

L'esigenza di giustizia di fronte alla pluralità delle visioni religiose: riflessioni introduttive

di *Alberto Bondolfi*

This paper proposes some prolegomenal reflections on the topic of justice, as they present themselves when one focuses on the plurality of religious visions, in relationship with an ethical ideal that is presupposed as unitary. The term «justice» has many different meanings and at the same time pertains to various disciplines, which for their part refer to various methods of research. This plurality renders the use of the term particularly complex and it can become the source of ambiguity. Essentially, the author intends to concentrate on the ethical and theological uses, illustrating first the difficulties the renewal of a discourse on justice faces, and secondly the topic of the relationship of human and divine justice and eschatological justice. Ultimately, the topic of the contextuality and universality of justice in contemporary ethics will be examined.

Il tema affidatomi è particolarmente difficile e complesso per una serie di ragioni che in questa sede evoco solo sommariamente, almeno per dare pertinenza alle scelte che mi sono permesso di fare nello stendere questo testo.

Parlare di giustizia nella storia del pensiero e nella pluralità delle visioni religiose del mondo esige una sovranità di conoscenze in varie discipline, come la filosofia, la teologia, il diritto, sovranità che pochi possiedono in maniera abbastanza sicura da poterla volgarizzare in maniera piana e ancor meno in un arco di tempo o di spazio limitati.

La categoria di giustizia è inoltre connotata da una sua permanente partecipazione a vari tipi di discorso. Si può vedere in essa, tra le molte accezioni possibili, un attributo di Dio, oppure una categoria giuridica, o essa può essere considerata come una virtù morale. Questa polivalenza di significati e funzioni rende il termine giustizia semanticamente molto ricco, ma al contempo di complessa interpretazione, coniugazione e applicazione.

Qualora comunque la polivalenza semantica del termine fosse sufficientemente sviscerata, si potrebbe arrivare perlomeno ad una convergenza

Si pubblica qui il testo della relazione presentata dall'autore nell'ambito del convegno «Giustizia, solidarietà, globalità. Una lettura teologica di taglio interreligioso», tenutosi a Trento il 22-23 maggio 2002 e organizzato dall'ITC-isr Centro per le Scienze Religiose.

di intenti nell'esaminare quei significati di giustizia ritenuti maggiormente pertinenti o interessanti, in vista di uno scopo preciso.

Oltre alla pluralità di significati del termine si annunciano comunque anche una pluralità di modi di parlare della e sulla giustizia. Di essa non c'è solo una «semantica» bensì anche una «pragmatica». Essa può infatti articolarsi con un discorso religioso portando all'elaborazione di varie «teologie della giustizia», oppure essere oggetto di discorsi tipici delle scienze umane, come quelli che si articolano in una «sociologia» o «psicologia» della giustizia. Infine si può discorrere di giustizia in modo squisitamente normativo, vedendo in essa una categoria genuinamente etica e giuridica.

Mi limiterò in questa sede a privilegiare solo il registro dei discorsi religiosi e normativi sulla giustizia, ben sapendo che così facendo rimane sempre aperto un campo immenso all'esplorazione ed alla riflessione e che qui non potrà nemmeno essere evocato. Una osservazione anche superficiale della letteratura molto vasta prodotta sia nell'ambito delle scienze religiose che in quelle normative dell'etica e della filosofia del diritto mette in evidenza soprattutto il fatto che queste discipline quando parlano di giustizia comunicano ancora in maniera insufficiente.¹

Le difficoltà e la vastità ora evocate mi spingono a preferire dunque, per queste riflessioni, un metodo saggistico, scegliendo e 'assaggiando' cioè tra la quantità di problemi che la parola giustizia ricorda, solo alcuni spunti che mi sono sembrati particolarmente esemplari e centrali. Così facendo arrischio di procedere in maniera del tutto additiva. Sono cosciente di questo pericolo ma al momento non vedo come si possa evitarlo. Ho scelto dunque alcuni aspetti dei vari discorsi attorno alla giustizia tenendo conto di alcuni interessi conoscitivi che penso ci siano comuni.

