

INTRODUZIONE

Perché mai ci turbano la schiavitù, la tratta delle persone, il razzismo, i genocidi, le crasse differenze economiche, la povertà? Perché si alzano grida dinanzi agli abusi perpetrati sui prigionieri di Abu Ghraib o di Guantánamo? Non ci sono sempre state queste cose? Di più: non ci sono forse state società in cui situazioni come queste venivano per secoli non solo tollerate, ma addirittura approvate? Perché la nostra coscienza ha un moto di ribellione? Perché sentiamo che tutte queste cose sono degradazioni, violazioni della dignità umana.

È soprattutto a partire dal secondo dopoguerra che la dignità dell'uomo è fornita di fondamenti e gode di garanzie sul piano giuridico. La convinzione che tutti gli uomini nascano liberi e uguali per dignità si è manifestata nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948, ed è stata da allora accolta in numerose costituzioni e trattati internazionali.¹ Il concetto di dignità umana ha la funzione di una formula inclusiva, che coinvolge tutti gli uomini ponendoli sullo stesso piano e crea una simmetria tra lo Stato e l'individuo inteso come persona, dal momento che non soltanto il singolo, ma anche lo Stato è soggetto alla *rule of law* ed è tenuto a riconoscere i limiti del proprio potere.² Il rispetto dell'essere umano nella sua unicità e individualità, la libertà e l'uguaglianza sembrano essere frutti della modernità.

¹Cfr. i contributi, ancora interessanti benché suscettibili di aggiornamento, presenti nella seconda sezione di G. Concetti (dir.), *I diritti umani. Dottrina e prassi*, Editrice a.v.e., Roma 1982, pp. 245ss.; J. Schwartländer (a cura di), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte*, Kaiser Grünewald, München-Mainz 1981; sulla questione dell'universalizzazione G. Nooke, G. Lohmann, G. Wahlers (a cura di), *Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2008. Sul Trattato di Lisbona, che colloca la dignità dell'uomo ai vertici della carta dei diritti fondamentali, cfr. P. Wallau, *Die Menschenwürde in der Grundrechtsordnung der Europäischen Union*, Bonn University Press, Bonn 2010.

²Cfr. O. W. Lembcke, *Über die doppelte Normativität der Menschenwürde*, in R. Gröschner, O. W. Lembcke (a cura di), *Das Dogma der Unantastbarkeit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 235ss., qui p. 235.

Ma non è forse vero che il risvegliarsi di questi valori, con la loro esplicita tutela giuridica, è soprattutto l'esito della loro violazione, massicciamente realizzatasi nella modernità? Non è forse proprio per ciò che ci manca che di solito spendiamo più parole? Non può forse essere che la convinzione che l'uomo abbia una dignità fosse presente, in modo irriflesso, già da molto prima e avesse un implicito ancoraggio culturale, e che dunque la modernità abbia potuto renderla esplicita proprio di fronte alle violazioni che ne sono state compiute? Non è affatto ovvio che l'uomo riconosca a se stesso e ai suoi pari una collocazione nel cosmo tanto elevata e sublime quanto quella che esprime il concetto di «dignità». Egli, del resto, sperimenta spesso la propria impotenza e pochezza dinanzi alla vastità del firmamento o alla forza degli elementi, e si vede messo di fronte alla propria debolezza morale, alla propria miseria e alla propria viltà. Perché mai dovrebbe ritenersi tanto importante? All'uomo, purtroppo, viene naturale pensare che altri uomini gli siano sottomessi e rifiutare la pretesa di absolutezza della dignità dei suoi simili. Perché mai l'uomo non potrebbe essere il mero stadio transitorio di un continuum creaturale?³

