

*Eredità rivoluzionaria e fede cristiana: l'impegno per i diritti dell'uomo***

1. Nella storia degli uomini tutto si tiene e tutto è insieme nuovo e diverso. L'eredità del 1789 può essere prolungata fino ai giorni nostri, solo con qualche evidente forzatura: i diritti umani della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre del 1948, hanno con la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, adottata dall'Assemblea Nazionale costituente il 26 agosto 1789, nella Francia rivoluzionaria, una vaga parentela più di nome che di sostanza genetica.

Duecentotré anni fa, in Francia, un popolo iniziava a liberarsi dal potere di una monarchia assoluta, e i suoi rappresentanti ricorrevano alla proclamazione solenne di "droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme" per munirsi di una legittimazione universalistica, che mascherasse la carenza di legittimità costituzionale di una Assemblea in cui nobili e borghesi si erano autoinvestiti del potere costituente.

Quarantatré anni fa, invece, una assemblea di cinquantasei Stati accoglienti i 4/5 della popolazione del globo, usciti dal bagno di sangue del secondo conflitto mondiale, rendeva atto che la condizione umana era stata ovunque, oltre e contro ogni garanzia costituzionale dei singoli Stati, offesa fino alla degradazione e all'annientamento fisico e che pertanto essa doveva essere tutelata in una istanza ulteriore e più alta di quella dell'ordinamento statale. La cittadinanza si era rivelata armatura assai fragile per proteggere la nuda appartenenza al genere umano. Le patrie matrigne, gli Stati oppressori dei propri cittadini per discriminazioni di razza, di classe, di partito, i milioni di rifugiati, di apolidi, di segregati nei lager nazisti, nell'arcipelago Gulag della Russia

* Presidente della Corte Costituzionale.

** Testo della prolusione svolta in occasione dell'inaugurazione dell'Anno accademico 1992/1993 della Scuola di specializzazione in Istituzioni e tecniche di tutela dei diritti umani dell'Università di Padova (10 dicembre 1992, Giornata internazionale dei diritti umani).

stalinista, di ebrei gassificati, di massacrati nelle guerre civili; da questi fatti, non da astratte ideologizzazioni, è stata partorita la dichiarazione dei diritti umani del nostro secolo.

Quando all'O.N.U. si preparava il catalogo dei diritti umani, racconta Jacques Maritain che a chi si meravigliava per un consenso proveniente da parti così ideologicamente distanti, quali i paesi occidentali e quelli socialisti, fu risposto che quel consenso non doveva avere un perché, altrimenti sarebbe stato ritirato e sarebbe insorta la discordia.

I diritti dell'uomo nel nostro secolo nascono da eventi che hanno attraversato e spesso spezzato l'esistenza di milioni di esseri umani in ogni parte del pianeta; quelli di duecento anni fa, per usare in parafrasi una frase di Robespierre ["La prima rivoluzione fondata sulla teoria dei diritti dell'umanità"], furono il fondamento teorico di una rivoluzione, nella sua prima fase colta ed elitaria, aristocratico-borghese, per una costituzione tripartita nei poteri secondo il modello di Montesquieu, con la legge, la *volonté générale* di Rousseau, al posto dell'arbitrio del monarca dell'*ancien régime*.

2. Per misurare la distanza, non solo temporale, tra il 1789 e il 1948, basterebbe tener conto dell'idea di natura, di stato di natura, di legge di natura, di diritti naturali, su cui allora era ancora possibile annodare fili provenienti da tradizioni greco-romane, cristiano-medievali, deistico-moderne su cui oggi non si registrerebbe che il più irriducibile dissidio. Il fondamento teorico di quella Rivoluzione si scopre in ultima analisi mitistorico: è il passaggio dell'uomo dallo stato di natura allo stato di società sancito dalla stipulazione del contratto sociale. Da un tale evento postulato ma non accaduto si dirama la teoria dei diritti degli individui contro il potere pubblico e dei doveri di questo verso gli individui.

