogo, la dimensione politica. Per comprenderla ci viene in aiuto il contributo di Jürgen Habermas, con l’identificazione di due interconnessi fenomeni. Da un lato, il filosofo tedesco ha messo in evidenza il processo di “democratic self-empowerment of citizens” (HABERMAS, 2011, p. 21), nell’ambito del quale il distacco da ogni riferimento trascendente nella legittimazione del potere politico e nell’organizzazione della società trova piena espressione nel concetto di sovranità popolare. È attraverso tale concetto che si radica l’idea di un potere auto-fondato che si esercita attraverso le decisioni direttamente o indirettamente assunte da una comunità politica a base nazionale. Dall’altro, l’interazione tra cittadini credenti e non credenti e il ruolo svolto dalle comunità religiose all’interno della società civile post-secolare<sup>18</sup>, rappresentando quest’ultima quello che Philippe Portier (2013) chiama “lo spazio di relazione” o la connessione tra lo Stato e il religioso. Infatti, sebbene Habermas circoscriva l’ambito d’influenza delle credenze di stampo religioso allo spazio pubblico, escludendole dallo spazio statale, si crea tuttavia una reciproca e necessaria interazione tra ‘pubblico’ e ‘politico’, poiché “la décision politique dépend, pour une large part, de la dispute civique” (PORTIER, 2013, p. 42). Ed è attraverso questo meccanismo d’influenza reciproca che le discussioni interne ad una società civile marcatamente multiculturale divengono occasione per delicate dialettiche tra soggetti portatori di un orizzonte trascendente (con le proprie comunità religiose di appartenenza) e soggetti non credenti, con ripercussioni sulle decisioni assunte su un piano politico ormai pienamente secolarizzato. In questa prospettiva, l’attribuzione di potere a ciascun soggetto attraverso il regime positivo dei diritti umani porta con sé il conferimento della facoltà di impegnarsi sul piano politico per la loro protezione, privilegiando (se credenti) diritti più affini al proprio orizzonte di fede<sup>19</sup>, oppure,

<sup>18</sup> Per un’analisi della riflessione di Habermas in merito alla religione cfr. CALHOUN, Craig, MENDIETA, Eduardo, VANANTWERPEN, Jonathan (eds). *Habermas and religion*. Polity Press: Cambridge, 2013.

<sup>19</sup> Il riferimento è primariamente al diritto alla libertà di religione e di coscienza.





declinandoli in conformità con esso, in modo da vigilarne il rispetto (o da orientarne la disciplina) di fronte alle decisioni sovrane degli Stati<sup>20</sup>. In altri termini, in questa lettura politica dell'empowerment raziario, i credenti e le loro comunità (specie se istituzionalizzate) assumono il ruolo d'interlocutori non trascurabili del potere politico, e finiscono con l'intervenire, tutt'altro che marginalmente, in questioni che toccano diritti umani non direttamente collegati all'appartenenza religiosa, come dimostra il dibattito bioetico<sup>21</sup>. Il risultato, nel complesso, è che i diritti umani istituzionalizzano e proteggono l'appartenenza religiosa dei soggetti, quale espressione dell'identità degli individui ed oggetto dell'esercizio di una specifica sfera di libertà. Essi, al contempo, ricomprendono "il religioso" nel novero degli elementi costitutivi del multiculturalismo contemporaneo, con tutte le conseguenze che ne derivano sul piano dell'assunzione delle decisioni pubbliche.

In secondo luogo, la dimensione normativa. La seconda parte del Ventesimo secolo è stata segnata da un vivo interesse delle religioni per la questione dei diritti umani. Questo "re-engagement" (WITTE; GREEN, 2011) religioso può essere articolato secondo tre diversi livelli di impegno. Il primo livello è quello politico, al quale abbiamo fatto poc'anzi riferimento. La pressione che i credenti e le loro comunità di fede possono esercitare nella società civile, sull'opinione pubblica e soprattutto di fronte alle istituzioni statali si traduce nella messa in atto di strategie di orientamento delle decisioni assunte a livello politico, tanto in ambito domestico, quanto in ambito sovranazionale ed internazionale. Esse sono volte sia a proteggere le proprie prerogative, sia a vigilare che lo Stato rispetti i solenni impegni assunti attraverso il riconoscimento dei diritti umani. Il secondo livello, al quale dedicheremo specifica attenzione in seguito, è quello fondazionale. Esso si è tradotto in un'opera d'impegnativo radicamento dei diritti umani all'interno delle proprie tradizioni normative a matrice religiosa, sviluppando un'ermeneutica specifica dei diritti umani che impiega argomenti teologici, filosofici e giuridici. Il terzo livello, infine, è quello propriamente

<sup>20</sup> Si pensi, in tal senso, al ruolo strategico giocato dalle NGO religiose, che operano in contesti geopolitici estremamente delicati. Per un approfondimento sul loro ruolo nell'ottica delle relazioni internazionali cfr. LEHMANN, Karsten. *Religious NGOs in International Relations: the Construction of 'the Religious' and 'the Secular'*. Routledge: Londra, 2016.

