

Chiesa e diritti umani

di Daniele Menozzi

1. L'origine di una contrapposizione

Il primo vero confronto tra chiesa e diritti umani, intesi come sfera di autonomia del singolo che l'autorità civile è tenuta a garantire, si verifica nel corso del dibattito che, all'inizio della Rivoluzione francese, porta l'Assemblea nazionale costituente alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (26 agosto 1789). Già nella Dichiarazione d'indipendenza americana del 1776, come nelle carte costituzionali degli Stati che si riuniscono per dare vita agli Stati Uniti, erano stati attribuiti all'individuo imprescrittibili diritti naturali. Ma il richiamo al loro fondamento trascendente, espresso attraverso un linguaggio fortemente impregnato dalla cultura cristiana, non aveva suscitato particolari reazioni nel mondo cattolico. Inoltre l'ottica "regionalistica" in cui si iscrivevano quei documenti non aveva attirato l'attenzione di Roma, che invece non poteva che essere assai sensibile di fronte ad una Carta, come quella francese, a vocazione universalistica.

In realtà la discussione sulla Dichiarazione aveva visto una attiva partecipazione dei membri della chiesa gallicana. I deputati del Primo ordine eletti agli Stati Generali erano diventati membri dell'Assemblea grazie al decisivo apporto degli esponenti del basso clero alla proposta rivoluzionaria del Terzo di riunire tutti gli ordini dello Stato in un'unica assise legislativa per dotare il paese di un nuovo ordinamento. Nel dibattito sulla carta fondamentale gli interventi ecclesiastici, al di là di alcune indicazioni strutturali – ad esempio la richiesta di accompagnare la dichiarazione dei diritti con una dichiarazione dei doveri, al fine di evitare la perdita del senso di appartenenza comunitaria di cittadini improvvisamente dotati di larghi spazi di libertà individuali –, non si opponevano, in via di principio, al disegno di giungere all'approvazione di questo documento solenne. Ne chiedevano piuttosto una formulazione conforme alle norme della dottrina cattolica. Nella lotta parlamentare che in questo modo si ingaggiò, la chiesa gallicana perse qualche battaglia e ne vinse altre.

In particolare venne respinta la proposta, fortemente sostenuta dai rappresentanti del clero, che nel prologo si affermasse l'origine trascen-

dente e il fondamento divino di tutti i diritti poi articolati nel documento. La Dichiarazione venne collocata sotto una generica egida religiosa, dal momento che l'Assemblea proclamava di aver operato «in presenza e sotto gli auspici dell'Essere Supremo»; ma era ben lontana dal riconoscere, come invece volevano gli ecclesiastici, nel Dio cristiano l'autore dei diritti che erano stati proclamati. Per contro la formulazione dell'articolo relativo al diritto di libertà religiosa – «Nessuno deve essere perseguito per le sue opinioni, anche religiose, a condizione che la loro manifestazione non turbi l'ordine pubblico stabilito dalla legge» – rappresentò un successo per gli esponenti della chiesa gallicana. Certo essi avevano proposto che venisse riconosciuto al cattolicesimo lo statuto di religione nazionale, in modo da impedirne una piena parificazione con gli altri culti; ma il compromesso alla fine raggiunto, evitando la formale proclamazione del diritto alla libertà religiosa e introducendo il vincolo dell'ordine pubblico alla libera manifestazione di opinioni in materia religiosa, finiva per prospettare l'attribuzione di privilegi e vantaggi per la confessione numericamente dominante.

In effetti alcuni dei vescovi contrari al nuovo regime – ad esempio l'ordinario di Langres, La Luzerne – ritenevano che la Dichiarazione, pur sostituendo all'ufficiale società cristiana del passato un ordinamento secolarizzato che toglieva alla chiesa la determinazione dei limiti alle libertà civili e politiche dei singoli, assicurava comunque ad essa spazi sufficienti di indipendenza per poter svolgere una adeguata attività pastorale. Ma ad interrompere il possibile adattamento dell'istituzione ecclesiastica al nuovo assetto scaturito dalla Rivoluzione intervenne il magistero papale. Il breve *Quod aliquantum*, con cui nel marzo 1791 Pio VI condannava la Costituzione civile del clero, non si limitava a censurare duramente il compromesso raggiunto nella Dichiarazione sull'articolo in materia di libertà religiosa. Affermava anche che i principi di libertà ed uguaglianza – in cui il papa, come asseriva pochi mesi dopo, individuava la base dei diritti dell'uomo (*iura hominum*) proclamati dall'Assemblea – rappresentavano una “mostruosità”. Erano infatti in antitesi sia con la Scrittura – lo mostrava, a suo giudizio, il passo paolino della Lettera ai Romani in cui si raccomandava l'obbedienza all'autorità ecclesiastica – sia con la semplice razionalità umana che indicava nella dipendenza gerarchica la strutturazione di ogni ben ordinata società.