La tesi del mio libro è che l'idea di dignità dell'uomo, pur avendo radici precristiane ed extracristiane, universalizzata e culturalmente fondante com'è, sia dovuta in primo luogo e in particolare al cristianesimo. Mi auguro di riuscire a dimostrare che gli elementi cristiani hanno assunto e riplasmato quelli pagani. Sul piano della teologia dell'incarnazione è pacifico che «probabilmente la teologia cristiana accolse in origine modelli e ragionamenti di provenienza non cristiana, i quali poi, molto più tardi, furono a loro volta ereditati come idea cristiana dalla filosofia e dal diritto».⁴ Stephan Schaede, autore di questa frase, richiama a ragione alla prudenza nei confronti delle leggende sull'origine dell'idea di dignità umana; eppure non si può ignorare che con l'umanesimo cristiano, il cui cuore è l'idea di dignità dell'uomo, la

³Lo fa pertinentemente presente K. Schüttauf, *Menschenwürde. Zur Struktur und Geschichte des Begriffs*, in G. Brudermüller, K. Seelmann (a cura di), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 25ss., qui p. 27.

⁴S. Schaede, *Würde. Eine ideengeschichtliche Annäherung aus theologischer Perspektive*, in P. Bahr, H. M. Heinig (a cura di), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, p. 67.

fede cristiana ha fornito un contributo essenziale alla modernità. Come ha sottolineato con forza in particolare Henri de Lubac, l'antropologia cristiana e il pensiero, in essa centrale, della dignità dell'uomo hanno in sé anche una dimensione etico-sociale, i cui sviluppi sono irrinunciabili per lo Stato secolare.⁵

L'evangelo condivide importanti idee di fondo con le forme più progredite della filosofia pagana ellenistica. Comuni, per quanto riguarda il nostro tema, sono il termine «dignità»; la convinzione che l'uomo possa diventare simile a Dio conseguendo ed esercitando le virtù; la necessità di una catarsi e purificazione spirituale capace di far superare all'uomo la sfera sensuale-terrena ed elevarlo a quella divina. Mentre però solo pochi uomini particolarmente illuminati possono mettere in pratica le elaborazioni pagane, che sono dunque caratterizzate da un impianto elitario e conducono alla superbia della propria virtuosità e all'innalzamento dell'uomo al di sopra dei suoi simili, la concezione cristiana della dignità ha il suo culmine nella carità. Il cristianesimo, la fede cristiana, non è certo un programma sociale, politico o economico; eppure, pur sforzandosi di tenere distinti i piani e separati l'ordine naturale e quello soprannaturale, la fede non può non avere la possibilità di portare frutti.

«Essa non è un deposito di verità morte, che si mettono 'rispettosamente da parte', per organizzare senza di esse tutta la vita. [...] Per conservarsi soprannaturale, la carità non è costretta a farsi disumana: come lo stesso soprannaturale, essa non si concepisce se non incarnata.»⁶

Per il moderno concetto di dignità umana, l'idea della partecipazione dell'uomo all'assolutezza di Dio è sorta grazie alla concezione giudaico-cristiana della *imago Dei* dell'uomo. Nient'altro che la fede nell'incarnazione di Dio rende più manifesta l'idea che ogni uomo, che la natura dell'uomo in quanto tale abbia parte all'assoluto e ad ogni uomo spetti la più elevata nobiltà che si possa concepire.⁷ Con la discesa dello Spirito Santo, Spirito d'amore e di fratellanza, la concezione

⁵Cfr. il suo celebre libro che esprime questa concezione fin dal titolo: H. de Lubac, *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, tr. it. di U. Massi, «Opera omnia» 7, Jaca Book, Milano 1978.

⁶*Ibid.*, p. 278.

⁷Lo ricorda, ad esempio, Schüttauf, *Menschenwürde*, cit., pp. 27s.

storica precristiana della famiglia umana è trasposta nell'idea concreta della figliolanza a Dio e della famiglia divina, facendosi fenomeno di massa. Fa parte dell'eredità cristiana anche la persuasione che la dignità non sia tanto qualcosa che un essere umano debba meritare, quanto piuttosto qualcosa di cui gli altri gli sono debitori nel rapportarsi a lui.⁸