In primo luogo intendo presentare la serie di difficoltà cui va incontro il rinnovamento dei discorsi attorno alla giustizia per meglio localizzare i compiti cui il momento attuale ci chiama, pur nella diversità degli approcci e delle competenze che qui oggi ci riuniscono.

In secondo luogo si tratterà di localizzare un tema comune alle scienze religiose quando esse si confrontano con la tematica della giustizia, come ad esempio il rapporto tra giustizia di Dio e giustizia degli uomini e il senso e la possibilità di una giustizia piena nei «tempi ultimi».

Infine si tratterà di schizzare il rapporto tra contestualità e universalità della giustizia, così come può e deve essere visto all'interno dell'orizzonte del fenomeno religioso.

Il tutto vuole essere trattato, per essere fedele a questo intervento a carattere introduttivo, solo in maniera prolegomenaria, senza entrare nel merito di temi e di problematiche particolari che sono compito specifico delle relazioni che seguiranno.

¹ Per un esame dei problemi di metodo quando si voglia scandagliare la categoria di giustizia, si veda P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.

1. *Le scienze religiose di fronte al rinnovamento di interessi per una teoria della giustizia*

Ciò che sembra caratterizzare le varie visioni religiose quando esse proclamano le proprie visioni della giustizia è, da una parte, la particolarità e varietà dei discorsi che accompagnano tali visioni e, dall'altra, la pretesa di universalità data a questi ultimi, costantemente presente in questi medesimi discorsi.

Si manifesta così, ma non solo limitatamente alla nozione di giustizia, una difficoltà insita in ogni trattazione di nozioni e di temi etici da parte di singole tradizioni religiose. Questi temi e queste nozioni sono inserite nelle rappresentazioni che le singole tradizioni religiose si fanno del cosmo, della storia umana e del loro rapporto con la divinità e con il mondo incontrollabile del «numinoso». D'altro canto ogni tradizione religiosa è pienamente inserita in un contesto sociale in cui una serie di nozioni, pure connotate religiosamente, hanno a che fare anche con la cultura giuridica e politica in cui esse circolano.²

Così il concetto di giustizia viene ad appartenere a questo doppio universo in ogni tradizione religiosa. Queste medesime tradizioni manifestano la loro irriducibile pluralità anche nel modo in cui percepiscono e strutturano questo medesimo rapporto. Il fatto che mi sia permesso di distinguere tra la giustizia come categoria religiosa e come nozione etica manifesta già indirettamente la mia appartenenza al mondo della tradizione cristiana occidentale. La distinzione canonica tra discorso dogmatico e morale mi ha culturalmente così impregnato, da riproporla anche in un contesto del tutto alieno da intenti direttamente confessionali o apologetici.

Ammetto dunque che anche tutte le mie considerazioni saranno portate da una percezione pre-teorica e spontanea, tipica di un uomo dell'Occidente che intende comprendere meglio ciò che avviene nel suo mondo all'inizio del secolo ventunesimo quando osserva il fervore di studi attorno al tema della giustizia.

Il fenomeno che rende il compito affidatomi particolarmente arduo va sotto il nome evocatore quanto generico di «globalizzazione».³ Attraverso questa categoria si vogliono caratterizzare una serie di fenomeni sociali legati comunque da caratteristiche comuni. Limitandoci ad una sua applicazione settoriale possiamo osservare come essa comporti per noi e per il nostro problema innanzitutto il fatto che l'unità di luogo e di tempo tra visione religiosa e società in cui essa si espande non sia più possibile, poiché i messaggi

² Rimando per un approfondimento a A. BONDOLFI, *Religione e multiculturalità: alcune riflessioni preliminari in vista di un approccio normativo*, in «Studia Patavina», 48 (2001), pp. 33-47.