L'emanazione di successive Dichiarazioni di diritti nel corso della vicenda rivoluzionaria non mutò l'atteggiamento romano. Alcuni ambienti minoritari cercarono di elaborare una teologia politica in grado di consentire ai fedeli l'adesione ai nuovi ordinamenti. Ma la condanna papale determinò lo sviluppo di una cultura cattolica controrivoluzionaria che si attestò su una linea espressa, con una frase folgorante, nell'introduzione al volume *Législation primitive* pubblicato nel 1802

dal visconte de Bonald: «la Rivoluzione, iniziata con la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, non finirà che con la Dichiarazione dei diritti di Dio». La tesi di una radicale ed inconciliabile contrapposizione tra un ordinamento basato sul riconoscimento dei diritti umani e quello auspicato dalla chiesa, che doveva invece fondarsi sulla proclamazione dei diritti di Dio, sarebbe stata trasmessa dai controrivoluzionari all'intransigentismo destinato ad acquistare un ruolo egemonico nella comunità ecclesiale ottocentesca.

2. Una prima apertura: i diritti economico-sociali

Questa situazione tuttavia doveva, almeno parzialmente, cambiare con l'avvento al pontificato di Leone XIII, che intendeva promuovere una modernizzazione della presenza della chiesa nella società contemporanea. Papa Pecci (1878-1903) aveva infatti percepito l'isolamento in cui la chiesa era stata spinta dalla linea del predecessore secondo cui la modernità politica – con la sua rivendicazione di un'organizzazione della vita collettiva orientata a tutelare i diritti e le libertà del singolo – rappresentava una minaccia mortale non solo per l'autorità ecclesiastica, ma per la sopravvivenza stessa del cristianesimo. In questa prospettiva la chiesa si limitava a combattere il mondo moderno, alimentando, attraverso l'incentivazione a costruire una contro-società organizzata secondo i principi cattolici, l'attesa dell'inevitabile scomparsa di un regime che, basato sull'autonomia dei singoli, sarebbe alla fine crollato sotto la spinta degli incombibili conflitti degli interessi individuali. Ma appariva sempre più evidente che questa linea difensiva non riusciva ad arrestare i processi di autonomizzazione dei contemporanei dalla guida ecclesiastica. Anzi un nuovo pericolo si era manifestato, quando sulla scena politica e sociale si era profilato il movimento socialista: l'istituzione ecclesiastica, che pure aveva potuto contare nella lotta contro gli assetti liberali su una larga base popolare, rischiava ora di perdere i lavoratori che venivano conquistati dalla promessa di un miglioramento delle condizioni di vita.

In questo contesto Leone XIII elaborava una nuova linea per dotare i cattolici di un più efficace programma di intervento nella società contemporanea. Il pontefice non abbandonava certo l'idea che il miglior assetto del consorzio civile si sarebbe realizzato quando gli uomini, riconoscendo la regalità di Cristo su tutte le pubbliche istituzioni, avrebbero posto i diritti di Dio – che spettava all'autorità ecclesiastica concretamente definire – a base dei loro ordinamenti. Ma riteneva anche che il magistero papale dovesse fornire una positiva proposta di organizzazione del consorzio umano che, sottolineando l'incapacità del liberalismo e del socialismo di risolvere i mali sociali prodotti dalla rivoluzione industriale, mostrasse nel-

la chiesa la depositaria degli autentici principi su cui impostare una convivenza ordinata, prospera e felice. Fin dall'inizio del suo governo Pecci aveva imposto la teologia tomista come dottrina ufficiale per le istituzioni educative della chiesa. Ora in san Tommaso la legge di natura era presentata come il criterio per discernere il bene di una comunità. Leone XIII, forzando il testo dell'Aquinate, riconduceva alla tradizionale dottrina cattolica la tesi che l'autorità ecclesiastica, custode ed interprete della legge naturale stabilita da Dio, era chiamata a dettare le regole per una corretta disciplina della vita collettiva.