In un'ottica cristiana, l'uomo non consegue la propria dignità come esito terminale di un duro impegno di perfezionamento di se stessi: gli è invece donata come punto di partenza, come «capitale iniziale», per così dire, del quale deve dimostrarsi degno con lo stile di vita. Il pagano «conosci te stesso» esprime l'iniziativa dell'uomo e i suoi sforzi. Il convincimento cristiano si trova invece esaltato e compiuto nella frase di San Paolo: «Sono conosciuto da Dio»:⁹ l'iniziativa di Dio precede l'uomo; Egli ci crea, ci ama e ci fa dono di sé per primo. Amare Dio significa essere già stati da sempre riconosciuti e amati da Lui. Un quadro che Henri de Lubac ha descritto magistralmente:

«Rivelando il Padre ed essendo rivelato da lui, Cristo finisce di rivelare l'uomo a se stesso. Prendendo possesso dell'uomo, afferrandolo e penetrando fino al fondo del suo essere, forza anche lui a scendere dentro di sé per scoprirvi bruscamente regioni fino ad allora insospettate. Per mezzo di Cristo la Persona è adulta, l'Uomo emerge definitivamente dall'universo, prende coscienza di sé. D'ora innanzi, anche prima del grido trionfale: 'agnosce, o christiane, dignitatem tuam', sarà possibile celebrare la dignità dell'uomo: 'dignitatem conditionis humanae'. Il precetto del saggio: 'conosci te stesso', riveste un nuovo significato. Ogni uomo, dicendo 'io', pronuncia qualche cosa di assoluto, di definitivo.»

È questa stessa intuizione, afferma, a obbligare al contempo il credente a far conoscere Cristo agli altri. La conversione è anche sempre vocazione all'apostolato.¹⁰

La dignità dell'uomo, dunque, ha conseguenze che non si limitano al piano etico-individuale.

⁸Così, a ragione, Schaede, *Würde*, cit., p. 67.

⁹Cfr. 1 Cor 8,3; 13,12; Gal 4,9.

¹⁰De Lubac, *Cattolismo*, cit., p. 258. L'originale francese è del 1938. La citazione mostra con chiarezza che de Lubac ha anticipato la *Gaudium et Spes*, n. 22. Si veda in questo senso anche H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, vol III, *Le persone del dramma: L'uomo in Cristo*, tr. it. di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1983, p. 485.

«D'ora innanzi l'unità umana è concepita. L'Immagine di Dio, l'Immagine del Verbo, che il Verbo incarnato restaura, e a cui rende il suo splendore, è me stesso, ed è l'altro, – ed è ogni altro. È questo punto di me stesso che coincide con ogni altro, è il segno della nostra comune origine ed è la chiamata al nostro destino comune. È la nostra unità stessa, in Dio.»¹¹

Il titolo di questo libro, *La dignità dell'uomo come principio sociale. Il contributo della fede cristiana allo Stato secolare*, spiega di che cosa stiamo parlando. Non tratteremo la dignità dell'uomo in tutta la sua ampiezza – e quindi anche sul piano dell'etica individuale –, ma solo nella misura in cui dà vita a esiti di ordine etico-sociale. Da costituzionalista e da teologo mi interessa in particolare il contributo che la fede cristiana offre allo Stato costituzionale e allo Stato di diritto. Non posso che essere d'accordo con Rolf Gröschner e Oliver W. Lembcke quando scrivono:

«Nel dialogo tra le scienze, le discipline gettano vicendevolmente luce sui 'punti ciechi' delle loro rispettive prospettive specialistiche. Per la teologia e la giurisprudenza si tratta di un dialogo particolarmente necessario, poiché esse, scienze dogmatiche, sono legate a doppio filo a un'autoevidenza non ottenibile con l'osservazione, la misurazione o il calcolo. Nel mondo di chi crede non si fa nulla senza Dio, e in quello dei giuristi non si fa nulla senza diritto. La ragione e i limiti del diritto, tuttavia, non sono monopolio della giurisprudenza; la questione stessa della validità è anche una questione etica, sociale e politica.»¹²

