

ALLE RADICI STORICHE DELL'IDEA DEI DIRITTI UMANI: IL LINGUAGGIO DELL'*HUMANITAS* NELL'ANTICHITÀ CLASSICA E NEL CRISTIANESIMO

FRANCESCO CIANCI*
Spezzano Albanese (Cosenza)

CDU 80:347“652/653”
Saggio scientifico originale
Gennaio 2014

*Riassunto: L'orizzonte culturale contemporaneo si muove dalla ferma convinzione che i diritti umani siano il prodotto della cultura e della filosofia della modernità: lo dimostrerebbe l'assenza di tale locuzione nel gergo antico. Invero, seppur è inconfutabile che l'espressione “diritti umani” o “dell'uomo” non compaia nel vocabolario premoderno, ciò non vuol dire che l'idea di diritti umani sia assente in epoca classica e antica: lo attesta il fatto che i diritti umani, tanto come ideali quanto nel loro contenuto, siano ravvisabili alla luce del linguaggio evocativo che essi possiedono e che inerisce l'uomo e quella grammatica scritta nel suo cuore. Il saggio ripercorre questa tesi alla luce del concetto di *humanitas*, ben presente, seppur con luci e ombre, nelle grandi tradizioni religiose e nelle sapienze umane dell'antichità classica, trovando nel messaggio evangelico di Gesù Cristo, il Logos incarnato, la sua massima espressione.*

Parole chiave: diritti umani (dell'uomo), *humanitas* (concetto di), persona (concetto di), legge morale, filosofia, religioni, cristianesimo, dottrina sociale della Chiesa.

1. La forza evocativa del *logos* “diritti umani”

La dottrina contemporanea è solita attribuire l'espressione “diritti umani” o “dell'uomo” al vocabolario della modernità e in particolare a quello delle

* Francesco Cianci (Firenze, 1976), si è laureato dapprima in Scienze Politiche (presso la “C. Alfieri” dell'Università degli Studi di Firenze) e successivamente in Scienze Religiose (presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose “S. Francesco di Sales” di Rende-Cosenza della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli). È membro del Comitato di redazione della rivista *Ricerche sociali* del Centro di ricerche storiche di Rovigno d'Istria, nonché collaboratore di altre riviste.

grandi “dichiarazioni” americana e francese, vale a dire la *Dichiarazione del buon popolo della Virginia* del 12 giugno 1776, a cui si ispirò la ben più nota *Dichiarazione di indipendenza* del 4 luglio 1776 delle tredici colonie britanniche d’America redatta da T. Jefferson e, soprattutto, la *Dichiarazione francese dei diritti dell’uomo e del cittadino* del 26 agosto 1789, dove tale espressione venne per la prima volta esplicitamente “dichiarata”¹.

Sfogliando, infatti, i codici del passato non compare traccia di tale espressione. Tale locuzione non si rinviene nemmeno nei grandi testi religiosi. Neppure la Sacra Scrittura la riporta e, a tal proposito, non deve trarre in inganno quanto affermato nelle varie versioni linguistiche contemporanee di un passo attinente al libro delle *Lamentazioni*, laddove si legge “quando schiacciano sotto i loro piedi tutti i prigionieri del paese, quando falsano i diritti di un uomo in presenza dell’Altissimo, quando fan torto ad un altro in una causa, forse non vede il Signore tutto ciò?” (*Lamentazioni* 3,34-36, corsivo nostro), in quanto si tratta di una errata traduzione: infatti, la locuzione “diritti di un uomo” non si riferisce all’Uomo (*Adam*) in quanto tale, bensì al guerriero, al valoroso, per giunta, maschio (*géber*)².

¹ In modo particolare questa è la tesi di fondo sostenuta dal teorico francese Michel VILLEY, *Il diritto e i diritti dell’uomo*, Siena, Cantagalli, 2009. L’A. sosteneva nella sua opera come i diritti umani fossero il prodotto della cultura illuminista e delle sue deviazioni, che avevano portato all’eclissi e alla perversione l’idea della giustizia e del suo fine. La sua opera era indirizzata, tra l’altro, a Giovanni Paolo II, al quale cercava di mostrare la “pericolosità” della dottrina dei diritti umani di cui il Pontefice, invece, ne era un estremo difensore (cfr. per un’analisi della questione il contributo di Jean Pierre SCHOUPPE, “Il futuro del sistema dei diritti umani: nota sul discorso di Benedetto XVI all’Assemblea Generale delle Nazioni Unite, nel 60° anniversario della Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo”, in *Ius Ecclesiae*, Roma, Pontificia Università della Santa Croce, 2009, n. 21, p. 195-207). Naturalmente, per onore di cronaca, il Pontefice non presupponeva una dottrina dei diritti umani secondo lo schema antropologico dell’illuminismo, quanto semmai alla luce del personalismo ontologico. Si può vedere una visione d’insieme del compianto Pontefice nel suo GIOVANNI PAOLO II, *Non uccidere in nome di Dio*, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme, 2005. Per uno studio sul Magistero si veda il pregevole lavoro di Giorgio FILIBECK, *I diritti dell’uomo nell’insegnamento della Chiesa: da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II (1958-1998)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001. La bibliografia, naturalmente, in materia è innumerevole. Tra i tanti, si vedano i lavori di Gerhard OESTREICH, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Roma-Bari, Laterza, 2001, nonché, per la bibliografia riportata, Gian Pietro CALABRÒ, “Diritti umani (Storia delle dichiarazioni dei)”, in Elio SGRECCIA – Antonio TARANTINO (a cura di), *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, vol. IV, Napoli, Esi, 2011, p. 430-442.

² A tal proposito cfr. Albert HARI – Albert VERDOODT, *I diritti dell’uomo nella Bibbia e oggi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001, p. 5.

Tuttavia, la constatazione che tale espressione non compaia nel vocabolario dell'antichità non legittima la pretesa di coloro che vorrebbero che l'idea di diritti umani sia assente in epoca antica. Infatti, è bene tenere conto che l'espressione "diritti umani" o "dell'uomo" non esaurisce l'universo delle forme diacritiche con le quali gli stessi diritti vengono (e sono stati) enunciati. Nel vocabolario, non solo giuridico, ma anche di quello etico, filosofico e storico, tali diritti sono definiti oltre che "umani" o "dell'uomo", anche "fondamentali", "universali", "individuali", "naturali" e "della persona"³. Senza voler entrare nel merito del significato ermeneutico che le summenzionate aggettivazioni portano con sé – non è difficile a questo proposito dedurre il sostrato antropologico ed il retaggio etico-filosofico intrinseco a tali espressioni⁴ – in siffatta sede ciò che ci preme porre in evidenza è la constatazione che, nonostante la relativa diversificazione terminologica, ciò che accomuna le relative terminologie è il significato ultimo a cui si riferiscono, cioè si tratta di diritti che sono propri degli uomini in quanto tali e distinti rispetto ad altri esseri animati ed inanimati. In altre parole, "il loro fondamento sta nella persona umana"⁵: infatti, affermare che vi sono diritti umani significa sostenere che ogni persona possiede, in ogni tempo e in ogni spazio, diritti in virtù della sua stessa natura, a prescindere o meno dalla concessione di una qualche autorità politica⁶, essendo "la valenza precettiva dei diritti della persona [...] certamente di ascendenza metagiuridica"⁷.

Con ciò, tuttavia, non si vuole affermare che i diritti umani abbiano trovato (e trovino tuttora) una loro legittimazione giuridica in ogni tempo e luogo né tantomeno si vuole ridurre l'importanza storica che ebbe la sottostante riflessione filosofica della modernità all'avvio di quel lento e progressivo processo politico di riconoscimento formale dei diritti dell'uomo, ma solo

³ Per una disamina su tali espressioni si veda il lungimirante saggio di Gregorio PECES-BARBA, *Teoria dei diritti fondamentali: giuristi stranieri di oggi*, Milano, Giuffrè, 1993, p. 9 *et passim*.

⁴ Sulla questione si veda Enrico BERTI, "Per una fondazione filosofica dei diritti umani", in Pace, *diritti dell'uomo, diritti dei popoli*, Padova, Liviana, 1987, n. 1, p. 29-35; nonché lo scritto di Edward G. FARRUGIA, "Fondamenti teologici e filosofici dei diritti umani", in *Iura Orientalia*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, vol. V (2009), p. 129-138.

⁵ Antonio PAPISCA, *Il Diritto della dignità umana. Riflessioni sulla globalizzazione dei diritti umani*, Venezia, Marsilio, 2011, p. 24.

⁶ Cfr. in tal senso Giovanni AMBROSETTI, "I diritti umani nella visione cristiana", in Gino CONCETTI (a cura di), *I diritti umani: dottrina e prassi*, Roma, Ave, 1982, p. 611-630 (*ivi*, p. 612). Si veda anche Gian Pietro CALABRÒ, "Diritti umani (Concezioni dei)", in Elio SGRECCIA – Antonio TARANTINO (a cura di), *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, cit., p. 383-394.

⁷ Antonio PAPISCA, *Il Diritto della dignità umana*, cit., p. 24.

sostenere, alla luce del dato antropologico, che il *logos* “diritti umani” inglobi in sé un'ideale che affonda le sue radici storiche in tempi ben più lontani dell'epoca moderna, seppur è proprio a partire da quest'epoca che tale ideale troverà una prima, vera e propria “forma di rappresentazione dichiarativa”, grazie al proliferare in lungo e in largo di carte, dichiarazioni e altri documenti giuridico-politici tesi al riconoscimento formale e universale dei relativi diritti.

Inoltre, a conferma della nostra tesi si potrebbe richiamare la forza evocativa che la locuzione “diritti umani” porta con sé: a tal proposito è ben nota la lezione di come la parola abbia in sé una forza costitutiva e fondante ovvero, per richiamarci ad un linguaggio prettamente biblico, “creatrice”, vale a dire capace di dare forma alla ragione e alle idee⁸; nel linguaggio greco, infatti, il termine *logos* esprime una duplice valenza: da un lato significa “parola”, dall'altro “ragione”. Ma non si tratta di significati antitetici, bensì giustapposti l'uno all'altro ed entrambi riferiti all'uomo: la classica definizione di Aristotele, cioè che l'uomo è “*ton zoon logon echon*” (*Politica* 1, 1252a; *Ethica Nicomachea* 1, 13), è a tal proposito illuminante. Parola e ragione sono infatti tipici dell'uomo, al punto che lo stesso Parmenide giunse ad affermare che “l'essere, il dire e il pensare sono la stessa cosa” (*Fragmentum* b3); la parola come la ragione, ricordava a suo tempo il pensatore tedesco M. Heidegger, è “la facoltà che fa dell'uomo un uomo”⁹. Il *logos*, nel duplice significato di parola-ragione, non si riduce nell'essere una caratteristica qualunque dell'uomo, ma rappresenta un elemento caratterizzante l'uomo stesso, che lo contraddistingue dagli altri esseri animati¹⁰. Il linguaggio diventa così un fatto costitutivo dell'essere umano: “l'uomo – scrive ancora M. Heidegger – non sarebbe uomo se non gli fosse concesso di parlare”¹¹. La parola, quindi, specchio della ragione, dice cosa è l'uomo rispetto non solo a sé, come vorrebbe una minimalista interpretazione basata sul motto “*cogito ergo sum*” di antica memoria cartesiana, ma anche rispetto agli altri, a ciò che lo circonda e lo investe nel suo intimo più profondo: vale a dire la sua stessa *humanitas*¹².