<sup>21</sup> Per un'ampia trattazione cfr. BORSELLINO, Patrizia. *Bioetica tra 'moralì' e diritto*. Cortina: Milano, 2019.



normativo e si è espresso in una duplice direzione: interna ed esterna. Quanto alla dimensione interna, strettamente legata a quella fondazionale, l'impegno normativo profuso dalle religioni si è tradotto nella faticosa e meticolosa ricerca di appigli (testuali, dottrinali, sapienziali) che risultassero funzionali a recepire e supportare il regime positivo dei diritti umani all'interno delle proprie tradizioni giuridiche a base religiosa. Comunità cristiane, musulmane, ebraiche, buddhiste, induiste, confuciane e altre comunità indigene hanno preso parte a questa ricerca all'interno del proprio perimetro normativo, portando all'emersione tra le fedi religiose di una nuova "human rights hermeneutic" (WITTE; GREEN, 2011, p. 19). Possiamo considerare questa attività ermeneutica di tipo propriamente giuridico se partiamo dal presupposto, non pacifico tra i filosofi del diritto, che le religioni possano essere considerate come centri di produzione normativa capaci di esprimere una propria giuridicità, sebbene differente da quella degli Stati, ma non per questo degradabile a mera normatività sul piano morale o sociale<sup>22</sup>. Quest'opera di armonizzazione dei diritti umani attraverso gli strumenti ermeneutici interni alle singole tradizioni religiose può certamente portare ad esiti problematici e conflittuali, sostanziandosi in interpretazioni differenti o profondamente contrastanti con quelle espresse da organi legislativi o giudiziari secolari. Possono quindi nascere da tali contrasti interpretativi, come già ampiamente accaduto, casi giudiziari in sede internazionale o sovranazionale, con la necessità di definire l'interpretazione rispondente ai valori a cui i diritti umani positivizzati cercano di dare attuazione.

Quanto alla dimensione esterna, è opportuno richiamare le dichiarazioni ufficiali di supporto dei diritti umani promosse da istituzioni religiose di primo piano, alle quali vanno ad aggiungersi gli sforzi profusi sul piano interreligioso o ecumenico<sup>23</sup>. A puro titolo di esempio, è da ricordare il dibattito sui diritti umani avvenuto in seno al Concilio Vaticano Secondo della Chiesa Cattolica, con la dichiarazione sulla libertà

<sup>22</sup> Ciò presuppone la condivisione di un approccio pluralista e non monista o formalista all'ambito del giuridico, con l'importante precisazione che l'estensione e l'articolazione dei diritti religiosi presenta peculiarità che non rendono l'utilizzo che in essi si fa del concetto di 'diritto' "pienamente sovrapponibile a quello che gli è dato in riferimento agli Stati" (FERRARI, Silvio. *Il diritto comparato delle religioni*, p. 39).

<sup>23</sup> Per un approfondimento sulle dichiarazioni interreligiose sui diritti umani cfr.: AMESBURY, Richard. *Inter-Religious Declarations of Human Rights: Grounding Rights or Constructing 'Religion'?*. *Religion and Human Rights*, 5, 1, 2010, pp. 43-64.



religiosa *Dignitatis Humanae*. All'interno del contesto musulmano, invece, la Dichiarazione Universale Islamica sui Diritti Umani (1981) e la successiva Dichiarazione del Cairo sui Diritti Umani nell'Islam (1990) o la Carta araba dei Diritti dell'Uomo (2004).

Da queste considerazioni emerge come, in termini generali, i diritti umani forniscano una preziosa occasione per i soggetti appartenenti ad una fede religiosa e per le loro comunità per impegnarsi pubblicamente a livello individuale, comunitario ed istituzionale affinché il conferimento di potere che essi implicano si traduca sia nella possibilità di tutelare la propria appartenenza religiosa, sia nell'occasione di contribuire al dibattito in corso<sup>24</sup>.

#### 4. Compatibilità teorica e compatibilità sistemica

Chiediamoci se esistano, al di là delle potenzialità e delle aperture offerte dai diritti umani nei confronti delle religioni, ambiti di inconciliabile differenza tra il regime positivo dei diritti umani e le tradizioni dei diritti religiosi. A tale proposito, Silvio Ferrari ha parlato di un "aumento di conflitto" tra diritti religiosi e diritti secolari, identificandone tre specifiche aree: l'integrità fisica; la parità di genere e lo status giuridico delle donne; il cambio di appartenenza religiosa (FERRARI, 2017). Ognuno di questi ambiti meriterebbe un'autonoma ed ampia trattazione. Tuttavia, considerando il taglio di questo contributo, cerchiamo di riproporre la questione in termini più astratti, prescindendo da specifici e contingenti ambiti di contrasto. In altre parole, esiste un'incompatibilità strutturale tra diritti umani e diritti delle religioni? Proviamo a porci il problema della loro compatibilità sotto due distinti profili. Parleremo a tal proposito di compatibilità teorica e di compatibilità sistemica.