Ma l'esito di quella teoria è tutt'altro che liberatorio degli individui, di restituzione della libertà naturale nel vincolo della società, al fine di salvaguardare l'integrità dei due termini della coppia "homme-citoyen".

I moderati e *les monarchiens* presenti all'Assemblea nazionale, mirando a limitare i diritti individuali, e i patrioti, tendendo a "socializzare" il diritto naturale, finiscono col convergere sulla chiave di volta della nuova costituzione, che è la legge. Il prodotto di siffatta confluenza è l'art. 4, proposto dal barone Lameth il 21 agosto, ma ispirato da Sieyès: "La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce agli altri, così l'esistenza dei diritti naturali di ciascun uomo non ha altri limiti che quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di questi stessi diritti. Questi limiti non possono essere determinati che dalla legge".

Cinque anni dopo nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo adottata dalla Convenzione nazionale il 29 maggio 1793, all'art. 5 si dirà più laconicamente che la libertà "si fonda su questa massima: Non fare agli altri ciò che non vuoi che essi facciano a te" ["Elle repose sur cette maxime: Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'ils te fassent"].

3. L'art. 2 della Dichiarazione del 1789 proclama: "Lo scopo di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione".

I diritti naturali si conservano mediante l'associazione politica: è come dire che il fine dello Stato è la perpetuazione dello stato di natura. In realtà l'Assemblea francese è dominata più da una concezione civilistica e assai meno naturalistica dei diritti dell'uomo. Una prova eclatante è costituita dall'art. Primo: "Gli uomini nascono e rimangono liberi ed uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune". È stato notato che tra il momento della nascita – che adombra lo stato di natura – e quello della vita – che segna lo stato civile – non è visibile alcuna soluzione di continuità.

Da questo punto di vista, quattordici anni prima, sull'altra costa dell'Atlantico, i rappresentanti del buon popolo della Virginia avevano scritto assai meglio nella sezione della loro *Declaration of rights*: "Tutti gli uomini sono da natura egualmente liberi e indipendenti, e hanno alcuni diritti innati, di cui, entrando nello stato di società [*when they enter into a state of society*] non possono per contratto privare o spogliare la loro posterità; cioè, il godimento della vita, della libertà, mediante l'acquisto e il possesso della proprietà, e la ricerca e il raggiungimento della felicità e della sicurezza".

L'indipendenza dei tredici Stati americani dalla corona britannica era del resto evento assai diverso da quello che nell'estate del 1789 si andava delineando in Francia. Nell'Assemblea francese, malgrado la suggestione delle carte costituzionali americane, ch'erano state tradotte dal duca Rochefoucauld d'Enville, membro dell'Assemblea, e malgrado fosse il marchese de La Fayette, eroe della indipendenza americana, a proporre per primo un progetto di dichiarazione dei diritti dell'uomo, si era ben consapevoli della dissomiglianza tra quanto era accaduto in America e quanto accadeva a Parigi. Lally-Tollendal, appena La Fayette concluse la lettura del suo progetto, l'11 luglio, ammonì: "Pensate all'enorme differenza esistente tra un popolo nascente che si annuncia all'universo, un popolo coloniale che rompe i legami con un governo lontano, e un popolo antico, enorme, uno dei primi del mondo, che da millequattrocento anni si è dato una forma di governo".

Quei contemporanei avvertivano che le carte americane erano segnate da una accentuata valenza di atto costituzionale, destinate com'erano a segnalare la nascita di nuovi Stati e a rivendicare l'eguaglianza tra gli Stati nella comunità internazionale. E del pari la priorità del valore dell'eguaglianza rispetto alla libertà nelle carte americane trovava giustificazione nella composizione sociologica delle popolazioni dei nuovi Stati d'America, comunità di tutti proprietari, entro le quali il principio di eguaglianza non determinava effetti pericolosi di turbamento dell'ordine e della pace sociale. Gli squilibri sociali in Francia invece, sul finire dell'*ancien régime*, erano tali che la Costituente rivoluzionaria doveva piuttosto badare ai giusti limiti della libertà, anziché enfatizzare l'eguaglianza di natura. Insomma le carte americane partivano dalla tabula rasa.