⁸ Cfr. Jean F. COLLANGE, *Teologia dei diritti umani*, Brescia, Queriniana, 1991, p. 11 *et passim*.

⁹ Martin HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973, p. 189.

¹⁰ Si veda Ottavio DE BERTOLIS, “Diritto, linguaggio ed antropologia”, in *La Civiltà Cattolica*, Roma, Collegio dei Padri Gesuiti, 2011, n. 2, q. 3861, p. 261-270, da cui traiamo alcuni spunti per la stesura di questo paragrafo introduttivo.

¹¹ Martin HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 189.

¹² Come ha giustamente osservato Mario MELINO, “Alfabetizzazione”, in *Annali della pubblica istruzione*, Firenze, Le Monnier, 2002, n. 4-5, p. 3-6, l'uomo, attraverso

In questo quadro di idee, allora, si può comprendere la tesi di fondo da cui muoviamo e cioè: se le idee stanno alla ragione, come questa sta all'uomo che diventa parola vivente, allora non si può negare che le motivazioni di fondo che hanno mosso le moderne dichiarazioni sui diritti dell'uomo trovino idee e quindi parola fin dalla genesi dell'uomo stesso. Di conseguenza, la storia dei diritti umani altro non è che la storia dell'uomo in quanto tale. Proprio perché storia dell'uomo, questa storia dei diritti umani affonda le proprie radici storiche, tanto come ideali quanto nel loro contenuto, fin dall'antichità; in altre parole, la storia dei diritti umani poiché storia dell'uomo si rivela sia come "parola fissata nella memoria" sia come "testimonianza scritta", trovando, seppur tra luci ed ombre, nel linguaggio dell'*humanitas* prodotto dalle grandi tradizioni religiose e dalle sapienze umane il suo sottofondo ideale¹³, fin quando il cristianesimo non prese corpo nella storia dell'umanità, conferendo a tale categoria "una profonda autenticità"¹⁴.

2. Il concetto di *humanitas* nell'antichità (tra luci ed ombre)

Presupposto ideale ai diritti dell'uomo è quindi il linguaggio dell'*humanitas*, che tali diritti contengono intrinsecamente. Sotto il profilo storico-etimologico, il termine *humanitas*, proprio della cultura latina, è apparso per la prima volta

il linguaggio e i codici simbolici, ha organizzato la sua esistenza. Infatti, il linguaggio, infatti, costituisce una delle attività più antiche ed elementari di cui si sia servito l'uomo al fine di comunicare con i suoi simili e finalizzato alla *koinonia* tra gli uomini. Dove vi è linguaggio vi è, infatti, una società (potremmo dire *ubi lingua ibi societas*); e il linguaggio altro non è che l'insieme dei suoni, dei segni comunicativi con i quali gli individui di quella società esprimono i loro pensieri e i loro sentimenti. Il linguaggio, quindi, è l'espressione stessa di quei pensieri e di quei sentimenti; è in altre parole "specchio" della società e dell'uomo stesso.

¹³ Scrive Gianfranco MAGLIO, "Genesi storica dei diritti umani e problematiche attuali", in *Nuova Secondaria*, Brescia, La Scuola, 2012, vol. 30, n. 4, p. 22-28: "L'antropologia classica (greco-romana) e quella cristiana medievale sviluppano infatti, pur nella diversità degli approcci, un ideale universalistico di umanità con i concetti di *philanthropia* e *axia* in ambito greco (che conservavano un carattere aristocratico) e di *humanitas* in ambito romano" (*ivi*, p. 23). Per un'introduzione sui diritti umani nelle varie culture si vedano i vari saggi apparsi nel numero monografico emblematicamente intitolato "Etica delle religioni universali e diritti umani" della rivista *Concilium*, Brescia, Queriniana, 1990, n. 2.

¹⁴ In questi termini Giovanni AMBROSETTI, "I diritti umani nella visione cristiana", *cit.*, p. 612.

in alcuni scritti della sapienza filosofica greca del V sec. a.C., trovando ampie riflessioni soprattutto nel cristianesimo, anche se il relativo concetto non è estraneo alle altre culture, specialmente alle tradizioni religiose orientali.

Con riferimento a queste ultime, ad esempio, il libro sacro dell'induismo per eccellenza, il *Mahabharata*, la enuncia addirittura in forma "apocrifa", laddove vi si legge: "vi annuncio una dottrina segreta: nulla in verità è più eccellente dell'umanità" (*Mahabharata* 12); mentre in Cina, la dottrina di Chuang Tzû la proclama come "la virtù per eccellenza [...], una virtù superiore che persino la pietà filiale non basta a definire"¹⁵.

Nella cultura greca, la parola "umanità" non ha un vero e proprio corrispettivo terminologico che ne riassume in maniera onnicomprensiva il significato semantico della locuzione latina *humanitas*, al punto che qualche autore ha legato tale concetto alla *paideia* greca, prendendo come spunto le opere teatrali della commedia latina¹⁶. In verità, a ben vedere, il tentativo di equiparare tale nozione a quella più ampia di *humanitas* sulla base di un passo contenuto nelle opere di Aulo Gellio (*Noctes Atticae* 13, 17), non è del tutto corretto, poiché il termine *humanitas* non ha (solo) il contenuto ristretto di "educazione" o "cultura", tipici ed esclusivi invece del concetto greco di *paideia*. Ciò nonostante, non si può nemmeno accettare la tesi a suo tempo proposta da Varrone, il quale, nella sua nota polemica contro Cleante, giunse ad affermare la superiorità concettuale dell'idea latina di *humanitas* rispetto alla *paideia* greca, asserendo che la cultura greca non solo non seppe coniare il termine, ma nemmeno pensare il relativo concetto in maniera universale a causa della sua presunta superiorità culturale (cfr. *Satire Menippeae* 245), difettando *in nuce* della differenziazione, secondo una nota espressione di Erodoto, tra ciò che era greco, "tò ellenikòn" (*Historiae* 8, 144), e ciò che era barbaro, confinando quindi la relativa nozione sulla base dell'*ethnos*¹⁷.

Non sarebbe difficile dare ragione a Varrone se tenessimo in considerazione alcune teorizzazioni poste in essere da alcuni dei più grandi pensatori della cultura greca. Basti a tal proposito citare alcune delle fonti più autorevoli del tempo. Ad esempio, Diogene Laerzio, parlando di Talete, attesta che Ermippo

¹⁵ Cfr. Albert HARI – Albert VERDOODT, *I diritti dell'uomo nella Bibbia e oggi*, cit., p. 67.

¹⁶ Si allude qui all'opera di Werner JAEGER, *Paideia: la formazione dell'uomo greco*, Firenze, La Nuova Italia, 1959, p. 16.

¹⁷ Seppur è da tenere in considerazione che tale concettualizzazione non aveva alcun sfondo razzista: su questo tema mi sia consentito rimandare al mio Francesco CIANCI, "Alle radici bibliche dell'idea di nazione", in *Vivarium*, Catanzaro, Istituto Teologico "S. Pio X", 2011, n. 3, p. 369-378.

attribuisse a quel filosofo ciò che era detto di Socrate, il quale era solito ringraziare il fato per tre motivi: “primo perché nacqui uomo e non bestia; secondo perché uomo e non donna; terzo perché greco e non barbaro” (*Vitae philosophorum* 1, 33). Anche Plutarco afferma che Platone “soleva ringraziare la natura, primo, perché era nato uomo e non animale muto; secondo, perché maschio e non femmina; poi, perché greco non barbaro; e, infine, perché era nato ateniese ai tempi di Socrate” (*Vita Marii* 46). Testimonianza quest’ultima tramandataci anche da Lattanzio (cfr. *De divinis institutionibus* 3, 19)¹⁸.

Non devono però stupire tali affermazioni: nella società greca antica, l’idea di eguaglianza era alquanto un’utopia, se non un vero difetto della giusta ragione umana. Anzi, per Platone quanto per Aristotele, la società ideale era quella dove ognuno godeva di precisi ruoli sociali. Platone, addirittura, mostra come lo Stato ideale consista nel dominio dei migliori (*sofocrazia* o *noocrazia*), ossia dei “filosofi”, che governano non nell’interesse dei pochi, come avviene invece nell’oligarchia, ma per il raggiungimento del bene comune, secondo i parametri della verità, della conoscenza e della giustizia (cfr. *Politica* 297c). Seppur il fine dello Stato platonico è teso al bene e alla giustizia dei molti, è da ravvisarsi proprio nella ristrettezza concettuale attribuita all’idea di eguaglianza tra gli uomini, il limite di fondo alla sua teoria. Platone, infatti, giunse perfino a legittimare le aberranti pratiche della soppressione degli infermi e degli infermi, a legittimare l’esistenza della schiavitù e la palese discriminazione delle donne (cfr. *Repubblica* 553c), queste ultime considerate *naturaliter* inferiori ai cittadini maschi anche da Aristotele (cfr. *Politica* 1522a-1523a)¹⁹.

Se ci fermassimo a queste testimonianze, sarebbe impossibile non dare ragione a quanto affermato da Varrone; ma in realtà le sue tesi non sono del tutto condivisibili, sia per quanto riguarda la comparazione terminologica del termine latino *humanitas* al greco *paideia*, sia soprattutto in comparazione agli aspetti estrinseci ed intrinseci della cultura della società del tempo.

Quanto alla questione terminologica, si deve infatti notare che il termine greco che più si avvicina al concetto latino di *humanitas* non è quello di *paideia*, ma sicuramente quello di *philanthropia*, che indica un atteggiamento umanitario teso all’unione, alla fratellanza e all’amicizia tra gli uomini,

¹⁸ In tema si rimanda al pregevole lavoro di Reginaldo M. PIZZORNI, “Persona umana e diritti dell’uomo”, in *Persona y Derecho*, Universidad de Navarra, Instituto de Derechos Humanos, 1993, n. 28, p. 85-119.