Sotto il profilo teorico<sup>25</sup>, la questione più delicata riguarda la natura diversa dei diritti umani e dei diritti a base religiosa, tanto con riferimento alla loro

<sup>24</sup> Non possiamo esimerci dal menzionare anche l'impegno profuso a livello internazionale da soggetti di matrice religiosa in aree geo-politiche molto delicate del nostro pianeta; aree nelle quali essi suppliscono a Stati completamente disinteressati al rispetto dei diritti umani fondamentali.

<sup>25</sup> Riprendo alcune osservazioni esposte da Silvio Ferrari nel saggio appena citato ed altre sollecitazioni manifestatemi dall'autore, per le quali rinnovo i miei ringraziamenti.



dimensione individuale o collettiva, quanto con riferimento alla concezione morale che essi sottendono. Relativamente al primo aspetto, se i diritti umani presentano una dimensione innanzitutto individuale e solo indirettamente collettiva, i diritti delle religioni “riguardano tanto gli individui quanto le comunità e talvolta le loro istituzioni” (FERRARI, 2017, p. 171). Ciò che sembra essere accessorio nei primi, è invece connotativo nei secondi. Bisogna tenere presente, però, che il riferimento all’individualità propria dei diritti umani deve leggersi innanzitutto come risposta giuridica alla deriva organicistica a cui avevano dato luogo le esperienze totalitarie sviluppatesi nella prima metà del Novecento. L’esigenza a cui essi rispondono, quindi, per usare le parole di Little, è quella di proteggere “against the abuse of individuals in the name of collective ideas” (LITTLE, 2015, p. 192). Non sarebbe però corretto intendere la coppia individualità/collettività come una forma di dualismo dicotomico. Infatti, la collettività a cui tutti gli individui appartengono è in primo luogo l’Umanità complessivamente considerata. Tale appartenenza genera (o dovrebbe generare) una dimensione intrinsecamente solidale dei diritti umani, che, diversamente intesi, costituirebbero nient’altro che un’atomizzazione di prerogative personali, ove l’individualità finisce per degenerare in individualismo. Di conseguenza, i diritti umani sono certamente diritti concepiti per il singolo individuo, ma non vanno intesi quali diritti di una “singularité autosuffisante”<sup>26</sup>, slegata dall’appartenenza del singolo alla comunità umana<sup>27</sup>. Con riferimento ai diritti delle religioni, invece, la dimensione individuale dei diritti umani vista attraverso la dimensione principalmente collettiva dei diritti religiosi indica la non comprimibilità di un nucleo di prerogative anche da parte di norme religiose che possono ritenersi gerarchicamente sovraordinate, per un credente, al diritto positivo (almeno *prima facie*). In tal senso, l’individualità dei diritti umani protegge un nucleo fondamentale di diritti dell’individuo-credente all’interno di qualsiasi comunità o corpo intermedio di appartenenza. Quanto al secondo aspetto, è indubbio che i diritti umani non si appellino ad una morale trascendente o eteronoma per il loro fondamento. Come diritti “morally self-justifying” (LITTLE, 2015, p. 38), essi si situano nel solco di quel processo di secolarizzazione caratterizzante la nascita dello Stato

<sup>26</sup> GAUCHET, Marcel. *La condition historique*. Gallimard: Paris, 2003, p. 401. Rimando a queste pagine per una stimolante lettura del rapporto tra singolo e collettività nell’età dei diritti umani.

<sup>27</sup> In tal senso anche FERRARI, Silvio. *Op. ult. cit.*, p. 176.



moderno, nel quale il giuridico e il politico si rendono autonomi rispetto all'elemento religioso in termini fondativi e giustificativi. Tuttavia, anche in questo caso, non è del tutto opportuno ricondurre la coppia autonomia/eteronomia ad una opposizione dicotomica<sup>28</sup>: i diritti umani rispondono ad un orizzonte autonomo e sono funzionali a garantire l'autonomia morale dei soggetti, ma un possibile esito dell'esercizio di tale autonomia è la sottoscrizione di un orizzonte morale eteronomo, quale conseguenza di una scelta e non di una "constatazione" senza alternative. L'eteronomia come possibile risultato dell'autonomia riconosciuta al singolo richiederebbe, quindi, che sul fronte dei diritti religiosi la possibilità di adesione consapevole e reversibile debba essere sempre garantita. A tal proposito, il tema dell'apostasia e della sua punibilità rappresenta un nervo scoperto all'interno dei diritti delle religioni<sup>29</sup>, proprio con riferimento all'impostazione assiologica di fondo dei diritti umani.