Disse Rabaut Saint-Etienne il 18 agosto che l'America "rompeva con una metropoli lontana, era un popolo nuovo che distruggeva tutto per rinnovare tutto"; le circostanze non erano dunque le stesse. Nel 1789 il popolo francese computava invece la sua età politica in millequattrocento anni. Nel calcolo orgoglioso del marchese di Lally-Tollendal sembra di ascoltare Giustiniano che conta i millequattrocento anni trascorsi da Romolo a lui. L'Assemblea francese era più calata nella storia di quanto non fosse librata nella "teoria dei diritti dell'uomo".

Ciò spiega quella condizione di separatezza in cui la dichiarazione del 1789 ha successivamente vissuto rispetto alle vicende delle costituzioni francesi, sia nelle redazioni del '93 e del '95, sia nei tardivi richiami moderni nella costituzione della IV Repubblica del 1946 e della V Repubblica del 1958. Un costituzionalista francese dei nostri giorni, Jean Rivero, ha potuto scrivere che i diritti dell'uomo non hanno ancor oggi uno statuto proprio. Quei diritti dell'uomo che sono diventati positivi, debbono una siffatta traduzione a categorie come "principi generali di diritto pubblico", secondo la giurisprudenza del *Conseil d'Etat*, o "principi di valore costituzionale", secondo quella del *Conseil constitutionnel*.

Del resto un vero e proprio rigetto dei diritti dell'uomo ha caratterizzato la cultura europea dall'idealismo romantico al marxismo. Tra le due guerre alla Società delle Nazioni cominciò, nel tema del trattamento degli stranieri e delle minoranze etniche, il difficile concepimento di una creazione del tutto nuova, che sarebbe venuta alla luce nella Dichiarazione universale del 1948.

Non ha piccolo significato che a quella dichiarazione contribuì Jacques Maritain, che nell'estate del 1942 scrisse a New York "Cristianesimo e democrazia" e "I diritti dell'uomo e la legge naturale". Ma un grande equivoco era stato dissolto: dall'individuo dei lumi e dell'età liberale si era svolta e liberata la persona umana nella società delle persone umane.

4. Ma restiamo ancora attorno all'ultimo decennio del secolo rivoluzionario. Nel marzo 1790, Pio VI nell'allocuzione "Communicamus vobiscum" in concistoro segreto con i cardinali condanna la dichiarazione del 1789 chiamando i diritti dell'uomo "diritti mostruosi".

Nel 1791, l'abate Nicola Spedalieri, siciliano di Bronte, pubblicava un importante trattato in sei libri, intitolato "Dè diritti dell'uomo", il cui tema continuo è reso esplicito nel titolo del 24° capitolo del quinto libro: "La Religione cristiana è la più sicura custode dei Diritti dell'uomo nella società civile".

Il trattato dovette suscitare un gran dibattito se appena due anni dopo, nel 1793, Antonio Bianchi ne scrisse una "Difesa" polemizzando con l'autore di una "Lettera dall'Adriatico". Spedalieri mostra di conoscere finanche i lavori dell'Assemblea del 1789. Lo suggestiona il tema della felicità. La felicità appare nelle carte americane e francesi. Può essere l'inizio di una estromissione della religione dalla vita di una nuova società, dato il pregiudizio che predicando la felicità nel cielo essa la esclude dalla terra. Spedalieri risponde: "Sicché chi guarda l'Evangelio qual disciplina avente a scopo la sola felicità della vita avvenire, non ne conosce lo spirito, e non ne conosce l'Autore. Ma apriamo pur questo libro, e vediamo, che cosa insegna. Ad ogni passo ci si raccomanda l'amor del prossimo, la fratellanza, la concordia, l'unità. Gesù Cristo non contento di comandarla, prega caldamente il suo eterno Padre, che tutti i suoi seguaci stiano così strettamente uniti, che rappresentino la unità delle tre divine Persone. Non è questa la grande opera, che si prefigge la politica? Non dipende da questa unione la sussistenza della Società, ed il benessere de' Cittadini? Di più a chi mai l'Evangelio promette il premio celeste? Forse al cittadino egoista, che preferisce il suo privato interesse a quello del pubblico? Forse al capo di famiglia, che adempie male le funzioni del suo stato? Forse al magistrato infedele nell'amministrazione della giustizia? Se il regno de'