¹⁹ Cfr. Nicola MATTEUCCI, “Dell’eguaglianza degli antichi paragonata a quella dei moderni”, in *Intersezioni*, Bologna, Il Mulino, 1989, vol. 9, n. 2, p. 203-230.

nonché la benevolenza degli dei e dei re²⁰. Fu, infatti, proprio quest'ultima concezione ad insinuarsi nel gergo della scuola filosofica della Stoà, le cui riflessioni, specie quelle elaborate da Panezio, influirono indubbiamente all'interno degli ambienti culturali del mondo latino, in particolare nel Circolo degli Scipioni e in Cicerone, vero cultore del concetto di *humanitas* nell'antica Roma. L'aspetto terminologico, infatti, ci offre la prova che all'interno della cultura greca non furono in pochi a superare la visione ristretta dell'*humanitas* o *philanthropia* alla sola cultura ellenica: così, ad esempio, in Erodoto non è presente, a differenza invece di quanto si ravvisa nel pensiero di Tucidide o di Senofonte, quel sentimento di immensa superiorità della civiltà greca su quella dei barbari, a cui perfino il console romano Marcio Porcio Catone da acerrimo oppositore di quella cultura dovette soccombere. Addirittura lo storico di Alicarnasso, che si meritò l'aggettivo di *'filobarbaro'*, enfatizzò la cultura, la scienza, le idee religiose degli stessi barbari considerati come apportatori di quelle stesse idee fatte proprie dalla cultura greca.

Inoltre, non si può sostenere la tesi di Varrone, secondo cui il concetto latino di *humanitas* avesse, a differenza della concezione greca, una valenza universale: anche nell'antica Roma non mancano pensatori che videro in tale concetto la missione "evangelizzatrice" dell'espandersi dell'Impero, e quindi una prerogativa di Roma sui *barbares*. Emblematiche sono a tal proposito le parole di Plinio il Vecchio, il quale, memore di quanto detto da Caio Giulio Cesare nell'endiadi "*cultus atque humanitas*" (*De bello gallico* 1, 1, 3), celebrò la Patria italica nella nota formula "*numine deum electa, quae humanitem homine daret, breviterque una cunctarum gentium in toto orbe patria fieret*" (*Naturalis historia* 3, 39) ovvero come colei che è stata "scelta dalla potenza divina per dare l'umanità agli uomini, e in breve per divenire lei sola Patria di tutte le genti nel mondo intero". In questo quadro, l'*humanitas* latina è destinata, secondo il noto adagio di Ovidio, ad "*urbis et orbis*" (*Fasti* 6, 284), cioè alla città (Roma stessa) e al mondo intero, ma l'umanità non è vista come un fatto in sé, di ogni uomo, ma "donata" da Roma al resto del mondo²¹.

²⁰ Cfr. in tal senso Albert HARI – Albert VERDOODT, *I diritti dell'uomo nella Bibbia e oggi*, cit., p. 67.

²¹ Anche in questo caso, come nel mondo greco, non vi è alcuna discriminazione di carattere etnico o razziale: cfr. in tema Renato ONIGA, "Lingua e identità etnica nel mondo romano", in *Plurilinguismo*, Università di Udine, Centro Internazionale sul plurilinguismo, 1997, n. 4, p. 49-64. Dello stesso A., si veda con riferimento al tema da noi trattato, il capitolo VI della recente opera *Contro la post-religione: per un nuovo umanesimo cristiano*, Verona, Fede&Cultura, 2009, dal quale traiamo alcune delle riflessioni apportate *supra* nel *corpus* del testo, oltre che qualche riferimento sugli autori classici latini.

Eppure, come tra luci ed ombre si muoveva la concezione della *paideia* greca, così anche il mondo latino ebbe a conoscere teorizzazioni dell'*humanitas* al di là di queste ristrettezze concettuali. In modo particolare, pur trovando cenni già nelle opere di Nevio e di Ennio, il concetto di umanità ebbe ampi riscontri grazie all'opera dei commediografi Menandro e Terenzio. Nello specifico Menandro rappresentò nelle sue commedie un uomo comune e autentico, con i suoi pregi e i suoi difetti. La filantropia fu il sentimento che permeava le trame degli eventi rappresentati, ossia i sentimenti di fratellanza e amicizia tra gli uomini, la comunanza di destino a cui tutti gli uomini, al di là del loro *status* civile, "aristocratico" o "plebeo", "libero" o "schiavo", sono cosmicamente chiamati. Tali sentimenti altro non esprimevano che il principio e il fine dell'*humanitas*, il cui spirito doveva prevalere su qualunque contrasto di ordine sociale, religioso e politico. Questa idea, troverà, successivamente nella commedia di Terenzio la sua somma massima nel noto adagio "*homo sum: humani nihil a me alienum puto*" (*Heautontimorumenos* 77) cioè "niente di ciò che è umano mi è estraneo", massima enfatizzata da Seneca, il quale, in una delle sue lettere indirizzate all'amico Lucilio, scrive con estrema profondità e commozione le seguenti righe: "sostituendo tutti i comandamenti particolari, posso riassumere il compito dell'uomo in questa breve formula: [...] sono un essere umano e niente di ciò che è umano mi è estraneo" (*Epistolae* 51-52).

Nell'epoca romana classica, tuttavia, si deve a Cicerone lo sviluppo del concetto di *humanitas*. Le sue riflessioni rappresenteranno, infatti, una delle più belle sintesi, tanto da attirarsi la fama e l'onore presso gli ambienti cristiani, al punto che l'illustre vescovo di Milano sant'Ambrogio si ispirò al grande oratore nella stesura dell'omonima opera *De Legibus*. Per l'Arpinate l'*humanitas* è un principio morale oggettivo da cui scaturisce il dovere di ogni uomo verso il prossimo mosso oltre l'utile personale (*De Officiis* 3, 89). Questa concezione di fondo non ebbe solo il merito di enfatizzare lo stretto legame tra l'atteggiamento dell'*humanitas* con quello di *pietas*, ma soprattutto quello di individuare nell'*humanitas* la "*vimque omnem humanitatis*" (*De Oratore* 1,53), ovvero "tutta l'essenza della natura umana": quindi l'*humanitas*, nella concezione ciceroniana, oltre ad essere pragmatica, portava con sé, seppur velatamente, anche una visione, per così dire, ontologica.

Nonostante le molte ombre che il pensiero della società antica portava con sé, emerge, tuttavia, alla luce di questi pochi ma significativi esempi, la convinzione che il principio della *humanitas* non fu una categoria del tutto avulsa al pensiero dell'antichità classica: anzi, a dire il vero, tale principio venne sempre più prendendo corpo come valore omnicomprensivo e universale, capace di riconoscere e rispettare l'uomo in ogni uomo, al punto da indurre

a migliorare la condizione delle categorie sociali più deboli, nonostante la peculiarità della visione del mondo (*Weltanschauung*) che la stessa società antica portava *in nuce*²².

3. Il linguaggio dell'*humanitas* nei grandi codici giuridici dell'antichità

Seppur è vero che nell'antichità nessuno – ad eccezione del re – godeva di diritti veri e propri, cioè che nessuno era come tale “soggetto di diritto” *stricto sensu*, è altrettanto vero che nei codici dell'antichità “l'universale ricorrente”²³ dell'umanità sembra emergere, seppur con luci ed ombre, proprio attraverso la progressiva comprensione dei valori di uguaglianza, libertà e dignità umana inerenti al linguaggio dell'*humanitas*.

Infatti, negli antichi codici mesopotamici, quali il Codice di re Ur (ca. 2061-2043 a.C.) e il grande Codice di Hammurabi (ca. 1729-1687 a.C.) possono essere individuate tracce dei diritti umani. In modo particolare, nel Codice di Hammurabi – che influenzò non di poco la cultura sociale degli ebrei, dei greci e dei romani, oltre che delle altre civiltà limitrofe del tempo, nonché lo stesso diritto moderno, specie nelle prescrizioni di carattere economico – si rinvencono differenti prescrizioni tese a tutelare, tra l'altro, i diritti delle donne, dei bambini e, perfino, quelle degli schiavi. A quel tempo, tuttavia, è da ravvisarsi nel Cilindro di Ciro il Grande (538 a.C.) la prima vera carta embrionale dei diritti dell'uomo: il Cilindro, infatti, abolendo la schiavitù, consentendo la libertà di espressione religiosa e permettendo tra l'altro il ritorno alle terre d'origine da parte dei popoli deportati – dalla qual cosa derivò anche la fine della cattività babilonese del popolo dell'Antica Alleanza – esprimeva il rispetto dell'uomo in quanto tale.

Medesime riflessioni possono essere addotte anche dalle grandi tradizioni dell'estremo Oriente. Nel codice di Manu, un trattato composto di leggi, regole e comportamenti, si trovano differenti prescrizioni, riguardanti i doveri morali, sociali e culturali delle varie caste e dei diversi stadi della vita alla luce del concetto religioso di *dharma* e a quello, più sociale, di *Śāstra*

²² Vedi alcune considerazioni in tal senso in Angelo DI BERNARDINO, “Diritti umani tra Scrittura e Padri della Chiesa”, in *Iura Orientalia*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, vol. V (2009), p. 139-155, specialmente, per la questione descritta *supra* nel *corpus* del testo, p. 149-150.

²³ Cfr. in tal senso Antonio PAPISCA, “L'internazionalizzazione dei diritti umani: verso un diritto panumano” in Carlo CARDIA (a cura di), *Anno 2000, primordi della storia mondiale*, Milano, Giuffrè, 1999, p. 139-167 (*ivi*, sul punto, p. 142).

(letteralmente “legge”). Negli Editti di re Ashoka, emanati dopo un tormentato periodo di guerre e spargimento di sangue, sono testimoniate prescrizioni basate sulla non-violenza (*ahmisa*), sulla tolleranza e sul rispetto, oltre che per la vita animale, per gli uomini. Importanti, sotto quest’ultimo profilo, sono le prescrizioni relative all’uguaglianza tra gli uomini indipendentemente dall’appartenenza religiosa o sociale (cioè dalla casta). Inoltre, particolari prescrizioni “umane” erano riservate ai condannati in procinto della pena di morte. A tal proposito, nel quarto pilastro si legge: “è mio desiderio che ci sia uniformità nella legge e uniformità nelle sentenze. Arrivo, perfino, a questo: di concedere un permesso di tre giorni per coloro che sono in prigione e che sono stati processati e condannati a morte. Durante questo tempo i loro parenti possono fare appello per far risparmiare le vite dei prigionieri. Se non c’è nessuno a cui fare appello per conto loro, i prigionieri possono offrire doni al fine di acquistare meriti per l’aldilà o osservare digiuni” (*Editto su pilastro 4*).