Sotto il profilo sistemico, nella cornice ordinamentale dello Stato costituzionale di diritto ad impronta pluralista, il regime positivo dei diritti umani solleva un problema di compatibilità con le confessioni religiose e le comunità di fede ad un livello differente. La non messa in discussione dei diritti umani e l'impegno per il loro rispetto fissa infatti un prerequisito di accettabilità per le religioni stesse. In altri termini, tra normatività statale e normatività religiosa viene a crearsi un "test di compatibilità" attraverso il filtro della sottoscrizione dei diritti umani, il cui esito non è affatto scontato. Pur nelle differenze e con tutt'altro che marginali aree di frizione (sopra già richiamate), il rispetto di un nucleo incompressibile e non negoziabile di diritti è richiesto incondizionatamente a tutti i corpi religiosi. In termini più generali, e in particolar modo nel contesto europeo, qualsiasi soggetto collettivo della società civile che si ponga in aperto contrasto con i diritti umani può infatti essere marginalizzato e contrastato dai sistemi giuridici contemporanei. Questo vale in particolar modo per le confessioni religiose, portatrici di una sfera di normatività specifica che presenta aree di sovrapposizione e concorrenza con quella dello Stato, pretendendo di influenzare la

<sup>28</sup> Sul rapporto tra religioso e secolare cfr. DI LUCIA, Paolo, PASSERINI, Lorenzo. *Religioso vs secolare: un'opposizione dicotomica? Gli argomenti di Hans Kelsen contro il concetto di "religione secolare"*. *Sociologia del diritto*, 1, 2017, pp. 229-243.

<sup>29</sup> Ringrazio molto Silvio Ferrari per avermi suggerito questa precisazione e, in particolare, per avermi aiutato ad individuare, come reale punto di svolta, la possibilità di dimostrare il fondamento storico e non strutturale di determinate posizioni.



vita, le scelte e il ruolo sociale dei cittadini-credenti. Il profilo sistemico ci permette quindi di identificare due ulteriori elementi di analisi riguardo al rapporto tra diritti umani e religioni. In primo luogo, la sottoscrizione dei diritti umani rappresenta la precondizione di un “contratto costituzionale e post-secolare”<sup>30</sup> (FERRARI, 2015) tra Stato e religioni, essendo la dinamica negoziale sempre più caratterizzante il rapporto normatività statale-normatività religiosa. In secondo luogo, si viene a creare un’interazione biunivoca e virtuosa tra Stato e religioni con riferimento ai diritti umani. Da un lato, le comunità religiose, che ricoprono una posizione di notevole rilievo nella sfera pubblica e nella società civile proprio “in the name of human rights” (PIN, 2014, p. 432), risultano funzionali alla politica di valorizzazione di tali diritti compiuta dagli Stati, poiché esse possono fungere da “meaningful tools to enhance human rights”<sup>31</sup> (Ibidem) attraverso i loro sistemi normativi e le loro attività. Dall’altro, le religioni, intese come sistemi normativi viventi all’interno delle società, possono esercitare un’influenza sintonica nella legittimazione dello Stato costituzionale di diritto e delle sue regole democratiche, in quanto esso rappresenta a livello domestico il primo garante dell’esistenza delle religioni stesse e dell’esercizio delle relative libertà.

## 5. Al di là dei possibili fondamenti

Per inquadrare la delicata questione del fondamento dei diritti umani, prendiamo le mosse da quanto osserva il filosofo cattolico francese Jacques Maritain:

Pendant l’une des réunions de la Commission nationale française de l’Unesco, où l’on discutait des Droits de l’Homme, quelqu’un manifesta son étonnement de voir que certains défenseurs d’idéologies violemment opposées s’étaient mis d’accord pour rédiger une liste des droits. «Mais oui, répliquèrent-ils, nous sommes d’accord sur ces droits, à condition qu’on ne nous demande pas pourquoi.» C’est avec le «pourquoi» que la dispute commence (MARITAN, 2009, p. 98).

<sup>30</sup> FERRARI, Alessandro. *Religions, Secularity and Democracy in Europe: for a New Kelsenian Pact*. Jean Monnet Working Paper 03/05, 2005, New York School of Law: <http://www.jeanmonnetprogram.org/archive/papers/05/050301.pdf>.

<sup>31</sup> PIN, Andrea. *Religions, National Identities, and the Universality of Human Rights*. *Oxford Journal of Law and Religion*, 3, 3, 2014, p. 432.