In quest'ottica con l'enciclica *Rerum novarum* (maggio 1891) il papa richiamava alcuni fondamentali diritti naturali che, validi in ogni tempo e in ogni luogo, dovevano costituire gli aspetti caratterizzanti l'insegnamento cattolico in materia sociale. L'edificazione di una società conforme alle prescrizioni ecclesiastiche si sarebbe dovuta basare sul rispetto di questi diritti che, riconducibili alla volontà divina, apparivano inalienabili ed imprescrittibili: il diritto alla proprietà privata, il diritto ad un salario in grado di assicurare il mantenimento dell'operaio, il diritto al riposo festivo, il diritto all'organizzazione sindacale, il diritto dei lavoratori più deboli (minori, donne, malati, infortunati) ad ottenere una tutela dallo Stato. Si trattava dunque di diritti che riguardavano esclusivamente la sfera economico-sociale e quindi non toccavano quell'ambito politico-giuridico su cui aveva insistito la cultura liberal-democratica dei diritti umani, così come, ad esempio, era espressa in quel torno di tempo dalla *Ligue des droits de l'homme*, che peraltro, a sua volta, stava aprendosi ai diritti sociali. Del resto già nella precedente enciclica *Libertas* (giugno 1888) Leone XIII si era chiaramente espresso sulle libertà moderne, in primo luogo la libertà religiosa: potevano essere dai cattolici tollerate soltanto in via d'ipotesi, cioè come momentanea acquisizione in vista di giungere all'ideale ordine sociale proposto dalla chiesa, e mai accettate come tesi (principi costitutivi del consorzio umano).

Evidenti erano dunque i limiti dell'apertura cattolica a fondare la collettività su diritti umani che, indisponibili per lo Stato, il potere politico era solo chiamato a tutelare. L'autorità ecclesiastica, unica depositaria della corretta lettura della legge naturale, limitava all'ambito della vita economica gli autentici diritti meritevoli di pubblica garanzia. Tuttavia l'operazione di Pecci, al di là della modernizzazione che essa portava nella dottrina cattolica, non cristallizzava i diritti naturali nell'elenco fissato dalla *Rerum novarum*: secondo la dottrina neo-tomista la ragione umana – purché retta, cioè sorretta dalla grazia mediata dalla chiesa – poteva infatti esplorare la legge che Dio aveva imposto alla natura al fine di individuare i nuovi e ulteriori elementi che occorreva inserire nell'ordinamento giuridico della società.

3. La valorizzazione dei diritti della persona nello scontro con i totalitarismi

L'età dei totalitarismi avrebbe fornito l'occasione di un approfondimento. In realtà la comparsa di movimenti e regimi totalitari dopo la Grande Guerra venne in un primo momento considerata dalla chiesa come l'occasione per regolare i conti con la modernità politica scaturita dalla Rivoluzione francese. L'alleanza con queste tendenze – che si contrapponevano certo al comunismo, ma anche avversavano con forza gli ordinamenti imperniati sulle libertà moderne – venne dapprima vista come l'occasione per cercare finalmente di ottenere il riconoscimento dei diritti di Dio come base della convivenza civile. I testi della nuova festa di Cristo Re, introdotta nel calendario liturgico nel 1925, rappresentavano la più nitida espressione dell'orientamento della chiesa a restaurare un ordinamento ierocratico della società che cancellava i diritti della tradizione liberal-democratica. Se i concordati con il fascismo (1929) e col Terzo Reich (1933) diedero l'illusione della possibile realizzazione di questa prospettiva, emerse ben presto che questi regimi coltivavano la pretesa di sostituire alla religione cristiana una nuova religione secolare.