Che il rispetto per l’uomo fosse radicato nella coscienza delle tradizioni religiose dell’Oriente è confermato anche da un frammento di un antico papiro egiziano, noto come la Saggiezza di Amenenope (VIII sec. a.C.), laddove si legge: “non ridere di un cieco, non disprezzare un nano, non fare torto ad uno zoppo, lo straniero ha il diritto all’olio della tua giara. Dio, infatti, si augura che tu rispetti i poveri”²⁴.

Seppur tali codici non conoscano espressamente un’idea organica ed eclettica di diritti umani – basterebbe solo pensare all’esistenza della schiavitù o della pena di morte, per parlare impropriamente di diritti umani – ciò, tuttavia, non equivale ad affermare l’assenza di un’apertura all’uomo e al suo diritto. Come è stato giustamente osservato, con riferimento in modo particolare ai codici orientali, questi “sicuramente riflettono una realtà sentita o avvertita come giusta”²⁵. Anzi, si potrebbe affermare come tali esempi costituiscano, nell’*excursus* storico di quel lento e progressivo processo di formazione all’*humanus* del diritto, una vera e propria “pietra angolare per la scoperta dei diritti umani”²⁶.

Da questa tradizione umana non sono esenti nemmeno le fonti scritte del diritto greco e di quello romano. Seppur con le antinomie accuratamente messe in luce dalla scienza giuridica etnologica, possono essere, a tal

²⁴ Albert HARI – Albert VERDOODT, *I diritti dell’uomo nella Bibbia e oggi*, cit., p. 36.

²⁵ Danilo CECCARELLI MOROLLI, “Note sul ‘diritto’ nel Vicino Oriente Antico, ovvero i ‘Codici’ mesopotamici tra ‘fragmenta iuris’ e ‘ordinamento’”, in *Iura Orientalia*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, vol. I (2005), p. 45-67 (*ivi*, p. 56).

²⁶ Albert HARI – Albert VERDOODT, *I diritti umani nella Bibbia e oggi*, cit., p. 29.

proposito, richiamati alcuni codici delle *poleis* greche e, soprattutto, le massime dei giureconsulti romani racchiuse nella famosa raccolta dei *Digesto* di Giustiniano²⁷.

Quanto al diritto dell'antica Grecia sono ben noti i codici di Gortina (450 a.C.) e quelli elaborati da nomoteti quali Licurgo di Sparta (VII sec. a.C.), Draconte, Solone e Clistene di Atene (ca. V-VI sec. a.C.). Tra questi fu soprattutto il codice draconiano ad assumere una particolare importanza, nonostante la severità delle sue pene, al punto tale da essere definito anche il "codice di sangue": questi, infatti, ebbe il merito di iniziare quel processo teso a porre a fine alle ingiustizie e alle disuguaglianze a cui i cittadini di Atene, specie i contadini, erano sottoposti, e che trovò il suo completamento nelle ben note leggi di Solone, il quale, come scrisse Plutarco, "pensava di frenare le iniquità e cupidigie dei concittadini con parole scritte" (*Vita di Solone* 5,4), abolendo l'aberrante istituto dell'ipoteca sulla persona, che permetteva la messa in schiavitù per debiti. Seppur Solone, da un lato, si attirò il riso del suo noto avversario Anicarsi, il quale affermava che quelle leggi scritte "non differiscono affatto dalle ragnatele, ma come queste trattengono le prede deboli e piccole, mentre saranno spazzate via dai potenti e dai ricchi" (*Vita di Solone* 5,5), dall'altro, egli trovò l'elogio del noto rapsodo e contadino della Beozia, Esiodo, che tessendo le lodi, a mo' dei profeti biblici quali il suo contemporaneo Michea di Moroset, di "coloro che rendono giusti i giudizi" rispetto a "coloro che superano la misura e gli atti funesti" (*Opes et dies* 223; 238), poneva in giusto risalto la valenza di quelle "parole scritte" che portavano con sé un linguaggio teso a mostrare l'umanità di ogni uomo, dinnanzi alla disumanità della *seisàchteia* (letteralmente "schiavitù per debiti")²⁸.

Ma fu soprattutto il diritto romano, riportatoci nelle elucubrazioni dei giureconsulti raccolte nei *Digesto* di Giustiniano, a mostrarci come già nella cultura antica fossero presenti stralci teorici degli *humana iuris* al di là

²⁷ Per un'introduzione ai diritti dell'antichità si veda la voce curata da Giuliano CRIFÒ, "Diritti dell'antichità", in ID. (a cura di), *Diritto*, vol. 1, Milano, Feltrinelli, 1972, p. 47-56.

²⁸ Ad esempio il concetto di schiavo emerge nella letteratura e nel pensiero dei Greci con riferimento al rapporto tra i Greci e i barbari: come dimostra il discorso di Demarato a Serse, riportatoci da Erodoto (cfr. *Historiae* 7,101-105), mentre questi ultimi hanno con lo stato un rapporto di servitù, che li caratterizza come *douloi* di fronte al dispotismo del monarca, i Greci si pongono di fronte allo stato come cittadini, liberi ed autonomi, protetti dalla sovranità della legge. In tema cfr. Cinzia BEARZOT, "Lo straniero nel mondo greco: xenoi, apolidi, barbari", in *Nuova Secondaria*, Brescia, La Scuola, 2000, vol. 18, n. 3, p. 30-38.

della presenza dell'istituto della schiavitù²⁹. Tralasciando, per il momento il fondamento della concezione sulla quale facevano leva gli antichi giureconsulti latini, e limitandoci al mero linguaggio dell'*humanitas* del diritto, è qui sufficiente richiamare alcuni passi inerenti taluni diritti, oggi definiti come "umani", e precisamente: il diritto alla vita, la libertà *sui generis* e quella religiosa.

Brevemente, quanto al diritto alla vita sono significative le testimonianze lasciateci in alcuni passi circa il diritto del nascituro. Secondo Marciano e Marcellino il concepito doveva essere riconosciuto a tutti gli effetti un essere umano – "*qui in utero sunt [...] intelliguntur in rerum natura esse*" (*Digesto* 1, 5, 26) – cioè come se fosse già nato – "*nasciturus pro iam nato habetur*" (*Digesto* 1, 5, 7) – e come tale meritevole di tutela³⁰. Circa il diritto alla libertà in generale la questione può essere strettamente legata da un lato alla visione tipica di Roma, vista come una *cosmopolis*, dall'altra con riferimento all'istituto della schiavitù: a tal fine può essere richiamato il diritto alla cittadinanza, che la giurisprudenza romana utilizzò senza discriminazione alcuna, né di razza né di ceti sociali – si pensi a tal proposito alla stessa testimonianza resa dall'apostolo Paolo, che pur essendo giudeo quanto alla legge e greco quanto alla nascita, godeva dello *status* di *civis romanus* (cfr. *Atti degli Apostoli* 22, 27-28) – e la cui acquisizione era permessa addirittura agli schiavi attraverso l'istituto della *manomissio* (cioè "liberazione"), al punto che perfino un acerrimo nemico di Roma, come Filippo V il macedone, ne elogiò la valenza "umana" di tale istituto³¹.

Quanto alla libertà religiosa, la questione è molto complessa e merita una trattazione più approfondita, soprattutto per la funzione di asservimento pubblico che la religione rivestiva all'interno della società civile e politica romana (e di quelle antiche in generale). In nome della *pax deorum*, la religione nel mondo romano (così come in quello greco), infatti, non era motivo di culto personale, ma pubblico e la libertà di esercizio finiva per

²⁹ Per tutti si veda, a mo' di *excursus*, l'attenta analisi di Maria Pia BACCARI, "Diritti umani (Principi e sistema)", in Elio SGRECCIA – Antonio TARANTINO (a cura di), *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, cit., p. 349-382.

³⁰ Oggi invece sono ben note le motivazioni che vogliono una legittimazione dell'aborto e delle altre pratiche contro il diritto alla vita, al punto da dichiararle come "diritti umani fondamentali"; cfr. in tema per gli ampi spunti Maurizio Pietro FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani: manuale di bioetica teologica*, Torino, Camilliane, 2009.

³¹ Su temi riportati nel *corpus* del testo si veda Maria Pia BACCARI, "Diritti umani (Principi e sistema)", cit., p. 363-364.

coincidere con gli interessi politici della *civitas* (e della *polis*)³². Questo perfetto sincretismo convergeva a Roma (così come ad Atene e nel resto dell'Ellade) con l'esigenza di garantire la *pax deorum* (o *pax divinitas*), convinti che un accoglimento di tutte le divinità e l'asservimento di riti a favore degli dèi avrebbero trovato approvazione presso le stesse divinità e (di conseguenza) la benevolenza degli affari umani: il *Panthèon* a Roma – come tra l'altro lo era l'altare consacrato al “dio ignoto” in Atene di cui ci parla l'apostolo Paolo di Tarso (*Atti degli Apostoli* 17, 23) nei suoi viaggi fra i Greci – ne era una evidente manifestazione di questa credenza. Chi non rispettava le religioni tradizionali veniva accusato di empietà e non tanto di eresia in quanto ciò che veniva offeso non era il rispetto o la valenza di un dogma, quanto quello di offendere il costume religioso della comunità di riferimento³³. Ad esempio, come alcuni ben noti processi svoltisi ad Atene – si pensi, oltre che a quelli mossi ai danni di Aspasia, di Fidia e Anassagora, al famoso caso Socrate, di cui ci narra Diogene Laerzio, che venne condannato a morte dalla ben nota legge di Diopite in quanto colpevole di non riconoscere come dèi quelli tradizionali della città, ma di introdurre divinità nuove (*Vitae philosophorum* 2, 5, 40) – furono il frutto di tale convinzione, anche nell'Impero Romano possono essere ravvisati esempi simili. Emblematico, a tal proposito, fu il famoso caso *de bacchanalibus* mosso ai danni di Publio Ebulio e della sua amante Ispala Fecenia, tramandatoci dalle pagine dello storico Tito Livio (*Historiae* 39): le pratiche orgiastiche del rituale bacchanale, non contemplate nell'uso civico romano, vennero accettate, seppur in forme limitate, in modo da mantenere, comunque, il favore del dio Bacco³⁴. Ma ciò non ci impedisce di affermare che, seppur la religione fosse in funzione dello Stato, il mondo romano (e anche quello greco) non ne disconosceva una certa forma di libertà personale e comunque agganciata, concettualmente, all'uomo. Il limite però di questa visione, tuttavia, consisteva nella “finalità pubblica” della *religio*: in quest'ottica può essere anche compresa la politica discriminatoria posta successivamente nei confronti del cristianesimo, il quale rifiutandosi di aderire al culto dell'imperatore e alle pratiche religiose delle città, divenne elemento di rottura alla *pax deorum*. Soprattutto il diniego di aderire al culto imperiale venne considerato alla stregua di un attentato all'unità civile dello Stato, al

³² Cfr. Fabrizio LOMONACO, *Tolleranza*, Napoli, Guida, 2005, p. 9.