cieli è promesso a chiunque adempie i doveri del suo stato nel regno della terra, chi non vede, quanto egregiamente collimi l'Evangelio nello scopo della politica?"

Sono sintomatiche le corrispondenze, i riecheggiamenti tra un cristianesimo che alimenta la politica, come nel trattato di Spedalieri, e la "religion civile" del "Contratto sociale" di Rousseau, e le idee rivoluzionarie di originaria matrice cristiana, che finiscono addirittura in articoli di atti costituzionali. Per queste ultime è impressionante la formula dell'art. 2 della Dichiarazione dei doveri dell'uomo e del cittadino nella Costituzione della Repubblica francese del 5 fruttidoro anno III (22 agosto 1795): "Tutti i doveri dell'uomo e del cittadino derivano da questi due principi, impressi dalla natura in tutti i cuori: «Non fate agli altri ciò che non vorreste che sia fatto a voi stessi; fate costantemente agli altri il bene che vorreste riceverne»". E ancora all'art. 4: "Nessuno è buon cittadino se non è buon figliolo, buon padre, buon fratello, buon amico, buono sposo".

La coscienza rivoluzionaria secolarizza il sedimento delle persuasioni evangeliche per consegnarle al popolo come l'etica pubblica delle nuove costituzioni.

Ma così facendo, la Rivoluzione si priva di quella forza potente della Religione che sola può entrare nell'interno delle esistenze individuali e motivarle verso la fraternità e la solidarietà sociale.

Nel commentare le petizioni del "Pater noster", Spedalieri scrive sul "Come noi condoniamo ai nostri debitori": "Iddio ci fa intendere, che non è da sperarsi perdono da lui, se noi pure non perdoniamo agli uomini ad onta della carne, e del sangue, che si risentono. La Religione, in cui il far pace con Dio si fa dipendere dal far pace cogli uomini, non è la Religione la più vantaggiosa alla unione degli uomini?"

Nel 1789, nella Repubblica napoletana, il clero giacobino pubblica i catechismi repubblicani. Michele Natale, vescovo di Vico Equense, che nell'agosto sarebbe stato afforcato nella piazza del Mercato, assieme ad altri otto condannati tra cui Eleonora Fonseca Pimentel, fece stampare un catechismo repubblicano per l'istruzione del popolo e la rovina de' tiranni, in cui ricorre il fraseggio delle carte costituzionali francesi. Ad esempio: "In questo governo non si domanda se uno è nobile, se è civile, o plebeo, ora si domanda solamente se è virtuoso, se è buon padre di famiglia, se buon figlio, se buon marito, buon amico" dove è palese la dipendenza dal già ricordato art. 4 dell'elenco dei doveri della Costituzione del 1795.

Altro esempio: "Cosa è l'uguaglianza? È il diritto che hanno tutti i cittadini di essere considerati senza alcuna distinzione, o riguardo innanzi alla legge, sia che premi o che punisca". Ebbene, l'uguaglianza dei cittadini dinanzi alla legge "sia che premi o che punisca" è uno stilema delle carte costituzionali francesi, con le quali il clero giacobino napoletano doveva avere dimestichezza. Nella Dichiarazione dell'89, all'art. 6 è scritto della legge: "Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse"; nella Dichiarazione del 29 maggio del '93, all'art. 3 è scritto: "La loi est l'expression de la volonté générale; elle est égale pour tous, soit qu'elle récompense ou qu'elle punisse, soit qu'elle protège ou qu'elle réprime"; e nell'Atto costituzionale del 24 giugno dello stesso anno, all'art. 4 ricorre ancora l'immagine della legge eguale per tutti "soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse"; e come ancora nella costituzione del '95, all'art. 3: "L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse".