Per risolvere i mali sociali lasciati in eredità dall'individualismo liberal-democratico, essi proponevano infatti una sacralizzazione della politica. Attraverso l'assolutizzazione di una entità collettiva i singoli membri della comunità, abituati a reclamare diritti, sarebbero stati richiamati, per la forza coattiva inerente al religioso, all'esercizio dei doveri verso di essa. In quest'ottica, variamente pescando nella cultura precedente, si verificò tra le due guerre mondiali la sacralizzazione della nazione (nazionalismo), dello Stato (fascismo), della razza (nazismo), della classe operaia (comunismo), presentati come valori supremi in base ai quali ordinare tutta la struttura del consorzio civile. In tal modo la sfera d'autonomia del singolo era completamente subordinata al principio assoluto che strutturava l'ordinamento civile. La contrapposizione alla visione cattolica era radicale. Non veniva colpita solo la concezione di diritti economico-sociali iscritti nella legge naturale, ma anche la tradizionale rivendicazione ecclesiastica di una sfera (il matrimonio, la famiglia, la procreazione, l'educazione, l'associazione religiosa) in cui essa aveva il potere esclusivo di dettare le regole della vita collettiva.

Davanti alle tendenze totalitarie la reazione di Pio XI si manifestò in particolare con le tre encicliche apparse nel marzo 1937 *Mit brennender Sorge* (sulla condizione della chiesa in Germania), *Divini redemptoris* (sul comunismo ateo), *Firmissimam constantiam* (sulla situazione della chiesa in Messico). Il papa vi asseriva l'esistenza di diritti naturali, appartenenti alla persona e alle comunità intermedie (in primo luogo la famiglia e le

associazioni religiose), che preesistevano ad ogni ordinamento politico. L'elenco dei diritti variava a seconda dei destinatari del documento papale, ma tutti i testi erano accumulati dalla tesi che l'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, rappresentava fin dalla nascita il centro di imputazione di una serie di diritti che la chiesa, interprete tramite la legge naturale della volontà divina, riteneva fondamento intangibile di ogni comunità. Essi erano dunque indisponibili per lo Stato. A sostegno della sua argomentazione, il pontefice faceva esplicitamente riferimento ad un sintagma – la “dignità dell'uomo” – che la corrente liberal-democratica aveva posto a fondamento della proclamazione dei diritti umani. Ma nella visione cattolica l'uomo la possedeva soltanto in virtù dall'atto creativo di Dio che lo rendeva persona. In tal modo Ratti non sfuggiva alla logica che attribuiva alla chiesa e solo ad essa, in quanto detentrica di una assoluta verità sull'uomo che si estendeva anche al campo politico e sociale, la specificazione di quei diritti che dovevano essere posti alla base della convivenza umana. Tra questi non comparivano le libertà civili e politiche.

Si può così notare che tra i “diritti umani” della modernità liberal-democratica e i “diritti della persona umana”, che spettava esclusivamente all'istituzione ecclesiastica specificare, potevano esistere parziali margini di sovrapposizione, ma continuava a persistere una notevole differenza. Tuttavia l'apertura di Ratti – a parte la lettura che ne diede, con una evidente forzatura, la chiesa nordamericana che vi volle vedere la legittimazione delle libertà garantite dall'ordinamento statunitense – consentì ad alcuni esponenti della cultura cattolica di cercare un raccordo con le tendenze volte a trovare in una nuova carta fondamentale dei diritti umani la strada per impedire all'umanità di ricadere nelle tragedie provocate dai totalitarismi. Ai loro occhi una lettura, adeguata ai tempi, della legge naturale richiedeva che il bene comune si perseguisse ormai attraverso il riconoscimento del diritto di ogni uomo alla partecipazione politica e quindi al godimento di alcune libertà a questa connesse. Ne costituisce la testimonianza più rilevante l'impegno del filosofo Jacques Maritain – basato sulla tesi che le differenze ideologiche sul fondamento ultimo dei diritti umani non dovevano impedire la convergenza nella loro pratica definizione in funzione della costruzione di un libero ordinamento democratico – a sostenere la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo promulgata dalle Nazioni Unite nel dicembre del 1948.

4. Il sostegno alla Dichiarazione universale dei diritti delle Nazioni Unite

La posizione di Maritain non era però condivisa dal magistero papale: è emblematico che in tutto il suo insegnamento pubblico mai una volta Pio