Le mie argomentazioni sono qui a favore di una separazione debole tra il concetto giuridico e quello teologico di dignità. La separazione è necessaria, dal momento che lo Stato secolare definisce e interpreta in piena sovranità il proprio ordinamento giuridico, senza influssi teologici. Nella sua *Weltanschauung* esso è neutrale e aperto. D'altra parte, è mia convinzione che l'ordinamento giuridico non debba dimenticare il suo aggancio etico-giuridico a principi che lo precedono, se il suo compito è di proteggere efficacemente l'uomo dalle prevaricazioni dell'uomo. Nella sua dimensione etico-sociale ed etico-giuridica, la dignità dell'uomo si caratterizza come un principio, vale a dire come un assunto della ragion pratica posto all'inizio (*principium*), non suscettibile di

¹¹De Lubac, *Cattolicesimo*, cit., p. 258.

¹²*Ibid.*, pp. 23s.

ulteriori confutazioni, indimostrabile; si può tutt'al più mostrare che il suo mancato rispetto mina alle basi la convivenza pacifica in una comunità basata sul diritto. Non rispettare l'uomo in quanto persona, non riconoscergli un «diritto ai diritti» significa che l'unico diritto valido è il «diritto del più forte». La nostra ragion pratica ripudia spontaneamente tali situazioni di ingiustizia, e lo fa sulla base di un'esperienza morale di carattere intuitivo. Chiamiamo questa intuizione «dignità dell'uomo». È forse un caso che il termine greco che esprime il concetto di dignità dell'uomo, *axioma*, si trovi all'origine etimologica del moderno termine «assioma», che ha il senso di una premessa basata sull'evidenza che non è suscettibile né bisognosa di verifica?

La dignità dell'uomo è un assioma dell'ordinamento giuridico, ma non un principio «assoluto» nel senso di una rigidità e immutabilità di contenuto o nel senso che da esso si diano necessarie deduzioni di tipo matematico. A un ordinamento statale di impronta liberale una cosa siffatta è politicamente impossibile.¹³ La politica, perlomeno in una democrazia, non è la deduzione ottenuta da una verità già data, ma la faticosa ricerca del vero e del buono nelle mutevoli circostanze e sfide storiche. Già Thomas Hobbes ricordava che coloro che «si ritengono più saggi di tutti gli altri, cercano unicamente di decidere le questioni con la loro sola ragione ad esclusione di quella degli altri».¹⁴ La dignità dell'uomo nella sua forma cristiana, invece, è imitazione del Cristo umiliato, e questo esige che si rinunci all'umana ambizione di mettersi in luce e alla brama di dominio sugli altri tanto radicata nella nostra natura. Soltanto in questo modo è possibile riconoscere l'altro e creare

¹³Lo fa presente Gröschner, Lembcke, *Dignitas absoluta. Ein kritischer Kommentar zum Absolutheitsanspruch der Würde*, in Gröschner, Lembcke (a cura di), *Das Dogma der Unantastbarkeit*, cit., pp. 155., 155., che rifiuta l'idea di un principio assoluto in politica. Cfr. anche N. Teifke, *Das Prinzip Menschenwürde*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, che lascia però aperta la questione dell'eventuale retaggio teologico cristiano del concetto di dignità dell'uomo proprio del *Grundgesetz*; considera comunque un dato acquisito che la dottrina della *imago Dei* sia il punto di partenza di una tendenza egualitaria della teologia della dignità e della concezione di dignità propria del Rinascimento (*ibid.*, pp. 38s.).

¹⁴T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1989, I, 5. Tuttavia, Hobbes fa in seguito uso di questa argomentazione per fondare la necessità di un arbitro sovraordinato che componga le liti in modo autoritario.

lo spazio sociale che lo valorizza. Il carattere prestatuale, etico-giuridico della dignità dell'uomo consiste nel fatto che essa «non può essere trasposta in modo totale ed esaustivo in categorie giuridiche, e dunque, in quanto principio aperto alle sfide etiche, resta presente nel processo delle sue concrete applicazioni giuridiche».¹⁵