³³ Ricorda a proposito Arnaldo MOMIGLIANO, “Empietà ed eresia nel mondo antico”, in *Rivista storica italiana*, Napoli, Esi, 1971, a. LXXXIII, fasc. IV, p. 771-791, come detta pratica fosse diffusa soprattutto nella cultura greca del V secolo a.C.

³⁴ Cfr. Fabrizio LOMONACO, *Tolleranza*, cit., p. 10-11.

punto che bastava – come ci ricorda Plinio il Giovane – il solo fatto di essere additati come cristiani per ricevere un'adeguata punizione a causa della “loro pertinacia e la loro cocciuta ostinazione” (*Epistolae* 10, 96): il cristianesimo pertanto, in questa ottica, divenne una *religio illicita* all'interno del sistema politico dell'antica Roma e come tale perseguitata³⁵.

4. I “*semina verbi*” dell'*humanitas* nel diritto antico: la metafora della maschera teatrale

L'*humanitas*, dunque, costituirà quell'*humus* fertile sul quale verranno gettati – ottriando un'espressione cara a Giustino – i “*semina verbi*” (*Apologia* 2, 13, 4) dei moderni diritti umani. Si forgiava, così, seppur lentamente l'idea di eguaglianza, la quale non sfociò concretamente né in prassi civile né tantomeno politico-sociale, ma lasciava intravedere, seppur in forma embrionale, che l'uomo, qualunque uomo, era uguale ad un altro in virtù della sua stessa natura e che, come tale, possedeva dei diritti fondamentali. E tale idea di eguaglianza fu la sfida dello stoicismo alle antiche elucubrazioni dell'eguaglianza politica prospettate nelle note (e non accettabili) tesi di Platone (*Repubblica* 370a-b): questo movimento di *humanitas* si mosse verso un'idea di eguaglianza, che prendendo distanze dalle gerarchie stabilite nella convivenza sociale, ne pose il suo fondamento nella determinazione fondamentale dell'etica e dei valori umani³⁶. Eloquentemente, a tal proposito, è la considerazione di Seneca, allorché afferma l'amara considerazione: “sono dunque schiavi gli uomini” (*Epistolae* 47).

In quest'orizzonte, altamente influenzato dalla dottrina stoica, si mosse l'immensa opera dei giureconsulti romani tesa ad edificare un diritto in grado di unificare le condizioni degli uomini in base a criteri generali. Partendo proprio dal linguaggio dell'*humanitas* presente nelle commedie teatrali, il linguaggio dello *ius* fece proprio il concetto di “persona”. Questo termine, presente anche nel linguaggio greco (*prosopon*), significava originariamente la “maschera” teatrale indossata dall'attore nelle rappresentazioni sceniche, la

³⁵ Per un'analisi omnicomprensiva sul tema si veda in modo particolare, seppur invecchiato, il pregevole e autorevole scritto di Jacques MOREAU, *La persecuzione del cristianesimo nell'Impero Romano*, Brescia, Paideia, 1977; cfr. anche Gustave BARDY, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Milano, Jaca Book, 2005, in particolare, p. 213 ss. e p. 310 ss.

³⁶ Cfr. Francesco M. DE SANCTIS, “Eguaglianza”, in Enrico BERTI – Giorgio CAMPANINI (a cura di), *Dizionario delle idee politiche*, Roma, Ave, 1993, p. 258-270 (*ivi*, sul punto, p. 261).

cui funzione era quella di “amplificare la voce”, come testimonia Aulo Gellio (*Noctes Atticae* 5,7,1-2) sulla tradizione di Gravio Basso, secondo cui il termine deriva dal composito *per e sonum*, cioè dal verbo *personare*³⁷. In questo senso, come l’oggetto della maschera rappresentava il personaggio impersonificato dall’attore sul palcoscenico, così la persona nel diritto finì col divenire la *res* impersonificata dello stesso *ius*: la persona, nel contesto giuridico romano, costituiva “l’entità che può stare in giudizio, vuoi come “attore”, vuoi come convenuto; e, per estensione, anche con le funzioni di giudice, di avvocato e di imputato”³⁸. In questo senso gli istitutori del diritto romano crearono un nesso tra gli *homines* e lo *ius*³⁹.

In realtà, originariamente, la persona nell’ambito del diritto romano non coincideva né con esigenze di carattere etico né tantomeno la persona venne concepita nella sua natura ontologica, ma il relativo concetto altro non era che tale in ragione della natura delle cose, dalla quale si rinveniva il criterio di misura dell’attribuzione dei beni⁴⁰. Non deve, infatti, essere dimenticato lo stretto legame sussistente tra l’ordine morale e l’ordine giuridico nella concezione classica latina, con il primo, in un certo senso, prevalente sul secondo. Si comprende, a tal proposito, l’attestazione nella letteratura didattica riportata nelle *Institutiones* di Gaio della prima parte delle tre partizioni in cui si suddivide il diritto privato, cioè “*personae res actiones*”⁴¹. In altre parole, la persona, giuridicamente parlando, altro non era che la *res* del diritto, non, strettamente, il *subjectum*⁴². Infatti, il concetto di persona nell’ambito giuridico si muoveva lungo la direttrice dello *status* entro il quale le *personae* erano qualificate, vale a dire in base ai tre valori fondamentali della *libertas*, della *civitas* e della *familia*⁴³. Pertanto, la struttura giuridica della persona,

³⁷ Cfr. Barbara COLONNA, “Persona”, in ID., *Dizionario etimologico della lingua italiana: l’origine delle nostre parole*, Roma, Newton, 1997, p. 288.

³⁸ Vittorio MATHIEU, “Il pensiero moderno: crisi dello statuto ontologico della persona”, in *Studium*, Roma, Edizioni Studium, 1995, n. 4-5, p. 569-576 (*ivi*, per la citazione, p. 569).

³⁹ Cfr. Francesco Paolo CASAVOLA, *I diritti umani*, Padova, Cedam, 1997, p. 3.

⁴⁰ Cfr. Francesco VIOLA, “Lo statuto giuridico della persona in prospettiva storica”, in Giuseppe PANSINI (a cura di), *Studi e memoria di I. Mancini*, Napoli, Esi, 1991, p. 621-641 (*ivi*, p. 626).

⁴¹ Cfr. Francesco Paolo CASAVOLA, *I diritti umani*, cit., p. 2-3.

⁴² Il diritto romano, infatti, non riconosceva ad alcuno la prerogativa di soggetto di diritto, se non con la debita eccezione del *pater familias*, essendo la società romana un ordinamento basato sulle famiglie e non sui singoli individui.

⁴³ Cfr. Francesco VIOLA, “Lo statuto giuridico della persona in prospettiva storica”, cit., p. 625-626.

mentre da un lato permetteva l'astrattezza "filosofica" del concetto, dall'altro faceva leva su quella più strettamente giuridica qualificata dallo *status* sociale e dalla quale scaturivano determinati diritti e doveri. Ma ciò non impedì agli interpreti del diritto romano di giungere alla comprensione e alla valenza morale degli uomini a cui il diritto doveva riferirsi: in tal senso, dunque, può essere compreso l'adagio di Ermogeniano, secondo cui "*hominum causa est omne ius constitutum*" (*Digesto* 1, 5, 2), cioè "tutto il diritto è in funzione degli uomini" o quanto attesta ancora prima Gaio, secondo cui "*omne ius quo utimur vel ad personas pertinet*" (*Digesto* 1, 5, 1), vale a dire "tutto il diritto di cui facciamo uso riguarda le persone".

In questo quadro di idee, la persona non era propriamente un artificio del diritto, ma sulla scorta semantica del termine, un *modus* giuridico più corretto di considerare in quanto tale l'uomo. A tale riguardo sembra significativa la deduzione *personam agere* apposta da Cicerone, con la quale, il noto oratore, indicava in base all'idea di rappresentanza il "rendere presente qualcuno"⁴⁴: da come si evince, il concetto di persona, rispetto a quello più concreto di uomo, ben si prestava a designare ogni essere umano, cioè ad indicare un *modus essendi* dell'uomo reale, indipendentemente dalle differenze sociali, economiche, politiche nonché di genere e di età, in quanto offriva al diritto quell'astrattezza necessaria tale a garantire, attraverso tipizzazioni e categorie, la sua stessa essenza, ovvero la giustizia, e quindi l'imparzialità e l'uguaglianza tra gli uomini, anche se non tutti erano propriamente soggetti di diritto⁴⁵: ogni categoria umana (dagli schiavi ai liberti, dai padri ai figli, dai mariti alle mogli e così via discorrendo) sulla scorta dello *ius* finì col divenire persona,

⁴⁴ Ibidem, p. 622.

⁴⁵ Sul punto Bernardo ALBANESE, "Persona (diritto romano)", in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXIII, Milano, Giuffrè, 1983, p. 169-181, ricorda giustamente come a non tutti i soggetti dell'ordinamento civilistico romano fosse riconosciuta la capacità giuridica generale: gli *addicti* (coloro che venivano assegnati mediante l'istituto della *manus iniectio* in poteri di altri); i *nexi* (vale a dire i cittadini che in relazione ad una situazione debitoria si vincolavano in assoggettamento ad un altro cittadino con il *nexum*, vale a dire un "negozio giuridico" *per aes et libram*); gli *autorictati* (coloro che si indebitavano con speciale giuramento a prestazioni rischiose o umilianti); i *redempti ab hostibus* (coloro per cui altri avevano versato somme di denaro per riscattarli dalla prigionia di guerra); gli *infames* (vale a dire quelli i quali, per varie cause, erano considerati a seguito di determinati atti, privi di rispettabilità sociale e morale); infine vennero esclusi, in epoca postclassica, coloro che non aderivano alla religione di Stato (quali gli ebrei, i manichei, i pagani, gli eretici e gli apostati); sulle considerazioni apposte *supra* nel *corpus* del testo cfr. Francesco VIOLA, "Lo statuto giuridico della persona in prospettiva storica", cit., p. 624.

seppur non ancora “l'uomo empirico isolato nella sua identità biologica e onomastica”⁴⁶ e seppur coi limiti che abbiamo messo in luce.

5. Dalla metafora della maschera teatrale all'*humanitas* della persona: la riflessione del cristianesimo

Come abbiamo visto nel mondo greco-romano (e non mancano casi analoghi anche nel mondo orientale, come la divisione in caste prospettate dall'induismo), seppur non mancarono voci contrarie in tal senso, per i più valeva ancora una concezione decisamente legata allo *status* sociale del singolo: così valeva di più l'aggettivazione “greco” o “romano”, “maschio” o “donna”, “schiavo” o “libero” piuttosto che il sostantivo “*homo*”⁴⁷. Lo stesso diritto romano, che ebbe il merito di legare l'*homo* in generale allo *ius* attraverso un criterio di equiparazione, non fuoriuscì dalla sterile prospettiva di considerare l'esistenza di alcune categorie di persone (si pensi agli schiavi) alla stregua di *res* piuttosto che *homines*, ponendo in luce ancora l'aspetto embrionale di una categoria come quella di *humanitas* che faceva difficoltà ad affermarsi concretamente dal piano teorico a quello pratico⁴⁸.