XII abbia fatto riferimento alla Carta delle Nazioni Unite, mentre l'ufficiosa stampa vaticana non lesinava ad essa pesanti critiche. In realtà anche durante il processo redazionale di quel documento associazioni, gruppi ed esponenti cattolici erano intervenuti per condizionarne i contenuti ed anche in questo caso avevano riportato alcuni successi, come negli articoli relativi alla famiglia e al trattamento economico dei lavoratori. Avevano tuttavia perso la battaglia ingaggiata sui limiti con cui sancire il diritto alla libertà religiosa e soprattutto sul riconoscimento del fondamento divino dei diritti umani. Ne era scaturita l'ufficiale tesi cattolica: solo l'autorità ecclesiastica individuava i veri diritti umani e li garantiva con un'autorità e una forza tale che mai nessuna dichiarazione prodotta dagli uomini nel corso della loro storia sarebbe riuscita ad assicurare. Sulla base di questa posizione gli ambienti curiali più conservatori avevano persino cercato di giungere ad una condanna formale delle posizioni elaborate da Maritain. Il fallimento di questo tentativo – come di quello di formulare una dichiarazione cattolica dei diritti dell'uomo alternativa a quella delle Nazioni Unite – mostrava peraltro che nella chiesa stavano ormai maturando atteggiamenti diversi.

La svolta sarebbe avvenuta, nel quadro dell'aggiornamento conciliare promosso da Giovanni XXIII nell'intento di mettere la chiesa in grado di trasmettere il suo messaggio all'uomo moderno, con l'enciclica *Pacem in terris* (11 aprile 1963). Il papa vi proclamava che la Dichiarazione del 1948 costituiva un passo decisivo per una migliore organizzazione della comunità umana, in quanto garantiva una sufficiente tutela alla dignità dell'uomo: auspicava perciò che le Nazioni Unite riuscissero ad ottenere la conformazione ad essa degli ordinamenti di tutti gli Stati del pianeta. Roncalli non nascondeva che sul documento si potevano avanzare obiezioni e fondate riserve, mostrando di essere consapevole che i diritti naturali proposti dalla chiesa non coincidevano pienamente con i suoi contenuti. Ma l'enciclica non si soffermava su questi aspetti. Assumendo un orientamento positivo e costruttivo, asseriva che i diritti umani formulati nella Carta costituivano la premessa ineliminabile per giungere ad un assetto del consorzio civile coerente con la concezione cattolica. Lo avrebbe ribadito Paolo VI nella visita compiuta alle Nazioni Unite nell'ottobre del 1965. Anzi, nel celebre discorso tenuto per l'occasione, il papa prospettava una sorta di parallelismo tra l'azione della chiesa e quella dell'organismo internazionale nella promozione a livello mondiale di una convivenza basata sui diritti umani: l'autorità morale del papato avrebbe accompagnato e sostenuto lo sforzo di riorganizzazione degli ordinamenti statali sulla base della Dichiarazione.

La dichiarazione *Dignitatis humanae*, promulgata nel dicembre 1965 dal Concilio Vaticano II, sembrava suggellare la chiusura della lunga stagione del contrasto tra cattolicesimo e diritti umani. Il documento, infatti, riconosceva la libertà religiosa, pur con qualche generico limite introdotto

per ottenere il consenso su di esso della ostile minoranza tradizionalista. In effetti la chiesa del post-concilio si sarebbe impegnata, mettendo in campo non solo la sua autorità morale, ma anche le sue risorse diplomatiche – basti pensare all’impegno della Santa Sede per giungere alla stipulazione del Trattato di Helsinki del 1975 nel quadro della Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa –, per un effettivo rispetto dei diritti umani ed in particolare del diritto alla libertà religiosa. Tuttavia, già nel corso del pontificato montiniano, cominciavano ad emergere i segni della riproposizione di una possibile divaricazione. Come mostravano alcuni passi dei documenti conciliari e come sosteneva l’enciclica *Humanae vitae* (25 luglio 1968) di Paolo VI, la chiesa non aveva abbandonato la dottrina per cui essa, e soltanto essa, era l’autentica interprete di quella legge naturale, che, stabilita da Dio per il corretto ordine della società, fissava i veri diritti umani meritevoli di tutela in qualsiasi ordinamento. Certo Montini riduceva l’applicazione di questo criterio all’ambito familiare e matrimoniale, senza pretendere di misurare in base ad esso la validità dell’intera organizzazione della società; anzi a questo proposito continuava a sostenere la linea definita nel viaggio alle Nazioni Unite. Ma un elemento di potenziale conflitto aveva ormai fatto la sua comparsa.