Il libro intende prendere in esame il contributo specificamente cristiano all'idea moderna di dignità dell'uomo nello Stato secolare, analizzando allo scopo nient'altro che il sacro deposito della rivelazione di cui si nutre la fede: la Bibbia e i testimoni privilegiati della Tradizione, i Padri della Chiesa. Esso è dunque organizzato su questo impianto. Dopo un capitolo di apertura che colloca – dal punto di vista della giurisprudenza – la dignità dell'uomo nel contesto dello Stato secolare, il secondo si dedica alle fonti bibliche di tale concetto, in primo luogo con riflessioni di carattere generale sulle interazioni tra Antico e Nuovo Testamento. In questa introduzione basti ricordare che il Concilio Vaticano II si era speso per un rinnovamento della teologia morale e anche della dottrina sociale cattolica basato sulla Sacra Scrittura, in modo che i fedeli riconoscano la grandezza della loro vocazione in Cristo e la rendano fertile nell'amore per il mondo.¹⁶ L'assenza della Bibbia nella teologia morale preconiliare, come è noto, va ricondotta al “razionalismo” della manualistica neoscolastica, la cui teologia morale era in primo luogo incentrata nel compimento della legge, senza mettere sufficientemente in risalto la felicità come il fine ultimo della vita umana. Aveva il sapore di una riflessione filosofica di impronta stoica, come era usuale nella tradizione post-tridentina. In essa mancavano il grande respiro della Bibbia e il riferimento al Mistero di Cristo, in cui l'uomo può trovare la verità e la via, e dunque anche la vita.¹⁷ Il postconcilio, tuttavia, fu deludente. Quello che sembrava un nuovo inizio all'insegna della speranza si arenò presto nelle sabbie di una «teologia politica». Si sperava in un

¹⁵G. Luf, *Der Grund für den Schutz der Menschenwürde – konsequentialistisch oder deontologisch*, in Bruder Müller, Seelmann (a cura di), *Menschenwürde*, cit., pp. 43ss., 51.

¹⁶Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Decreto *Optatam Totius*, n. 16.

¹⁷J. Ratzinger, *Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritatis Splendor*, in: L. Melina, J. Noriega (a cura di), *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis Splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, pp. 35-45.

superamento del «giusnaturalismo» a favore di una morale sociale biblicamente ispirata e si finì invece identificando la rivelazione con i «segni dei tempi» storici. La morale sociale si fece scienza sociale, sociologia.¹⁸ È solo con Giovanni Paolo II che la dottrina sociale viene espressamente riabilitata ed elevata a teologia, e precisamente a teologia morale,¹⁹ cosa che toglie evidentemente plausibilità all'idea di una dottrina sociale cattolica che si ponga come «terza via» tra collettivismo e individualismo. Giovanni Paolo II ha ottenuto così un duplice scopo: da un lato garantire un sano pluralismo laicale e il superamento di partiti cristiani monopolistici; dall'altro non offrire più alcun pretesto per tacciare i cattolici perseguitati dell'Est di essere succubi di una potenza politica straniera e dunque cittadini di sospetta lealtà. In un contesto storico mutato, Benedetto XVI è tornato al tradizionale *duplex ordo cognitionis*: la dottrina sociale della Chiesa si nutre della rivelazione e della ragione (diritto naturale).²⁰ Il suo scopo è di contenere la progressiva marginalizzazione della fede nella vita pubblica garantendo all'annuncio sociale ecclesiale uno statuto di cittadinanza nella società civile.²¹

La dottrina cristiana della società, per essere cristiana, va inquadrata nel contesto più ampio dell'antropologia e teologia biblica, in modo da mettere in luce la differenza rispetto a un'etica naturale e alle dottrine morali di altre religioni.²² A Cristo, alla Trinità, alla chiamata alla santità

¹⁸Cfr. su questo W. Ockenfels, *Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie*, IfG-Verlag, Bonn 1987; L. Roos, *Entstehung und Entfaltung der modernen Katholischen Soziallehre*, in: A. Rauscher (a cura di), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Duncker & Humblot, Berlin 2008, pp. 103ss.; P. J. Cordes, *Paradigm Shift in the Social Doctrine of the Church. From "Rerum Novarum" (1891) to "Caritas in Veritate" (2009)*, in: M. Schlag, J. A. Mercado (a cura di), *Free Markets and the Culture of Common Good*, Springer, Heidelberg-New York 2012, pp. 83ss.; A. Bellocq Montano, *La Doctrina Social de la Iglesia. Qué es y qué no es*. MCEBooks 2, edicep/educ, Valencia – Roma 2012.