Inoltre, gli antichi non arrivarono a scoprire completamente i contenuti di quel mistero che è la persona e della sua profonda dignità e, conseguentemente, a coglierne alla luce di questo corredo il suo profondo legame etico con il diritto. Infatti, se la riflessione sull'*humanitas* non fu del tutto estranea al pensiero del diritto nella sua dinamica con l'uomo, grazie anche alla metafora della maschera, per cui ogni persona era indicata in maniera astratta per indicarne l'individuo concreto nei ruoli manifesti della sua socialità, dal canto suo il cristianesimo, indagando intorno al mistero del Verbo Incarnato alla luce delle dispute che in tal senso si accesero sul dogma della Trinità, si domanderà se la persona fosse solo l'astratta *substantia* o invero il concreto *subsistens*⁴⁹.

⁴⁶ Francesco Paolo CASAVOLA, *I diritti umani*, cit., p. 3.

⁴⁷ Cfr. Reginaldo M. PIZZORNI, “Persona umana e diritti dell'uomo”, cit., p. 86, nota n. 2.

⁴⁸ Sembra a tal proposito emblematico quanto affermava il noto giureconsulto Gaio nella sua opera didattica in relazione al rapporto tra il diritto e le “persone”: “*quidem summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi*” (*Institutiones* 1, 9, 12) ovvero “certamente la maggiore differenza nel diritto è questa, che tutti gli uomini o sono liberi o sono schiavi”.

⁴⁹ Cfr. Francesco VIOLA, “Lo statuto giuridico della persona in prospettiva storica”, cit., p. 624.

Così, dall'iniziale difficoltà linguistica con cui dovette scontrarsi sant'Agostino, il quale si limitò a definire la persona piuttosto che un "qualcuno" (*aliquis*) un "qualcosa" (*aliquid*) seppur un "*aliquid singulare atque individuum*" (*De Trinitate* 7, 6, 11), san Tommaso d'Aquino, riprendendo il lungo *excursus* di approfondimento che il cristianesimo farà intorno al concetto di persona giungerà ad affermare che "*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationali natura*" (*Summa Theologiae* I, q. 29, a. 3), che il grande Padre dell'Oriente cristiano san Giovanni Damasceno aveva a suo tempo sintetizzato nella più breve formula ontologica della persona come "*id quod est*" (*Dialectikón* 43)⁵⁰.

Da tale impronta di natura squisitamente teologica, inizialmente tesa a dimostrare la verità delle persone divine e la natura umana del Verbo Incarnato, il pensiero cristiano seppe far luce anche intorno alla verità della persona umana. Infatti, come accennato, se Agostino definì la persona come un "qualcosa" (*aliquid*), con Boezio la definizione di persona coinciderà con l'uomo in carne e in ossa, divenendo "qualcuno" (*aliquis*), essendo "*rationalis naturae individua substantia*" (*Contra Eutyche et Nestorium* 3, 1, 6), cioè la "natura razionale di un'individua sostanza". In altre parole, la *persona* altro non è che *l'uomo in quanto individuo*, mentre *l'homo* viene considerato come rappresentante di una specie universale: l'approfondimento di Boezio risiede sulla convinzione che la persona rappresenti un ente reale ovvero che abbia una sussistenza particolare (il *logos*), che si concretizza nel singolo individuo e che lo differenzia dalle altre singole specie animali⁵¹. Per Boezio, infatti, la persona non designa "l'uomo in generale, cioè, secondo la concezione di Platone, l'idea di uomo, bensì il singolo uomo, Socrate o Callia, quello che Aristotele con espressione alquanto curiosa ed artificiale chiama *tode ti*, "un questo"

⁵⁰ Tale approfondimento ebbe la sua genesi nella parola apposta da Tertulliano (cfr. *Adversus Praxeam* 7, 9) e le sue massime esposizioni, oltre che nel già citato Agostino (specie con riferimento alla "dottrina dell'*imago Dei*"), soprattutto con le tesi di Boezio (con riferimento alla nozione di "natura razionale") e di Riccardo di san Vittore (con riferimento alla nozione di "esistenza"). Sull'idea di persona si veda per tutti lo scritto di Andrea MILANO, "La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio", in Antonio PAVAN – Andrea MILANO (a cura di), *Persona e personalismi*, Napoli, Dehoniane, 1987, p. 3-286. Questo scritto è stato poi integrato dal saggio di Enrico BERTI, "Individuo e persona: la concezione classica", in *Studium*, Roma, Edizioni Studium, 1995, n. 4-5, p. 515-527 e da quello di Nunzio GALANTINO, *Sulla via della persona. La riflessione sull'uomo: storia, epistemologia, figure e percorsi*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo Editore, 2006.

⁵¹ Cfr. Enrico BERTI, "Individuo e persona: la concezione classica", cit., p. 518-522.

[... e che] gli Scolastici diranno *homo quidam*⁵², vale a dire “l’individuale non universale”. Tommaso, pur accogliendo l’idea di Boezio, preciserà che l’uomo non ha *da sé* un essere *in sé* e *per sé*: l’uomo, infatti, in quanto persona non è essere, ma *ha* l’essere, poiché lo riceve per partecipazione da colui il quale è esso stesso sussistente, cioè Dio (cfr. *Summa Theologiae* I, q. 44, a. 1). Proprio in virtù di questa partecipazione l’uomo è persona, in quanto, pur essendo un *modus essendi* (secondo l’espressione di Boezio), ha tuttavia un suo *actus essendi*, che è l’*existentia* – secondo quanto concepito, tra l’altro, anche da Riccardo di san Vittore (*Trinitate* 4,7) – ma proprio in virtù di tale partecipazione – preciserà il Dottore angelico – si svela la causa della *dignitas* dell’uomo che fa di un “uomo” in generale una “persona” unica e irripetibile (cfr. *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 4).

Alla luce di tale precisazione, scorta dalla riflessione teologica del cristianesimo sulla natura del Figlio di Dio, il concetto di persona raccoglierà intorno a sé “sia l’individuo concreto e particolare nei ruoli manifesti della sua relazionalità sociale, sia l’essenza della dignità e il corredo delle profonde vocazioni e universali istanze dell’essere umano”⁵³ e di cui solo “l’uomo può fregiarsi di questo termine con una intensità e una fecondità prima inimmaginabili”⁵⁴.

L’affermazione della dignità umana in ragione della valenza ontologica della persona farà, infatti “emergere l’idea del tutto antitetica di rapporti intersoggettivi non già costruiti sul modo di manifestarsi dell’altrui esistenza, considerato quale oggetto di un giudizio, bensì sul *riconoscimento dell’altro come soggetto* (come un “tu”) cioè come portatore di una *humanitas* condivisa”⁵⁵. In questo quadro di idee si comprende anche la concezione sottostante al diritto: questo, alla luce del mistero dell’Incarnazione, assume un significato del tutto nuovo, ma non lontano da una certa convinzione presupposta non solo dal diritto romano, ma anche dalle altre grandi sapienze umane e dalle tradizioni religiose, vale a dire che il diritto, ben lungi dall’essere una mera positivizzazione umana, trovi nell’idea dell’esistenza di una particolare dignità inerente la persona umana la sua essenza più profonda⁵⁶.

⁵² Ibidem, p. 517.

⁵³ Francesco Paolo CASAVOLA, *I diritti umani*, cit., p. 1.

⁵⁴ Andrea MILANO, “La Trinità dei teologi e dei filosofi”, cit., p. 60-61.

⁵⁵ Francesco VIOLA, “Dignità umana”, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 3, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Milano, Bompiani, 2006, p. 2863-2865 (per la citazione, p. 2864).

⁵⁶ Cfr. Luciano EUSEBI, “Dignità umana e bioetica. Sui rischi correlati all’asserito

6. L'esistenza di “leggi non scritte”. Dal precetto della “regola d'oro”, patrimonio dell'intera *oikoumene* e principio di *humanitas* alla legge evangelica dell'*agape*, come principio e fine dell'*humanus* dei diritti

Nell'antichità, l'intimo rapporto tra l'idea di persona e l'idea di *humanitas* emerge inoltre dallo stretto legame sussistente tra il diritto e la legge morale universale, presente tanto nelle tradizioni religiose quanto nelle sapienze umane⁵⁷.

Nell'ambito delle tradizioni religiose è sicuramente da ravvisarsi nella presenza della somma *regola d'oro*, che appare infatti patrimonio dell'intera *oikoumene* e principio di *humanitas* universale⁵⁸. In questo senso, nell'ambito delle religioni tradizionali dell'Oriente, l'induismo insegna la verità secondo cui ogni “uomo che considera tutte le creature come il proprio ‘se stesso’ e li tratta come il proprio ‘sé’, deponendo la verga punitiva e dominando completamente la sua collera, si assicurerà il possesso della felicità. [...] Non farà all'altro ciò che si considera nocivo per se stesso. È insomma la regola della virtù” (*Mahabharata* 113, 39); una massima buddhista asserisce: “non ferire gli altri nella maniera che feriscono te” (*Udana Varga* 5, 18); Confucio lascia il seguente insegnamento: “questo è certamente il massimo dell'amore: non fare agli altri ciò che non vorresti che facessero a te” (*Analectes* 15, 23); il mazdeismo, considerando l'uomo nella natura, afferma che “è buona solo la natura che si astiene dal fare agli altri ciò che non stima bene per sé” (*Dadistan/I/Dinik* 94, 5). Nella tradizione veterotestamentaria si afferma “non fare a nessuno ciò che non vuoi che sia fatto a te” (*Tobia* 4, 15); mentre nel Corano si legge: “dai ai parenti prossimi ciò che è loro dovuto, come anche al povero e al viandante; ma non essere prodigo” (*Sura* 17). Nelle tradizioni religiose, come è facile intuire, la somma regola d'oro si appoggia ad una particolare visione religiosa, ma questa constatazione non deve far dimenticare che ciò che esse trasmettono è comunque “un'esperienza che identifica ciò che

‘diritto’ di morire”, in *Medicina e morale*, Milano, Università del Sacro Cuore, 2009, n. 3, p. 389-411. Vedi anche Jean Marie AUBERT, *Diritti umani e liberazione evangelica*, Brescia, Queriniana, 1989, in particolare p. 38-72.