La concordanza di sintagmi e di lessico tra questo catechismo repubblicano e i documenti costituzionali francesi è meno impressionante della sostanza concettuale ch'essi riproducono: per un uomo di Chiesa – sia pure al fine di istruire il popolo sui principi della repubblica giacobina – l'eguaglianza dei figli di Dio è diventata, nell'incontro e nella combinazione con la realtà della storia, l'eguaglianza della legge e dinanzi alla legge repubblicana.

Il catechismo del vescovo Natale ha un passaggio esattamente corrispondente alla grande *thèse* del trattato dell'abate Spedalieri. Il teologo siciliano, moderato e anti-deista, dimostrava – com'egli scrive – “geometricamente” che la religione cattolica era l'unica custode dei diritti dell'uomo e della società politica. Il vescovo giacobino insegna: “D. Dunque la democrazia non è contraria alla legge di Cristo? R. No, anzi la legge di Cristo è alla base della democrazia. La religione Cristiana è fondata su due principi, cioè l'amor di Dio, e quello del prossimo. La democrazia toglie tutte le usurpazioni, le oppressioni, le violenze; essa fa riguardare tutti gli uomini come fratelli: essa propaga dunque mirabilmente l'amor del prossimo. Or i fratelli si possono amare fra di loro senza amare il padre comune, il loro comune benefattore? Dunque la democrazia è fondata sugli stessi principi della Religione Cristiana. Un buon Cristiano deve essere dunque un buon democratico”.

Il sinecismo della fede cristiana nella coscienza rivoluzionaria non potrebbe avere migliore rappresentazione.

Il più famoso dei catechismi giacobini, il “Catechismo nazionale del Popolo per uso de' Parochi” del cittadino Stefano Pistoia, diviso in tre età, per l'Infanzia (dai 7 ai 12 anni), per la Pubertà (dai 12 ai 18), per la Gioventù (dai 18 ai 25) ha cadenze da manuale di diritto costituzionale: spiegando che la sovranità, diffusa nell'universalità dei cittadini repubblicani, fa di ognuno un sovrano e un suddito nello stesso tempo, perché la legge “emana dalla volontà generale di tutti i cittadini” e “perché tutti i cittadini si obbligano all'osservanza della medesima”, usa uno stilema anch'esso di derivazione dalle dichiarazioni francesi. Alla domanda “È tenuto ogni Cittadino obbedire alle leggi della Repubblica?” segue la risposta “Sicuramente, sotto pena di esser tenuto come ribelle, e punito come tale”. La Dichiarazione del 1789, all'art. 7 stabilisce: “[...] tout citoyen, appelé ou saisi en vertu de la loi, doit obéir à l'instant: il se rend coupable par la résistance” (la formula ricorre anche nella Dichiarazione della Convenzione del '98 e in quella del 24 giugno dello stesso anno).

5. Il tema della legge e dell'obbedienza alla legge acquista una tale centralità nel moto storico della Rivoluzione che si riflette con ancor maggiore evidenza nella coscienza cristiana, da sempre interpellata all'osservanza della legge divina ed umana per realizzare nella virtù della giusta obbedienza la graduale perfezione della libertà. Nel catechismo del cittadino Stefano Pistoia è scritto: “D. Dunque la libertà e l'uguaglianza consistono nell'esatta osservanza delle leggi? R. Sì, senza dubbio”.

Ma questo non è il punto di caduta parabolico dei diritti dell'uomo che diventano nulla più che doveri?