³ Tra la letteratura immensa attorno a questa nozione, cfr. soprattutto: P. SLOTERDIJK, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Roma 2002; A. BALDASSARRE, *Globalizzazione contro democrazia*, Bari 2002; G. CAVALLARI, *Comunità, individuo e globalizzazione. Idee politiche e mutamenti dello Stato contemporaneo*, Roma 2002; D. HELD - A. MCGREW, *Globalismo e antiglobalismo*, Bologna 2002; Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Bari 2001.

e le nozioni circolano a grandi distanze e con ritmi temporali sempre più ravvicinati. Le culture religiose non hanno più la possibilità di autocoltivarsi pacificamente secondo il principio del «*cujus regio ejus et religio*» ma sono disponibili, anche se non dominanti, in varie parti del globo, permettendo così indirettamente il formarsi di sincretismi vari e incontrollati.

Le conseguenze per chi voglia osservare come venga compresa e applicata la nozione di giustizia all'interno di un tale processo di globalizzazione sono evidenti, talvolta dolorose, comunque bisognose di interpretazione adeguata. Mi si permettano alcune esemplificazioni che riprenderò da contesti diversi per mostrare il mio distacco emotivo e per accentuare, anche per chi mi legge, la globalità del fenomeno.

– Da alcuni anni si aprono a Mosca nuove chiese e si implementano strutture ecclesiastiche, finora sconosciute in questo territorio. Ciò vale per grandi Chiese del mondo europeo occidentale, come nel caso della Chiesa cattolica o di Chiese evangeliche americane, ma vale anche per gruppi religiosi di provenienza musulmana o di altre religioni asiatiche. Il patriarcato di Mosca, e con lui anche molti cittadini russi, pensano che tali insediamenti siano da considerare come un atto ingiusto nei confronti del mondo culturale e religioso russo poiché lo deruberebbero della propria secolare identità.

– In Egitto, dopo una altrettanto secolare convivenza tra musulmani egiziani e cristiani di tradizione copta, in questi ultimi anni i rapporti sono diventati tesi, obbligando le *élites* copte a lasciare il paese per poter studiare e seguire le professioni da esse prescelte. Molti copti vedono nella situazione cui essi sono confrontati una palese ingiustizia.

– Nelle scuole francesi si presentano sempre più ragazze che portano il velo durante le lezioni e che si rifiutano di partecipare alle lezioni di sport assieme ai loro compagni maschi. Le autorità di sorveglianza francesi hanno tollerato queste diversità tra gli allievi e le allieve ma sono intervenute quando questi comportamenti si sono manifestati anche nel corpo insegnante, richiamandosi al principio costituzionale dell'*égalité*.

Queste tre sommarie illustrazioni mettono in evidenza come il fenomeno della globalizzazione porti necessariamente a conflitti molto complessi in cui comunque il richiamo alla nozione di giustizia assume un ruolo centrale e al contempo controverso. Essa è sulla bocca di tutti i partecipanti al conflitto ma evidentemente non solo con sensi diversi, ma anche con risvolti religiosi diretti molto diversificati e che non permettono un'armonizzazione a breve termine.

Di fronte a simili difficoltà si sono mossi due tipi diversi di *élites* intellettuali. Da una parte filosofi del diritto e specialisti di etica filosofica hanno tentato, almeno da una ventina di anni a questa parte, di elaborare e fondare teorie della giustizia che fossero in grado di rispondere adeguatamente alle sfide normative della globalizzazione. I nomi di J. Rawls, di M. Walzer e di molti altri siano qui ricordati per illustrare il fenomeno.⁴

⁴ La produzione bibliografica in questo ambito è immensa e non referibile. Rimando dunque solo a qualche pubblicazione che mi pare essenziale. Cfr. tra i molti titoli in lingua o traduzione italiana

D'altra parte anche specialisti del fenomeno religioso hanno cercato nell'universo stesso da loro approfondito di trovare modalità per uscire dalle *impasses* ora evocate. Il nome di Hans Küng e il suo programma *Weltethos* sia qui evocato solo come *pars pro toto*.⁵

Non essendo possibile qui presentare entrambi i tipi di programma ora evocati, mi limiterò a problematizzare solo le strategie loro soggiacenti, tipizzandole forse in maniera alquanto rozza, ma utile al nostro intento preciso e specifico.