Queste parole mettono limpidamente in evidenza la finalità pratica della commissione presieduta da Eleanor Roosevelt per la redazione della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948. Ancorare la loro solenne proclamazione ad una precisa visione del mondo avrebbe di fatto impedito il raggiungimento di un punto d'incontro tra i diversi interlocutori, che erano portatori di visioni morali profondamente differenti tra loro<sup>32</sup>. Aprire ad una pluralità di fondamenti possibili, inclusi quelli di matrice religiosa, non poteva che essere, invece, la soluzione più adeguata. La natura della Dichiarazione, quale "foundation-open text" (VAN DER VEN, 2010, p. 161), non privilegia o sottoscrive, infatti, alcun riferimento ad una visione religiosa o confessionale definita e, in tal senso, rappresenta un punto di cesura rispetto alle solenni dichiarazioni precedenti, come l'American Declaration of Independence (1766), nella quale troviamo il riferimento alle "Laws of Nature and of Nature's God", o la stessa Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789) che richiama "les auspices de l'Être Sûpreme" mentre fissa i "naturali, inalienabili e sacri" diritti degli uomini. La Dichiarazione del 1948, che si radica al di là dei possibili fondamenti dei diritti proclamati, fa allora sì che la sfera dei diritti umani funga da "articolazione giuridica" (VAN DER VEN, 2010, p. 157) di quella comunanza di valori raggiunta all'indomani della fine del Secondo conflitto mondiale (la libertà, l'uguaglianza, la dignità umana, la giustizia, la cittadinanza), affinché "ogni individuo ed ogni organo della società, avendo costantemente presente questa Dichiarazione, si sforzi di promuovere, con l'insegnamento e l'educazione, il rispetto di questi diritti e di queste libertà e di garantirne, mediante misure progressive di carattere nazionale e internazionale, l'universale ed effettivo riconoscimento"<sup>33</sup>.

A tal proposito, già Norberto Bobbio segnalava come la tecnicità dei diritti umani, ossia il loro essere diritti positivi in senso tecnico, rende piuttosto sterili dispute infinite sul loro fondamento in termini ultimativi. Semmai, l'atteggiamento più ragionevole non può che essere la constatazione dell'esistenza di "vari possibili

<sup>32</sup> Sulle tensioni politiche ed etiche emerse durante la fase di elaborazione delle Dichiarazione cfr. DELMAS-MARTY, Mireille. *Le relatif et l'universel. Les Forces imaginantes du droit 1*. Seuil: Parigi, 2004, p. 56-64.

<sup>33</sup> *Preambolo della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (1948)*.





fondamenti” (BOBBIO, 1997, p. 16), aggiungiamo, in mutuo dialogo tra loro, con la consapevolezza che la convergenza raggiunta in un ben preciso momento storico intorno ad una comune tavola valoriale richiede impegno sul fronte politico e giuridico per non divenire l’ennesima proclamazione di facciata.<sup>34</sup>

Stante questa sostanziale “relatività” dei diritti umani, non è difficile immaginare come la questione del loro fondamento divenga, invece, tutt’altro che secondaria nella prospettiva delle religioni. La “ricerca fondazionale”<sup>35</sup> dei diritti umani vede da lungo tempo impegnate le diverse fedi nel tentativo di interpretarli, tradurli ed integrarli in modo coerente con i propri sistemi normativi ed escatologici. Tali sforzi si sono prodotti anche sul piano multilivello del dialogo interreligioso ed ecumenico, con inaspettate convergenze circa l’urgenza della loro tutela<sup>36</sup>. Se facciamo riferimento al contesto europeo, ad esempio, le cosiddette “religioni storiche” (Chiesa cattolica romana, le Chiese tradizionali protestanti e le Comunità ebraiche) sono state in grado di trasporre, come ha messo in evidenza Alessandro Ferrari, “their expectation of *universal affirmations of a particular truth into particular affirmation of a universal truth*” (FERRARI, 2005). In quest’opera di ridimensionamento, riconoscimento e riposizionamento reciproco, le religioni hanno quindi cercato di formulare una narrativa ed un’ermeneutica specifica di concetti chiave nell’ambito dei diritti umani (primo fra tutti quello di dignità umana), che potessero risultare funzionali a costruire un ponte dialettico con i soggetti sovrani e le formazioni internazionali a cui essi prendono parte. Il cammino è, però, più irto e complesso di quanto possa sembrare da questa prima ricognizione.

Vi sono due elementi da tenere presente per non procedere con generalizzazioni infruttuose o cadere in entusiasmi illusori. In primo luogo, le tradizioni normative o normativo-giuridiche delle religioni sono estremamente eterogenee già al loro interno. Infatti, anche nell’orizzonte della medesima appartenenza religiosa, contano, in modo significativo, il fattore geografico, le circostanze storiche e le

<sup>34</sup> Su questo punto cfr. FERRAJOLI, Luigi. *La democrazia attraverso i diritti*. Laterza: Roma-Bari, 2013.

<sup>35</sup> Cfr. WITTE JR., John. *Religious Foundations of Western Rights: Towards a New History*. Daimon, 7, 2007, pp. 49-69.

<sup>36</sup> Su questo specifico profilo cfr. ROHE, Mathias. *On the Foundations of Human Rights. Religious and Secular Approaches in the West and in Islam*. VAN DER VEN, Johannes, ZIEBERTS, Hans-Georg (eds). *Tensions within and between Religions and Human Rights*. Brill: Liden-Boston, 2008.