In realtà, i diritti dell'uomo ben per tempo, nella Rivoluzione erano stati interpretati come “doveri dei legislatori”. Il che significa che la loro positività, la loro rivendicabilità, l'esercizio, la realizzazione sarebbero dipese dalla volontà dei legislatori.

Ma chi sarebbe stato giudice delle leggi? Com'è noto, solo nel nostro secolo e solo nella seconda metà del nostro secolo questo problema trova soluzione nella istituzione generalizzata delle Corti costituzionali che vegliano al rispetto da parte del legislatore dei diritti dell'uomo positivizzati in diritti fondamentali. Ma fino ai giorni nostri la Rivoluzione fondata su una teoria dei diritti dell'uomo è andata in eclisse insieme a quei diritti diventati doveri dei legislatori e affiancati ben per tempo, dalla Costituzione del '95, da un catalogo dei doveri dell'uomo e del cittadino, che si apriva con questo significativo articolo Primo: "La Dichiarazione dei diritti contiene le obbligazioni dei legislatori; la conservazione della società richiede che coloro che la compongono conoscano e adempiano i loro doveri".

Non è paradossale che la più alta virtù rivoluzionaria sia il "vivre soumis aux lois", il "respecter ceux qui en sont les organes", fino alla perentoria proclamazione dell'art. 5 della Dichiarazione dei doveri del '95: "Nul n'est homme de bien, s'il n'est franchement et religieusement observateur des lois" [Nessuno è uomo perbene, se non è sinceramente e religiosamente obbediente alle leggi]?

Non è affatto paradossale se ci poniamo da un osservatorio della lunga durata storica. I diritti dell'uomo del 1789 servivano a fondare una nuova sovranità per uno Stato che avesse in luogo del monarca la legge. I diritti dell'uomo erano funzione di questo passaggio conclusivo del processo di formazione dello Stato moderno. Errore del Papato, non di tanta parte della coscienza cristiana, fu quello di non aver inteso il fine che la Dichiarazione dei diritti del 1789 avrebbe raggiunto. Pio VI vi vide solo il sovvertimento dell'autorità *a Deo*, nella rappresentazione ancora paolina della *potestas nisi a Deo*, e di un dio che aveva come suo vicario il monarca, non il popolo sovrano. Il Papato, tra l'età settecentesca dei lumi e quella ottocentesca dei moti liberali, non comprese che la teologia stava prestando – come ha dimostrato ai nostri giorni Carl Schmitt – i suoi dogmi secolarizzati al nuovo diritto pubblico dello Stato europeo post-rivoluzionario. La legge si faceva onnipotente, assumendo su di sé gli attributi della Divinità, compreso quello di non poter volere che il bene, secondo la formula rousseauiana. Ma è appunto in questa rete o gabbia della volontà della legge che tra Ottocento e Novecento si perfeziona la chiusura statualista, e dunque nazionalistica, imperialistica, razzista, totalitaria, classista, partitocratica, di quell'impeto originario ch'era stato rivoluzionario e aperto alla liberazione dell'uomo dal potere, non alla sua schiavitù. La legge ridiventava arbitrio, come era stato arbitrio la volontà dei monarchi assoluti.

6. Rousseau intuì che il nuovo ordine statale aveva bisogno di una religione con i dogmi essenziali ad ottenere l'obbedienza alla legge con il cuore e non solo con la coercizione. Una religione sostegno dello Stato, nell'equazione buon cittadino buon cristiano, che persuadesse a praticare le virtù civili per il consenso e non il castigo dal Dio provvidente, benefattore e giudice. Ma Rousseau aveva anche identificato nell'universalismo della fede cristiana un pericolo per lo Stato. Il cristiano *trop-sociable*, amico più dell'umanità che della nazione, finiva con l'essere, nel suo teorema della religion civile, nemico dello Stato al pari dell'ateo *insociable*, e pertanto da scomunicare, esiliare dalla società politica.