che mi sembrano maggiormente rappresentativi di una prima fase della discussione attorno alla giustizia, tipica degli anni Ottanta e dei primi anni Novanta: B.A. ACKERMANN, *La giustizia sociale nello stato liberale*, Bologna 1984; F. D'AGOSTINO, *Dimensioni dell'equità*, Torino 1977; M. BARBERIS, *Equità*, in «Il Mulino», 35 (1986), 2, pp. 304-312; M.C. BICCHIERI, *Utilità, Contratto, Equità: i problemi della giustizia*, in «Problemi della transizione», 9 (1982), pp. 80-90; N. BOBBIO - G. PONTARA - S. VECA, *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Roma 1984; R. BODEI, *Remota justitia: premesse per una discussione su etica e politica*, in «Problemi della transizione», 9 (1982), pp. 12-37; J.M. BUHANAN, *I limiti della libertà*, Torino 1978; P. CHIASSONI, *Ackerman e il fantasma della libertà*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 14 (1984), pp. 539-552; P. COMANDUCCI, *Contrattualismo, utilitarismo, garanzie*, Torino 1984; dello stesso autore si vedano anche *Diritti, benessere, equità: una sinossi*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 13 (1983), pp. 423-447, e *Diritto ed etica pubblica* (Fenomenologia e società 3, 1988), Casale Monferrato (Alessandria) 1988; L. GIANFORMAGGIO - E. LECALDANO (edd), *Etica e diritto*, Bari 1986; W. TEGA (ed), *Etica e politica*, Parma 1984; F. FAGIANI, *La giustizia sociale nello stato del benessere*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 14 (1984), pp. 525-538; G. GATTI, *Una teoria della giustizia di J. Rawls*, in «Salesianum», 46 (1984), pp. 237-267; A.M. PETRONI (ed), *Giustizia come libertà?*, Torino 1984; O. HÖFFE, *Introduzione critica alla teoria della giustizia*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 61 (1984), pp. 603-637; M. INTROVIGNE, *I due principi di giustizia nella teoria di Rawls*, Milano 1983; O. KALLSCHEUER, *Giustizia e libertà in Marx*, Bologna 1985; S. MAFFETTONE, *Verso un'etica pubblica*, Napoli 1984; dello stesso autore si vedano anche *Utilitarismo e teoria della giustizia*, Napoli 1982; e *Valori comuni*, Milano 1989; S. MAFFETTONE (ed), *Marxismo e giustizia*, Milano 1983; F. D'AGOSTINO (ed), *Materiali sul neocontrattualismo*, Milano 1988; M. MORI, *Utilitarismo e morale razionale*, Milano 1986; E. MUSACCHIO, *Gli indirizzi dell'utilitarismo contemporaneo*, Bologna 1981; R. NOZICK, *Anarchia, stato e utopia*, Firenze 1981; L. OPOCHER, *Analisi dell'idea della giustizia*, Milano 1977; G. PONTARA, *Se il fine giustifichi i mezzi*, Bologna 1974; M. FERRERA - P. GASTALDO (edd), *Le ragioni della giustizia*, Torino 1977; J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano 1982; dello stesso autore si vedano inoltre, *Giustizia come equità*, Milano 2002; *Il diritto dei popoli*, Milano 2001; e *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Milano 2001; G. REBUFFA, *Appunti su Rawls*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 13 (1983), pp. 539-542; M. SANTAMBROGIO, *Contrattualismo e utilitarismo. Alcune osservazioni*, in «Problemi della transizione», 9 (1982), pp. 58-78; J.J.C. SMART - B. WILLIAMS, *Utilitarismo: un confronto*, Napoli 1985; A. BENUSSI (ed), *Teorie della giustizia sociale*, Milano 1986; A. SEN - B. WILLIAMS (edd), *Utilitarismo e oltre*, Milano 1984; E. LECALDANO - S. VECA (edd), *Utilitarismo oggi*, Bari 1986; S. VECA, *La società giusta*, Milano 1982; dello stesso autore si vedano anche *Questioni di giustizia*, Parma 1985; *Una filosofia pubblica*, Milano 1986; e *Le teorie della giustizia: lo stato attuale della discussione*, in «Bloc Notes», 11-12 (1985-1986), pp. 9-20; M. VIROLI, *Etica e marxismo. A proposito di una recente discussione*, in «Problemi della transizione», 9 (1982), pp. 91-107. In una fase più recente lo studio della categoria di giustizia non è per niente diminuito, prendendo comunque altri aspetti e sfaccettature. Cfr. per la produzione di questi ultimi anni: J. ELSTER, *Giustizia locale. Come le istituzioni assegnano i beni scarsi e gli oneri necessari*, Milano 1995; J.N. SHKLAR, *I volti dell'ingiustizia. Iniquità o cattiva sorte?*, Milano 2000 (tornerò su questo libro nella parte finale del saggio); S. HAMPSHIRE, *Non c'è giustizia senza conflitto*, Milano 2000; R. BOUDON, *Sentimenti di giustizia*, Bologna 2001; A. HELLER, *Oltre la giustizia*, Bologna 1990; A. FERRARA, *Giustizia e giudizio*, Bari 2000.