¹⁹Giovanni Paolo II, Enciclica *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 41.

²⁰Cfr. ad esempio Benedetto XVI, Encicliche *Deus caritas est*, n. 28; *Caritas in veritate*, n. 3. Per il periodo precedente al 1991 cfr. U. Nothelle-Wildfeuer, «*Duplex ordo cognitionis*»: zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie, Schönningh, Paderborn 1991.

²¹*Caritas in veritate*, n. 56.

²²Così, il documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, III.D.3, si è limitato ad affermare

suscitata dallo Spirito può e deve spettare un posto centrale anche nella morale sociale. Proprio di tutto questo può essere un ottimo esempio il concetto di dignità umana nella Bibbia.

Il terzo e il quarto capitolo cercano di analizzare l'uso dell'idea di dignità e di *imago Dei* nei Padri della Chiesa greci e latini. Come nel caso dei testi biblici, in relazione ai Padri della Chiesa bisogna chiedersi quanto siano rilevanti le loro considerazioni per le questioni etico-sociali del presente. Il quadro storico, il linguaggio e la cultura di allora sono diversissimi da quelli odierni. Questo è importante perché le opinioni di carattere etico-sociale e giuridico si sviluppano in una precisa lingua e cultura, vivono di tradizioni ed esperienze che a loro volta influenzeranno:²³ nell'analizzare il concetto di dignità negli autori latini e greci, di tutto ciò va tenuto conto. *Dignitas* in latino, ad esempio, non è esattamente la stessa cosa di *doxa*, *axioma* o termini simili. Dall'analisi emergerà tuttavia che ci sono sufficienti parallelismi strutturali per consentire e anzi rendere opportuna la comparazione.

Oltre a trattare questioni storicamente contingenti, i Padri della Chiesa hanno formulato e testimoniato durevoli convinzioni di fede. Compito della teologia è distinguere tra il durevole e l'effimero;²⁴ deve comprendere e interpretare i testi, dove l'interpretazione è un *tradere*: trasporre nel presente un testo del passato, per infondergli nuova vita e

che i teologi morali hanno il diritto di porre agli esegeti molte domande. In più di un caso la risposta sarà forse che la Bibbia non tratta espressamente il problema. La Bibbia, nell'insieme, può tuttavia fornire importanti punti di orientamento, soprattutto per quanto riguarda il Decalogo.

²³Cfr. su questo le riflessioni di P. Kunzmann, *Würde. Nuancen und Varianten einer Universalie*, in C. Baumbach, P. Kunzmann (a cura di), *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, Utz, München 2010, pp. 19ss. Kunzmann ricorda che *Würde* e *dignity* non sono la stessa cosa.

²⁴P. Allen fa notare a ragione che le affermazioni dei Padri vanno intese nel loro contesto e non utilizzate a mero «ornamento» degli odierni documenti di etica sociale. Cfr. il suo *Challenges in Approaching Patristic Texts from the Perspective of Contemporary Catholic Social Teaching*, in: J. Leemans, B. J. Matz, J. Verstraeten (a cura di), *Reading Patristic Texts on Social Ethics. Issues and Challenges for Twenty-First-Century Christian Social Thought*, The Catholic University of America Press, Washington 2011, pp. 30ss., qui p. 40.

attualizzare il progetto originario dell'autore.²⁵ Questo *tradere* è anche un tradurre. Nel caso degli scrittori del primo cristianesimo, non solo in senso letterale, tradurre da una lingua morta a una lingua odierna, ma anche sul piano culturale: tradurre il concetto cristiano di dignità dell'uomo in riferimento al presente dello Stato secolare.