⁵⁷ Cfr. Antonio TARANTINO, “Diritto (Diritti positivi odierni)”, in Elio SGRECCIA – Antonio TARANTINO (a cura di), *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, cit., p. 451-477. In dottrina spesso si appone la distinzione tra diritti naturali e diritti umani: cfr. Francesco COMPAGNONI, *I diritti dell'uomo: genesi, storia e impegno cristiano*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo Editore, 1995, p. 41-45.

⁵⁸ Vedi Albert HARI – Albert VERDOODT, *I diritti umani nella Bibbia e oggi*, cit., p. 80-81.

favorisce o ciò che impedisce il pieno manifestarsi della vita personale e il buon andamento della vita sociale”, così come si deve tenere in considerazione che questi comportamenti morali, ben lungi dall’essere un’esperienza del solo gruppo religioso, sono considerati “universali” e “richiesti dalla natura stessa dell’essere umano”, in quanto “esprimono la maniera in cui l’uomo deve inserirsi, in modo creativo e insieme armonioso, in un ordine cosmico o metafisico che lo supera e che dà senso alla sua vita” essendo, tale ordine, “impregnato da una sapienza immanente”⁵⁹.

L’idea che esista un diritto naturale anteriore alle determinazioni giuridiche positive si rinviene anche nelle sapienze umane del mondo greco-romano. Nell’antichità classica greca, il diritto appare nettamente assorbito dalla morale: Eraclito afferma che “tutte le leggi umane si nutrono delle leggi divine” (*Fragmentum* b 22); Aristotele parla di un diritto scritto che si identifica con il diritto di una comunità politica e di un diritto non scritto, le cui norme sono accettate da chiunque (*Rhetorica* 1, 10 1368b 7-9; cfr. anche *Ethica Nicomachea* 5, 7, 1); Antigone, figlia di re Edipo, viene innalzata da Sofocle a paladina della difesa delle leggi non scritte, quando si rifiuta di sottomettersi ad un precetto di Creonte, che le vietava la sepoltura del fratello Polinice. Così Antigone, per bocca di Solone, pronuncia ragionevolmente il suo rifiuto di non sottomettersi alle leggi umane in nome di una legge superiore: “poiché non le ha proclamate Zeus né la Giustizia che abita con gli dèi quaggiù; né l’uno né l’altra le hanno stabilite tra gli uomini” (*Antigone* 451-452)⁶⁰. Nel mondo latino, infine, valga per tutti la testimonianza di Cicerone, quando afferma che la legge naturale è la “*recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constant et sempiterna*” (*De Republica* 3, 33), cioè “la retta ragione, conforme alla natura, comunicata a tutti, persistente e sempre eterna, che i giuristi romani, da Gaio a Celso, da Ulpiano a Paolo tradussero nelle fonti del diritto romano⁶¹: a tal proposito, nella letteratura dei giureconsulti sono significative le testimonianze rese da Ulpiano, il quale definisce la giurisprudenza come la “*divinarum atque humanorum rerum notitia*” (*Digesto* 1, 1, 10) cioè la conoscenza delle cose

⁵⁹ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un’etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Città del Vaticano, 2008, n. 12. Inoltre dal documento in questione abbiamo attinto alcune delle fonti religiose succitate.

⁶⁰ Per una panoramica delle testimonianze sia nel diritto greco che in quello romano si veda Pietro Paolo ONIDA, “Diritto naturale (Parte giuridica, diritto romano)”, in Elio SGRECCIA – Antonio TARANTINO (a cura di), *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, cit., p. 538-561.

⁶¹ Si veda in tema l’interessante scritto di Giovanni CASO, “Lex aeterna e diritto”, in *Nuova Umanità*, Roma, Città Nuova, 2003, n. 1, p. 69-82.

divine e di quelle umane, e da Gaio, il quale, facendogli eco, afferma che “*summa rerum divisio in duos articulus deducitur: nam aliae sunt divini iuris, aliae humani*” (*Digesto* 1, 8, 1), ovvero “la principale divisione delle cose si divide in due soli articoli, poiché talune sono di diritto divino, altre di diritto umano”. In quest’ottica, nella cultura del diritto romano – che pur comprendeva la differenziazione teorica tra la morale e il diritto – i principi giuridici di *lex* e *ius* vennero elaborati come espressioni formali della razionalità etica alla luce dei criteri del *bonum*, *honeste vivere* e dell’*aequum*, secondo la nota affermazione di Ulpiano (cfr. *Digesto* 1, 1, 10): a tale riguardo, basti pensare all’eloquente affermazione del giureconsulto Paolo quando attesta “*non omne quod licet honestum est*” (*Digesto* 50,17,144), cioè “non tutto ciò che è lecito è onesto” o a quanto testimonia Ulpiano (cfr. *Digesto* 1, 1, 1), riprendendo Celso, che aveva a suo tempo sentenziato con veemenza che lo “*ius est ars boni et aequi*” (*De justitia et jure* 1, 1), vale a dire “il diritto è l’arte di ciò che è buono e equo”, espressioni queste che racchiudono con lungimiranza la comprensione della morale come principio di valore del diritto e, al contempo, come “fatto formale” della morale stessa⁶².

Ciò nonostante, saranno i padri della Chiesa ad approfondire il legame sussistente tra la legge morale naturale, il diritto e la natura umana, non solo facendo propria l’idea stoica secondo la quale la natura e la ragione indicano quali sono i doveri morali, ma l’agire umano, pur senza staccarsi da una dimensione razionale, è letto alla luce del mistero del Verbo di Dio⁶³. Come ricorda Seneca, se già la ragione “osserva” e “consulta” la natura, vedendola come “guida” (*De Vita Beata* 8,1), e se, come scrive Filone di Alessandria, ogni uomo, pur senza la Legge scritta, può condurre già “per natura” una vita conforme alla Legge (cfr. *De Abrahamo* 275-276), poiché ogni uomo nel suo intimo può acconsentire, come Abramo, alla legge di Dio che è scritta nel cuore di ogni uomo (*Romani* 2, 14-25; 7, 22-23), ovvero, per usare le parole di Agostino di Ippona, impressa “alla maniera di un sigillo che da un anello passa alla cera, ma senza lasciare l’anello” (*De Trinitate* 14, 15, 21), allora si comprende come alla luce della Rivelazione del mistero di Dio nel volto di Gesù, “immagine del Dio invisibile” (*Colossesi* 1, 15; *2 Corinti* 4, 4), si riveli in tutta la sua pienezza il significato che la legge umana deve esprimere, la quale non può prescindere dal precetto gesuano per eccellenza: “come io vi ho amati, così amatevi anche voi gli uni gli altri” (*Giovanni* 13, 34).

⁶² Cfr. Antonio TARANTINO, “Diritto (Diritti positivi odierni)”, cit., p. 467.

⁶³ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un’etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Città del Vaticano, 2008, n. 26 et passim.

Ciò nonostante, l'imperativo gesuano "amatevi" non è una parola vuota e fine a sé stessa, non è solo un fatto morale o un mero attivismo filantropico, ma una realtà che si concretizza nella stessa croce di Cristo, la quale, se nella sua dimensione verticale tende all'unità tra Dio e l'uomo, nella sua dimensione orizzontale, invece, abbraccia indistintamente ogni uomo⁶⁴. Ed è proprio a partire da questa duplice dimensione, che in Cristo, Vangelo vivo di amore, si può intravedere "un fondamento nuovo dei diritti e doveri della persona umana"⁶⁵.

Il nuovo comandamento, infatti, offre e significa l'essenza più profonda del diritto, che nella sfolgorante luce dell'*agape* si "umanizza". Gesù, infatti, propone una logica del tutto nuova che trova una profonda *humanitas* nei *logoi* delle beatitudini, vera e propria "carta dell'*humanus* del diritto": "Beati i *poveri* in spirito, perché di essi è il regno dei cieli. Beati gli *afflitti*, perché saranno consolati. Beati i *miti*, perché erediteranno la terra. Beati *quelli che hanno fame e sete della giustizia*, perché saranno saziati. Beati i *misericordiosi*, perché troveranno misericordia. Beati i *puri di cuore*, perché vedranno Dio. Beati gli *operatori di pace*, perché saranno chiamati figli di Dio. Beati i *perseguitati* per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli. Beati *voi tutti* quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli" (*Matteo* 5, 3-12, corsivo nostro).

Cristo, superando di gran lunga la regola d'oro come precetto negativo e proponendola in senso positivo "ama il prossimo tuo come te stesso" (*Matteo* 19, 19), offre all'uomo una logica nella quale non solo traspare il *logos* di ognuno, ma il *dia-logos* nel quale l'altro facendosi prossimo dell'altro scopre l'Altro per eccellenza⁶⁶. In altre parole, "difendere l'uomo equivale a rendere gloria a Dio di cui egli è il riflesso e il figlio"⁶⁷ e in questa logica Agostino afferma: "*omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter Deus*" (*De Doctrina Christiana* 1, 27-28), cioè "ogni uomo, in quanto uomo, deve essere amato per Dio".

⁶⁴ Sul tema della duplice dimensione della croce, si rimanda alle ampie ed intense riflessioni apposte nel pregevole lavoro di Federico BARATTA, *La dialettica della Croce come crocevia nella storia delle religioni*, Castrovillari (Cosenza), Arti Grafiche Daniele, 2003.

⁶⁵ PONTIFICIA COMMISSIONE "IUSTITIA ET PAX", *La Chiesa di fronte al razzismo: per una società più fraterna* Città del Vaticano, 1988, n. 17.

⁶⁶ In tema vedi il pregevole lavoro di Paolo Salvatore NICOSIA, *Gesù mediatore. Cristo, la Legge, il giudizio*, Saronno (Varese), Monti, 2011.

⁶⁷ Jean Marie AUBERT, *Diritti umani e liberazione evangelica*, cit., p. 43.

Infatti, dall'idea genesiaca dell'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio (*Genesi* 1, 26-27) ne scaturisce l'eguale dignità di ogni essere umano: questa non è data dall'ordine giuridico delle cose, ma dalla sua stessa natura di essere fatto ad immagine e somiglianza del suo Creatore⁶⁸, ed è proprio in virtù di tale natura che l'uomo gode di inalienabili e fondamentali diritti, di cui Dio stesso si pone come garante⁶⁹. Tale dignità, radicata nell'essere stesso di ogni uomo, "postula la stessa uguaglianza fondamentale di tutti gli esseri umani"⁷⁰ e, in maniera pressoché consequenziale, il conferimento di eguali diritti (e doveri) ad ogni uomo, per cui ogni forma di discriminazione tra gli uomini, vuoi per motivi etnolinguistici⁷¹, religiosi, culturali, di genere, di *status* sociale o per qualunque altra ragione "è del tutto inaccettabile"⁷², in quanto "ciò significherebbe fare violenza alla sua natura"⁷³, cioè privare l'uomo della sua stessa *humanitas*.