5. Tra nuove contrapposizioni e nuove convergenze

Il pontificato di Giovanni Paolo II, iniziato nel 1978, segnava il ritorno alla contrapposizione. In realtà per circa un decennio, fino al 1989, il pontefice riproponeva sostanzialmente la linea ereditata da Paolo VI. Senza dubbio vi emergevano alcune particolari accentuazioni: la sottolineatura del diritto alla libertà religiosa richiamato con forza per denunciarne il mancato rispetto nei paesi comunisti; l’affermazione, in chiave antiabortista, che, costituendo il diritto alla vita un elemento fondamentale, anzi fonte, dei diritti naturali, tutti gli ordinamenti erano chiamati a tutelarli; il monito che solo la fondazione trascendente della tavola dei diritti ne poteva fornire una adeguata garanzia. Tuttavia chiaro era il sostegno vaticano all’azione condotta dalle Nazioni Unite nella diffusione della cultura dei diritti umani. L’atteggiamento cambiava in seguito agli avvenimenti politici nell’Europa orientale: il crollo del comunismo, cui la Santa Sede aveva contribuito, non si coniugava con l’auspicato avvento di ordinamenti democratici a ispirazione cristiana. In questo contesto Giovanni Paolo II manifestava una visione sempre più pessimistica e diffidente verso la Dichiarazione universale dei diritti umani. La Carta delle Nazioni Unite gli appariva responsabile di una deriva secolaristica, soggettivistica e relativistica della democrazia contemporanea, sicché egli presentava nella legge naturale, così come la chiesa la interpretava, la fonte degli autentici

diritti umani su cui si sarebbe dovuto costruire l'assetto democratico di ogni paese.

La tendenza a fare dell'autorità ecclesiastica la sorgente dei diritti umani meritevoli di tutela era poi corroborata, sul piano storico, da un'operazione apologetica che individuava nel cristianesimo l'effettivo alimento culturale delle tavole dei diritti che si erano via via prodotte nella storia. Si cancellava così la lunga stagione delle contrapposizioni e la consapevolezza di un tormentato percorso che, nell'apertura ai diritti umani, aveva trovato un terreno essenziale per avviare il dialogo della chiesa con l'uomo moderno. Benedetto XVI, asceso al soglio pontificio nel 2005, protagonista, come prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, nell'elaborazione della linea del predecessore e, teologo di professione, del tutto insensibile alle ragioni della storia, avrebbe ulteriormente approfondito questa posizione. Durante il suo governo il richiamo alla legge naturale non era solo condotto in funzione della recisa negazione di qualsiasi riconoscimento giuridico ad istanze prodotte da nuove soggettività che lo sviluppo democratico portava ad esprimersi liberamente (ad esempio in materia di contraccezione, aborto, fecondazione, eutanasia, unioni omosessuali ecc.), ma anche nell'intento di stabilire che la chiesa, in quanto unica custode della legge impressa da Dio nella natura, discerneva nell'ambito dei diritti umani emersi nella storia quelli che avrebbero dovuto trovare tutela nella legislazione positiva.

Le difficoltà prodotte dal riemergere di una contrapposizione tra chiesa e modernità hanno portato alla scelta, dopo le dimissioni di papa Ratzinger, che sancivano il fallimento della sua linea, di un successore che ha mutato indirizzo. Per quanto sia difficile interpretare correttamente un pontificato in corso, sembra si possa dire che Francesco non abbandona certo la tesi che la chiesa, considerando l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio, detiene una compiuta visione della dignità dell'uomo e quindi dei suoi diritti. Ma questa impostazione non viene fatta valere per chiedere una revisione o una limitazione dei diritti umani emersi nella storia degli uomini; piuttosto viene proposta come una sollecitazione – ad esempio attraverso una più attenta considerazione di nuovi diritti come l'accesso all'acqua potabile o come la protezione dal degrado ambientale – per giungere ad un assetto in grado di fornire a tutti garanzie di reale libertà ed uguaglianza. In tal modo sembra delinearsi una nuova modalità di convergenza tra chiesa e diritti umani: il richiamo alla trascendenza non costituisce un criterio eteronomo di cernita per una diversa definizione della loro tavola, ma un invito, a partire dal rispetto dell'elenco nato nell'autonomo farsi della storia, ad allargarne lo spettro e ad approfondirne la portata. Alla base di questa prospettiva sta la percezione che la società contemporanea solleva nuovi e gravi problemi per l'effettiva tutela della dignità di ogni persona.