specificità culturali dei credenti che professano una religione in una particolare area del nostro pianeta. Questo non fa che rendere ancora più complessa la costruzione di ampie convergenze. In secondo luogo, quello che molti commentatori hanno definito come “imprinting occidentale” dei diritti umani crea non poche difficoltà strutturali rispetto ad importanti tradizioni religiose. È infatti significativo che all’interno di molte religioni (come Islam, Induismo, Confucianesimo, Buddhismo) il dibattito intorno alla piena compatibilità tra diritti umani positivi e diritti a base religiosa sia lontano dall’esaurirsi. A semplice titolo di esempio, pensiamo al Buddhismo e a quanto l’individualismo nella titolarità dei diritti e la conflittualità dei cosiddetti “diritti in azione” tipica del modello giuridico occidentale possano essere di non facile armonizzazione con l’orizzonte filosofico e valoriale buddhista<sup>37</sup>. O ancora, nel contesto islamico, pensiamo alle due prospettive antitetiche di Abdullahi An-Na’im e Talal Asad, il primo sostenitore della pacifica compatibilità tra Islam e diritti umani, il secondo convinto assertore di un criticismo piuttosto radicale nei confronti del regime internazionale dei diritti umani<sup>38</sup>. Complessivamente considerati, tali dibattiti rivelano quanto possa farsi caleidoscopico il confronto su questi temi.

Sempre in un’ottica fondazionale, è bene spendere ancora alcune parole sulla questione dell’universalità dei diritti umani. Quanto ci insegna la prospettiva delle religioni e della loro sfera di normatività è che occorre prestare attenzione a non cadere nell’errore della *fallacia universalistica* di tali diritti, ossia nell’erronea presupposizione del loro effettivo carattere universale in ogni cultura e tradizione. Risulta allora utile distinguere tra due concetti: la *pretesa* universalistica e la *vocazione* universalistica dei diritti umani. Mentre la prima è quanto li può rendere una sorta di “oggetto calato dall’alto”, portatore di un’universalità “fredda”, assertiva e quasi aprioristica per tutti e

<sup>37</sup> Sul punto cfr. KING, Sallie B. *Buddhism and Human Rights*. WITTE JR., John, GREEN, M. Christian (eds). *Religion and Human Rights. An Introduction*. In tal senso, spiega Unno, “in East Asia [...] the consensual model of society prevailed, ruling out any assertion of self against recognized forms of authority, whether secular or religious” (UNNO, Taitetsu. *Personal Rights and Contemporary Buddhism*. ROUNER, Leroy S. (ed.). *Human Rights and The World’s Religions*. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1988, p. 129 citato in KING, Sallie B. *Buddhism and Human Rights*, p. 114).

<sup>38</sup> Spiega a tal proposito Little che mentre il primo sostiene “a constructive, mutually enriching relationship between the concepts of religion, human rights, and the secular state”, il secondo arriva a concepirli, in polemica con l’atteggiamento egemonizzante di nazioni come gli Stati Uniti, “little more than a self-serving cover for ulterior national interests” (LITTLE, David. *Essays on Religion and Human Rights*, rispettivamente p. 88 e p. 27).



ovunque, la seconda ne esprime l'elemento dinamico e la necessaria costruzione corale da parte dell'intera "famiglia umana". La vocazione universalistica dei diritti umani, in altri termini, che era così chiaramente presente negli intenti di René Cassin, porta allora con sé il coinvolgimento di prospettive differenti, tanto secolari quanto religiose, nel delicato sforzo che la loro protezione effettiva comporta.

Se nessuno può "ipotecarne il fondamento", tutti sono invece chiamati a giustificare l'universalità e la fundamentalità con i propri strumenti e nei propri orizzonti argomentativi, siano essi di natura secolare o religiosa. Ed è forse in questo necessario coinvolgimento degli individui e delle loro comunità di appartenenza, che si esprime più compiutamente la funzione dialettica dei diritti umani, promuovendo "l'incontro discorsivo con le tradizioni religiose" nel "tentativo di recuperarne sul piano razionale i potenziali semantici" (HABERMAS, 2015, p. 235) in vista di un obiettivo comune.

## 6. Una dialettica post-moderna

Nel corso di questo saggio abbiamo cercato di tratteggiare un quadro generale sul rapporto tra diritti umani e normatività religiosa, ponendo in evidenza assonanze e dissonanze sul piano teorico, possibili strategie di convergenza e piani di compatibilità, nonché sforzi fondazionali a supporto del radicamento di tali diritti. Ne emerge un quadro eterogeneo e composito, governato da una logica a geometrie variabili, nella quale il ruolo delle religioni e della loro normatività non può che dirsi ambivalente, nel solco di una post-modernità intesa, secondo il classico riferimento a Lyotard, come "déclin de la puissance unificatrice et légitimante des grands récits de la spéculation et de l'émancipation" (LYOTARD, 1979, p. 63).

A seconda dei contesti geografici, dei frangenti storici e degli interessi concretamente in gioco, il rapporto tra diritti umani ed appartenenza religiosa è infatti risultato un punto di snodo delicato e strategico per comprendere la contemporaneità. Nel fornire narrative complementari del comune progetto di tutela di un nucleo irrinunciabile di diritti, le religioni si sono così impegnate in un processo di



canalizzazione della propria vocazione universalistica e ultimativa “in bilico tra modernità e post-modernità” (FILORAMO, 1994, p. 16). Ed è in tale processo che i diritti umani hanno progressivamente espresso la loro funzione dialettica nel rapporto tra Stati e religioni su un triplice piano.