I catechismi dei parroci giacobini di Napoli tendevano a smentire Rousseau e a

coniugare amor di Patria e lealtà alla Repubblica con l'universale fratellanza dei popoli.

Il catechismo nazionale del Popolo si chiude con queste frasi toccanti (che alludono forse alla bellicosa "gloire" della Marsigliese): "La vera gloria non si trova fuori dell'Umanità. Tutto il genere umano non è che una famiglia dispersa su la superficie di tutta la terra. Tutti i Popoli sono fratelli e devono amarsi come tali. Disgraziati coloro, che cercano una gloria crudele nel sangue de' loro fratelli. Chiunque preferisce la sua propria gloria ai sentimenti dell'Umanità, è un mostro di orgoglio, e non un Uomo".

E ancora "Gli amatori della pace al contrario saranno sostenuti dal Cielo, gusteranno i suoi frutti da generazione in generazione; i nomi di coloro, che l'avranno giurata, saranno con amore e venerazione nella bocca de' nostri ultimi nipoti. Questa pace fondata su la giustizia e su la buona fede sarà il modello di tutte le paci, che si faranno in avvenire appresso tutte le Nazioni della terra, e che tutti i Popoli, che vorranno rendersi felici, penseranno ad imitare i Popoli della Repubblica Napoletana".

Quei parroci napoletani vedevano assai lontano.

Oltre le stragi e le forche e le decollazioni con cui finiva la loro repubblica giacobina, essi lasciavano il seme di una ancora lontana e radicalmente nuova rigenerazione dei diritti dell'uomo.

In uno scenario che non sarebbe stato più quello di uno Stato, ma della comunità internazionale degli individui umani, dei popoli e degli Stati. Non il tema della volontà generale della legge, ma quello della pace internazionale viene proiettato da quei preti a duecento anni di distanza nel tempo che è ancora il nostro.

Alla ricerca di documenti che si dispongono sul filo di questa eredità rivoluzionaria e insieme e di più cristiana, incontriamo il radiomessaggio natalizio di Pio XII nel 1944 che afferma ragion d'essere della comunità internazionale "quella di creare un ambiente sociale a raggio mondiale in cui ai singoli esseri umani e alle rispettive famiglie, ai corpi intermedi e alle differenti comunità politiche sia facilitato l'esercizio dei propri diritti e il compimento dei propri doveri".

Il Magistero di Giovanni XXIII, di Paolo VI, di Giovanni Paolo II, del Concilio Vaticano II è il contributo che la coscienza cristiana del nostro tempo sta dando alla realizzazione dei diritti umani, oltre le frontiere degli Stati, nella ricerca di soggettività giuridicamente oltre che eticamente rilevanti quali le persone, le famiglie, le comunità, i popoli.

Questi sono gli *human rights*, i concreti *human beings*, gli ultimi, gli inermi, i non amati dei nostri tempi, non gli astratti e ideologizzati fantasmi in transito dallo stato di natura allo stato di civiltà che ingombravano le menti dei colti aristocratico-borghesi di duecento anni fa. Per queste nuove reali soggettività non bastano la Dichiarazione universale dei diritti umani del '48, né i Patti, né le Convenzioni europea, interamericana e di altre regioni del mondo.

Il deludente esito dell'Atto di Helsinki del 1975 insegna almeno che per battere la ragione di Stato di qualunque Stato, che opprime un essere umano, occorre una mobilitazione mondiale di movimenti operai, di intellettuali, di imprenditori, di donne, di giovani, di ecologisti, di emarginati portatori di interessi universali non particolari-

stici né totalizzanti, in grado di accendere non una rivoluzione politica, ma una rivoluzione culturale ben più potente di quella di duecento anni fa.

A questa mobilitazione anche le grandi religioni possono fare da leva storica decisiva. E tra esse i cristiani e la Chiesa cattolica del nostro tempo forse stanno per chiamare ancora una volta Lazzaro fuori dal sepolcro. ■