«Tradurre l'idea di un uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio nell'idea di un'eguale dignità di tutti gli uomini, da rispettarsi incondizionatamente, costituisce un esempio di una tale traduzione salvante.»²⁶

Il quinto capitolo si sforza di dimostrare che l'idea della dignità di ogni essere umano, indipendentemente dalla posizione sociale, dai meriti personali e da altre caratteristiche, dignità che gli garantisce un diritto imperituro e inalienabile al rispetto della propria persona, è esito ed espressione più dell'amore che della giustizia. Anche in questa sezione si studieranno le fonti della rivelazione.

Il sesto capitolo è dedicato alla libertà religiosa, che indaga, tuttavia, non considerando l'intera storia della Chiesa, bensì sulla base di quanto affermano i Padri. Qui ci chiediamo se la libertà religiosa – e quindi un aspetto centrale del rispetto della dignità dell'uomo – possa valere come idea autenticamente cristiana, cioè cristiana fin dal principio. Una risposta negativa implicherebbe che il contributo del cristianesimo alla formazione del moderno concetto di dignità dell'uomo nello Stato secolare fosse sensibilmente più povero; una risposta affermativa, tuttavia – più che plausibile –, mostra che un tale influsso sul piano della storia delle idee è un elemento di grande rilievo dell'umanesimo cristiano.

Il settimo capitolo esamina a mo' di esemplificazione il *Grundgesetz*, la costituzione tedesca, che configura la dignità dell'uomo nello Stato secolare come somma norma costituzionale e massimo valore giuridico e la colloca al vertice del proprio ordinamento giuridico.

Nella sintesi finale cercherò di fornire una presentazione sintetica dei risultati ottenuti e di aprire nuove prospettive.

²⁵R. Bieringer, *Texts that Create a Future: The Function of Ancient Texts for Theology Today*, in Leemans, Matz, Verstraeten (a cura di), *Reading Patristic Texts...*, cit., pp. 3ss.

²⁶J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale* (2004), in J. Ratzinger, J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, tr. it. di G. Colombi, O. Brino, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 21ss., qui p. 35s.

La letteratura sul tema della dignità umana, in particolare in ambito germanofono, è immensa. Nel settimo capitolo ho cercato di prendere in considerazione in modo il più possibile esaustivo – nei limiti delle mie possibilità oggettive – la letteratura giuridica sull'art. 1 par. 1 del *Grundgesetz*. Di incalcolabile ampiezza, come è noto, sono le pubblicazioni relative agli aspetti bioetici della dignità dell'uomo. In quest'ottica sono state visionate soltanto singole opere, senza pretesa di completezza.

Altrettanto vasti sono i lavori dedicati alla questione del secolarismo. Si tratta di un aspetto importante per valutare la storia degli effetti dell'idea cristiana di dignità dell'uomo, dal momento che secolarismo e religione sono una coppia di concetti che si completano e si definiscono a vicenda. La trattazione filosofica del tema della dignità dell'uomo è altrettanto sterminata.²⁷

Per quanto riguarda però il nostro tema specifico, cioè la riflessione teologica sulla dignità umana nelle fonti della rivelazione, la produzione letteraria è relativamente contenuta. Delle singole opere utilizzate rendiamo conto ogni volta nelle note a piè di pagina. Vanno menzionati a parte, per la particolare prossimità a questo libro: il quindicesimo «Jahrbuch für Biblische Theologie», monografia curata da Ingo Baldermann, Ernst Dassmann, Ottmar Fuchs e altri e dedicata ai fondamenti biblici e patristici della dignità dell'uomo; la tesi di abilitazione di Wolfgang Vögele, *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie*, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, che cerca di sviluppare una concezione teologica originale della legittimazione dei diritti dell'uomo e affronta il nostro argomento, dunque, da un punto di vista diverso; l'opera, infine, più prossima al tema, l'abilitazione di Ulrich Volp, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, «Supplements to Vigiliae Christianae» 81, Brill, Leiden-Boston 2006. La questione fondamentale che questi si pone è fino a che punto, negli scritti dei pensatori cristiani dell'antichità, troviamo l'idea di una natu-