In primo luogo, il piano teorico. Come abbiamo osservato, i diritti umani hanno favorito una riflessione di ampio respiro sulla loro struttura, sul loro fondamento e sulle loro ricadute all’interno delle tradizioni religiose. In tale prospettiva, essi interrogano da vicino e in profondità la normatività religiosa, ne rivelano i punti di contatto o di forte distanza rispetto alla normatività positiva degli Stati democratici e costituzionali, ma mettono altresì in luce una caratteristica delle religioni che merita di essere sottolineata: il loro dinamismo interno e la capacità, che hanno dimostrato nella propria storia millenaria, di adattarsi “per osmosi” rispetto al contesto nel quale si trovano ad esistere. Su questo piano, i diritti umani “forzano” le religioni a scrutinare a fondo norme e pratiche consuetudinarie, rendendo sempre più dirimente la distinzione tra quanto ha un fondamento strutturale rispetto al proprio orizzonte di fede e quanto ha invece un fondamento storico e revisionabile<sup>39</sup>. Non appare quindi eccessivo affermare che, in questi termini, i diritti umani hanno la potenzialità di orientare dialetticamente lo sviluppo interno delle religioni.

In secondo luogo, il piano politico. Il pluralismo etico e il multiculturalismo caratterizzanti le nostre società hanno fatto sì che i credenti e le loro comunità di appartenenza rappresentino un interlocutore di rilievo nei dibattiti pubblici e agli occhi dei soggetti sovrani. Proprio su questo terreno, i diritti umani rappresentano un potente canale di mobilitazione e di sorveglianza per il loro rispetto tanto per soggetti secolari, quanto per soggetti religiosi. Allo stesso tempo, trovando nei diritti umani una garanzia del loro riconoscimento e della loro protezione, le religioni sono in grado di esercitare la propria influenza quando diritti umani a loro “affini” vengono ad essere oggetto di decisioni politiche<sup>40</sup>.

Infine, il piano giuridico. Lo sviluppo di un’ermeneutica dei diritti umani in seno alle tradizioni normative delle diverse religioni rappresenta, forse, il versante

---

<sup>39</sup> Vedi sopra la nota 44.

<sup>40</sup> Oltre ai classici diritti di libertà di religione e di coscienza, pensiamo al diritto alla vita, all’uguaglianza, alla libertà personale, a sposarsi e costituire una famiglia, e via discorrendo.



dialettico più impervio. Se essa costituisce un elemento senz'altro positivo, manifestando quanto sia ormai inevitabile misurarsi con il rispetto dei diritti umani anche all'interno delle comunità di fede, dall'altro, come accennato sopra, possono generarsi esiti problematici e conflittuali, con il sorgere di casi giudiziari in sede internazionale o sovranazionale vertenti su interpretazioni differenti o profondamente contrastanti dei medesimi ambiti di libertà.

Alla luce di queste considerazioni, il termine "dialettica" rende nel modo più appropriato la funzione che i diritti umani svolgono nei confronti delle religioni oggi: essi instaurano non un semplice dialogo, ma vivaci confronti e contrapposizioni in cerca di una sintesi convincente<sup>41</sup>. Se è vero, come scrive Valentine Zuber, che "les droits de l'homme [...] sont un projet humain, ont une histoire particulière, des racines, un processus de développement et peut-être une fin annoncée"<sup>42</sup>, è però altrettanto vero che occorre riconoscere a questo progetto umano il merito di aver positivizzato un complesso di diritti fondamentali prima solo rivendicabili sul piano morale. Perseguire un tale ed ambizioso progetto è davvero nell'interesse di tutti.

### Riferimenti Bibliografici

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi: Torino, 1995.

AMESBURY, Richard. *Inter-Religious Declarations of Human Rights: Grounding Rights or Constructing 'Religion'?*. *Religion and Human Rights*, 5, 1, 2010, pp. 43-64.

BOBBIO, Norberto. *Il problema della guerra e le vie della pace*. Il Mulino: Bologna, 1997.

BOBBIO, Norberto. *L'età dei diritti*. Einaudi: Torino, 1997.

BORSELLINO, Patrizia. *Bioetica tra 'moralì' e diritto*. Cortina: Milano, 2019.

<sup>41</sup> È opportuno precisare che il raggiungimento definitivo di una sintesi non è l'obiettivo principale: mantenere aperto il dialogo e il confronto, ossia l'esercizio dialettico, intorno ad un progetto comune è quanto rende i diritti umani vitalizzanti e strategici rispetto alla normatività delle religioni.

<sup>42</sup> ZUBER, Valentine. *Le culte des droits de l'homme*. Paris: Gallimard, 2014, p. 333.



CALHOUN, Craig, MENDIETA, Eduardo, VANANTWERPEN, Jonathan (eds). *Habermas and religion*. Polity Press: Cambridge, 2013.