In quest'ottica si può anche comprendere l'apposizione che san Paolo opera tra la Legge antica (la *Torah*) e la Legge nuova (*l'agape*) di Cristo, che altro non è che "lo Spirito di Dio" effuso in ogni persona e che "si caratterizza come dinamismo di vita, come forza di amore e di risurrezione che realmente può fare ciò che non era possibile alla Legge: salvare, liberare l'uomo dal proprio egoismo fondamentale e quindi dalla schiavitù del peccato, trasformarlo in creatura nuova in attesa della risurrezione piena"⁷⁴. In questo quadro di idee, l'apostolo Paolo, memore dell'insegnamento e della testimonianza del

⁶⁸ Cfr. per una corretta concezione il documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Dignità e diritti della persona umana*, Città del Vaticano, 1983, n. 3. Si veda anche Nicolò M. LOSS, "La dignità dell'uomo nella dottrina biblica", in Gino CONCETTI (a cura di), *I diritti umani: dottrina e prassi*, cit., p. 41-59.

⁶⁹ PONTIFICIA COMMISSIONE "IUSTITIA ET PAX", *La Chiesa di fronte al razzismo: per una società più fraterna*, cit., n. 19.

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Comitato Speciale delle Nazioni Unite per l'apartheid*, Città del Vaticano, 1984, n. 1.

⁷¹ Sul tema dei diritti delle minoranze nella riflessione della Dottrina sociale della Chiesa rimando al mio recente lavoro: cfr. Francesco CIANCI, "La promozione e la tutela dei diritti delle minoranze nell'insegnamento della Dottrina sociale della Chiesa", in *Ricerche Sociali*, Rovigno, Centro di ricerche storiche, n. 20 (2013), p. 133-154.

⁷² GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Comitato Speciale delle Nazioni Unite per l'apartheid*, cit., n. 1.

⁷³ ID., *Nel rispetto dei diritti umani il segreto della pace vera. Messaggio per la XXXII Giornata mondiale della pace*, Città del Vaticano, 1999, n. 3.

⁷⁴ Gerard ROSSÉ, "Il comportamento dell'uomo libero: il problema della Legge in san Paolo", in *Nuova Umanità*, Roma, Città Nuova, 1980, n. 9, p. 39-56 (per la citazione, vedi p. 46).

Nazareno in croce, può affermare, come mai prima era stato fatto, che in Cristo “non vi è più Giudeo né Greco, circonciso ed incirconciso, barbaro o Scita, schiavo o libero” (*Colossesi* 3, 11), “non c’è più uomo né donna” (*Galati* 3, 28), “ma Cristo è tutto in tutti” (*Colossesi* 3, 11) e poiché “tutti sono uno in Cristo Gesù” (*Galati* 3, 28), allora l’uomo, ogni uomo, è “tempio di Dio” (*I Corinti* 3, 17). La Legge nuova, quindi, comporta per l’uomo l’autenticità del vivere ciò che realmente la legge esige, cioè l’amore⁷⁵; ed è proprio a partire da quella croce di amore, che Gesù Cristo diventa “ricreatore dell’uomo nuovo e del suo diritto”⁷⁶.

7. Per concludere. “*Ecce homo*”: il volto dell’*humanitas* e dei suoi diritti

Ponzio Pilato, gridando “*ecce homo*” (*Giovanni* 19, 5) mentre mostra alla folla il Cristo, spogliato della sua dignità e dei suoi diritti, deriso e umiliato nella verità, coronato di spine nella sua regalità, rivela inconsapevolmente al mondo il vero volto dell’uomo: un volto che, pur senza “apparenza né bellezza [...] disprezzato e reietto dagli uomini [...] caricato delle nostre sofferenze [...] trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità” (*Isaia* 53, 2-5), è un volto dal quale traspare, con tutta la pienezza di verità, l’*humanitas* dell’uomo⁷⁷.

Infatti, è solo alla luce di quel volto, pronto oramai ad abbracciare la croce, che l’uomo può dare piena realizzazione alla sua umanità; ed è solo attraverso la logica di quel volto che lo stesso diritto può diventare davvero “umano”: non è un caso, che A. Rosmini, contemplando quel volto, affermerà con estremo discernimento che “la persona umana è il diritto umano sussistente”⁷⁸, vale a dire che in sé la persona non *ha* diritto, ma è essa stessa diritto, poiché il diritto, per essere “umano”, non può esimersi dal rispecchiare la luce della profonda dignità che traspare dal volto di ogni uomo. Come ha scritto

⁷⁵ Cfr., in tema, soprattutto, Gianni CASO, “Diritto e precetto dell’amore”, in *Nuova Umanità*, Roma, Città Nuova, 1990, n. 71, p. 81-90 oltre che Gerard ROSSÉ, “Il comportamento dell’uomo libero: il problema della Legge in san Paolo”, cit., p. 47-48, per lo spunto preso *supra* nel *corpus* del testo.

⁷⁶ Albert VANHOYE, “Cristo ricreatore dell’uomo nuovo e dei suoi diritti”, in Gino CONCETTI (a cura di), *I diritti umani: dottrina e prassi*, cit., p. 23-39.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁷⁸ Antonio ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Padova, Cedam, 1967 (Edizione Nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini, Società filosofica italiana, vol. XXXV), p. 190.

memorabilmente F. P. Casavola in una delle sue più belle fatiche: “l'uomo cui noi tutti, inevitabilmente, ci riferiamo, è un uomo deriso, sputato in volto, flagellato, denudato, fatto morire in croce. E tutto questo sotto forma legale è stato un omicidio per metà politico e per metà da fanatismo religioso. Senza quell'uomo, che abbiamo tutti, ripeto, inevitabilmente, nella nostra memoria collettiva, non potremmo sopportare le offese morali e fisiche e l'ingiustizia che riempiono la vita umana. Ma quel che quell'uomo sopportò è un monito, un impegno di lotta perché altrettanto, per quanto ci è possibile, non si ripeta. Se questa radice della civiltà cui apparteniamo non seccherà nelle nostre coscienze, saremo sempre in grado di distinguere ciò che va fatto da ciò che non va fatto contro la dignità dell'uomo”⁷⁹.

Concludendo non possiamo non esimerci dal chiederci quale *humanitas* debbano (*rectius* devono) allora perseguire le moderne carte sui diritti umani che traggono il loro fondamento dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 10 dicembre 1948, proclamata dall'assise dei popoli riunita nell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, e che, senza dubbio, costituisce “una delle più alte espressioni della coscienza umana del nostro tempo”⁸⁰?

Non è forse quella che si scorge dalle pagine della storia di un “ebreo” professatosi con inaudita autorità “la via, la verità e la vita” (*Giovanni* 14, 6)? Non è forse per merito di quell'Uomo che la storia dei diritti umani ha preso definitivamente una piega del tutto nuova, in quanto è stata la storia dell'uomo ad essere una volta per tutte cambiata? Dinnanzi a quell'Uomo che ha conferito piena dignità al *logos* dell'*humanitas* “chi” può dire il contrario?

SAŽETAK

POVIJESNI KORIJENI IDEJE O LJUDSKIM PRAVIMA: POJAM HUMANITAS U ANTICI I KRŠĆANSTVU

Suvremeni kulturni obzori polaze od čvrstog uvjerenja da su ljudska prava proizvod kulture i filozofije modernog doba, što dokazuje odsustvo te sintagme u antičkim govorima. Nasuprot tome, iako je nepobitna činjenica da se termini “ljudska prava” ili “prava čovjeka” ne pojavljuju u predmodernim riječnicima, to ne znači da ideja o ljudskim pravima nije bila prisutna u antici i u klasici. To potvrđuje činjenica da se prava čovjeka, i kao ideal i kao sadržaj, mogu raspoznati u svijetlu evokativnog značaja kojeg posjeduju, a uklapaju se

⁷⁹ Francesco Paolo CASAVOLA, *I diritti umani*, cit., p. 14.

⁸⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla cinquantesima Assemblea Generale delle Nazioni Unite*, Città del Vaticano, 1995, n. 2.

u osjećaje koje čovjek nosi u srcu. Esej razmatra ovu tezu na temelju veoma prisutnog pojma *humanitas*, iako u različitim značenjima, u velikim vjerskim tradicijama i ljudskim znanjima klasične antike, a pronalazi svoj najviši izričaj u evanđeoskoj poruci Isusa Krista, utjelovljenju *logosa*.

Ključne riječi: ljudska prava, prava čovjeka, pojam *humanitas*, pojam osobe, moralni zakon, filozofija, religije, kršćanstvo, doktrina.

POVZETEK

ZGODOVINSKE KORENINE IDEJE O ČLOVEKOVIH PRAVICAH: JEZIK ČLOVEŠKE NARAVE (HUMANITAS) V ANTIKI IN KRŠČANSTVU

Kulturne sodobne poteze se gibljejo s trdnim prepričanjem, da človekove pravice so proizvod sodobne kulture in filozofije: dokaz bi bila odsotnost izraza v antičnem jeziku. Čeprav je neizpodbitno, da se pojma "človekove pravice" ali "človek" ne pojavljata v pred modernem besedišču ne pomeni, da ideja o človekovih pravicah je odsotna v antiki. Človekove pravice, namreč kot ideal in njihova vsebina, lahko opazimo v luči evokativnega jezika tudi v antiki. Esej sledi tezi koncepta človeške narave, prisotne, čeprav z lučmi in sencami, v velikih verskih tradicijah in človeški modrosti antike in v evanđeljskem sporočilu Jezusa Kristusa najde najvišji izraz.

Ključne besede: človekove pravice, koncept človeške narave (*humanitas*), oseba (koncept), moralno prava, filozofija, religija, kršćanstvo, cerkveni družbeni nauk.

SUMMARY

AT THE HISTORICAL ORIGINS OF THE IDEA OF HUMAN RIGHTS: THE LANGUAGE OF HUMANITAS IN THE PERIOD OF CLASSICAL ANTIQUITY AND CHRISTIANITY

The contemporary cultural horizon is moved by the firm conviction that human rights are a product of the modern culture and philosophy: the absence of such an expression in antique jargon would prove it. Although it is indisputable that the expression "human rights" or "of man" does not appear in the premodern vocabulary, that does not really mean that the idea of human rights is absent from classical and ancient times: it is attested by the fact that human rights, as an ideal and in its content, are recognized in the light of the evocative language they possess which joins man and the written grammar in his heart. The essay retraces this thesis in the light of the concept *humanitas*, well present, although with shades, in the great religious traditions and human

learning of the Classical Antiquity, discovering in the evangelic message of Jesus Christ, the incarnate *Logos*, its ultimate expression.

Key words: human rights (of man), *humanitas* (concept of), person (concept of), moral laws, philosophy, religions, Christianity, social doctrine of the Church.