²⁷Ci limitiamo a menzionare, a titolo esemplificativo: A. Margalit, *The Decent Society*, Harvard University Press, Harvard 1996; P. Schaber, *Instrumentalisierung und Würde*, mentis, Paderborn 2010; Id., *Menschenwürde und Selbstachtung. Ein Vorschlag zum Verständnis der Menschenwürde*, «Studia philosophica», 63, 2004, pp. 93ss.; R. Stoecker, *Selbstachtung und Menschenwürde*, «Studia philosophica», 63, 2004, pp. 107ss.

ra umana comune dotata di una particolare dignità, che distingue gli uomini dagli animali e dalla materia animata e inanimata, e come tale natura venga concepita e fondata. Volp analizza alcuni casi speciali di morale applicata, come l'aborto, l'omicidio o abbandono dei neonati, il rapporto con gli handicappati. Nel presente libro l'interrogazione ha invece un taglio diverso: in che misura la dignità dell'uomo, nelle fonti della rivelazione, è concepita come principio sociale? Il caso speciale di applicazione di cui mi occupo io è la libertà religiosa.

A differenza dell'ambito germanofono, in Italia si è ancora ai primi passi nel misurarsi con la dignità dell'uomo. Paolo Becchi, *Il principio dignità umana*, Morcelliana, Brescia 2009, offre un'eccellente panoramica degli sviluppi storici, soprattutto nell'ambito della filosofia del diritto, dell'idea di dignità dell'uomo, pur dedicando solo poche righe alle sue radici cristiane. Nel saggio egli lamenta lo scarso approfondimento letterario e giurisprudenziale del nostro tema in lingua italiana.

Nell'ambito delle scienze sociali, Ivo Colozzi ha scritto un interessante articolo, che affronteremo nel capitolo conclusivo.²⁸

Per quanto riguarda la teologia, il tema ha trovato poca eco. Sintomatico è ad esempio l'articolo *Persona e dignità nella riflessione teologica* di Giuseppe Angelini, che nonostante il titolo si occupa ben poco della dignità umana. È una critica positiva del personalismo nell'etica, che vede il compito della teologia nel «produrre quindi l'antropologia teologica capace di rimediare al formalismo del gergo personalista»;²⁹ ammette, purtroppo a ragione, di aver «parlato poco di teologia» e che «manca un dibattito teologico istruito».³⁰

Il presente lavoro può forse, se non chiudere, almeno ridurre una lacuna, stimolando nuovi approfondimenti.

²⁸I. Colozzi, *È possibile affermare la dignità della persona nella società post-moderna?* in: A. Pavan (a cura di), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 417ss.

²⁹G. Angelini, *Persona e dignità nella riflessione teologica*, in M. Napoli (a cura di), *La dignità*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 169ss., qui p. 177.

³⁰*Ibid.*, p. 176 e nota 3.

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio il Dr. Riccardo Nanini, che ha tradotto questo complesso testo in italiano, la Dr. Jennifer E. Miller, occupatasi della ricerca di numerosi passi patristici tratti da traduzioni italiane già pubblicate, e il Dr. Roshan Borsato della compilazione della bibliografia, dell'indice dei nomi e di quello delle citazioni bibliche. Esprimo il mio ringraziamento al Dölger-Institut di Bonn, dove mi è stato concesso di lavorare per varie settimane, alla mia *alma mater*, la Pontificia Università della Santa Croce di Roma, e a tutti i suoi collaboratori per il loro molteplice sostegno. Vorrei poi ringraziare il mio collega prof. Juan Andrés Mercado per aver accolto il libro nella collana «MCEBooks», che curiamo assieme, e naturalmente tutti coloro che ne hanno reso possibile la pubblicazione sul piano finanziario: gli sponsor del centro di ricerca *Markets, Culture and Ethics* e soprattutto i presidenti del suo consiglio di vigilanza, il Dr. Jacques de Chateauvieux e il Dr. Christoph Ulmer.