CARLSON, John D., OWENS, Erik C. (eds). *The Sacred Sovereign. Religion and International Politics*. Georgetown University Press: Washington, 2003.

DELMAS-MARTY, Mireille. *Le relatif et l'universel. Les Forces imaginantes du droit 1*. Seuil: Parigi, 2004.

DI LUCIA, Paolo, PASSERINI, Lorenzo. *Religioso vs secolare: un'opposizione dicotomica? Gli argomenti di Hans Kelsen contro il concetto di "religione secolare"*. *Sociologia del diritto*, 1, 2017, pp. 229-243.

*Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, 1948.

EMON, Anver M., LEVERING, Matthew, NOVAK, David. *Natural Law. A Jewish, Christian and Islamic Trialogue*. Oxford University Press: Oxford, 2014.

FERRAJOLI, Luigi. *Principia iuris. 1 Teoria del diritto*. Laterza: Roma-Bari, 2007.

FERRAJOLI, Luigi. *La democrazia attraverso i diritti*. Laterza: Roma-Bari, 2013.

FERRARI, Alessandro. *Religions, Secularity and Democracy in Europe: for a New Kelsenian Pact. Jean Monnet Working Paper 03/05*, 2005, New York School of Law: <http://www.jeanmonnetprogram.org/archive/papers/05/050301.pdf>.

FERRARI, Silvio. *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*. Il Mulino: Bologna, 2002.

FERRARI, Silvio. *Tra geo-diritti e teo-diritti. Riflessioni sulle religioni come centri transnazionali di identità. Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2007, pp. 3-14.

FERRARI, Silvio (a cura di). *Introduzione al diritto comparato delle religioni*. Il Mulino: Bologna, 2008.

FERRARI, Silvio. *Diritti dell'uomo e diritti di Dio. Una tensione ineliminabile? Rivista di filosofia del diritto*, 1, 2017, pp. 165-180.

FILORAMO, Giovanni. *Le vie del sacro*. Einaudi: Torino, 1994.

GAUCHET, Marcel. *La condition historique*. Gallimard: Paris, 2003.

HABERMAS, Jürgen. "The Political". *The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*. MENDIETA, Eduardo, VANANTWERPEN, Jonathan (eds). *The Power of Religion in the Public Sphere*. Columbia University Press: New York, 2011.





HABERMAS, Jürgen. *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*. Laterza: Roma-Bari, 2015.

KELSEN, Hans. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*. Einaudi: Torino, 2000.

KING, Sallie B. *Buddhism and Human Rights*. WITTE JR., John, GREEN, M. Christian (eds). *Religion and Human Rights. An Introduction*. Oxford University Press: Oxford, 2011.

LEHMANN, Karsten. *Religious NGOs in International Relations: the Construction of 'the Religious' and 'the Secular'*. Routledge: Londra, 2016.

LEITER, Brian. *Why Tolerate Religion?*. Princeton University Press: Princeton, 2012.

LITTLE, David. *Essays on Religion and Human Rights*. Cambridge University Press Cambridge: Cambridge, 2015.

LYOTARD, Jean-François. *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Les Editions de Minuit: Parigi, 1979.

MARITAIN, Jacques. *L'Homme et l'État*. Desclée de Brouwer: Parigi, 2009.

PIN, Andrea. *Religions, National Identities, and the Universality of Human Rights*. *Oxford Journal of Law and Religion*, 3, 3, 2014, pp. 419-439.

PORTIER, Philippe. *Démocratie et religion. La contribution de Jürgen Habermas*. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 4, 2013, pp. 25-47.

RAZ, Joseph. *Human Rights in the Emerging World Order*. CRUFT Rowan, LIAO, S. Matthew, RENZO, Massimo (eds). *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford University Press: Oxford, 2015.

ROHE, Mathias. *On the Foundations of Human Rights. Religious and Secular Approaches in the West and in Islam*. VAN DER VEN, Johannes, ZIEBERTS, Hans-Georg (eds). *Tensions within and between Religions and Human Rights*. Brill: Liden-Boston, 2008.

SAPORITI, Michele. *Dialettiche sovrane. Uno studio sul rapporto tra sovranità e religioni*. Giappichelli: Torino, 2019.

SAPORITI, Michele. *Tra limite e fondamento. I migranti e l'Europa delle logiche incompatibili*. Giappichelli: Torino, 2020.

STRAUSS, Leo. *Diritto naturale e storia*. Il Nuovo Melangolo: Genova, 2009.

VAN DER VEN, Johannes A.. *Human Rights or Religious Rules?*. Brill: Leiden-Boston, 2010.





WITTE JR., John. *Religious Foundations of Western Rights: Towards a New History*. *Daimon*, 7, 2007, pp. 49-69.

WITTE JR., John, GREEN, M.Christian (eds), *Religion and Human Rights. An introduction*. Oxford University Press: Oxford, 2011.

ZUBER, Valentine. *Le culte des droits de l'homme*. Paris: Gallimard, 2014.