⁵ Cfr. H. KÜNG, *Etica mondiale per la politica e l'economia*, Brescia 2002; dello stesso autore, *Progetto per un'etica mondiale. Una morale ecumenica per la sopravvivenza umana*, Milano 1991; H. KÜNG (ed), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München 1995; H. KÜNG (ed), *Dokumentation zum Weltethos*, München 2002. Sempre nell'ambito della teologia cattolica cfr. anche L. BOFF, *Ethos mondiale. Alla ricerca di un'etica comune nell'era della globalizzazione*, Torino 2001.

Senza entrare ancora (lo farò più tardi) nella problematica specifica del dibattito tra «liberali» e «comunitaristi» sul concetto di giustizia più adeguato allo stato delle cose presenti, si può comunque già notare come sia difficile proporre un modello di convivenza sociale ritenuto «giusto», in senso squisitamente morale, quando gli universi religiosi di riferimento sono plurimi e con pretese di assolutezza e ciò in un mondo sempre più caratterizzato da società fortemente comunicanti e multiculturali sia nei loro rapporti reciproci che al loro interno.

Di fronte a una simile sfida le varie filosofie «liberali» della giustizia hanno in comune l'atteggiamento di voler deliberatamente prescindere da alcun riferimento a universi religiosi, poiché questi ultimi sono per definizione incontrollabili nei loro contenuti e incapaci di creare o di consolidare un consenso sociale. Pur sensibile al messaggio della filosofia liberale, Hans Küng propone una strategia diversa, tesa a far convergere deliberatamente le varie tradizioni religiose verso un consenso che non metta tra parentesi questo stesso momento religioso, ma che lo armonizzi nella sottolineatura degli elementi di comune umanità e giustizia. Pur nella simpatia di fondo che si può avere nei confronti di simile programma, si possono comunque formulare almeno due «interrogativi critici».

– Ci si può chiedere innanzitutto se le varie tradizioni religiose davvero facciano riferimento a questo «fondo comune» di ideali etici quando richiamano i loro fedeli ad un comportamento moralmente accettabile dalla propria tradizione, oppure se questi appelli non abbiano senso che all'interno della particolarità della singola tradizione con i propri riferimenti e argomenti specifici.

– In secondo luogo non bisogna dimenticare che molte persone o non si identificano con alcune di queste tradizioni o hanno interiorizzato la distinzione «liberale» tra sfera privata e pubblica, assegnando le visioni e concezioni religiose esclusivamente a quella privata e lasciando a quella pubblica solo la competenza sull'esercizio pubblico di simili convinzioni.

In altre parole è difficile attendersi dalle tradizioni religiose un'attività di convergenza su alcune nozioni etiche centrali come quella di giustizia, anche perché le singole tradizioni religiose sono plurali al loro interno. Il medesimo *corpus* di dottrine viene di fatto interiorizzato dagli appartenenti alle singole religioni secondo modalità fortemente diverse. Così possiamo osservare, limitandoci solo alle tre grandi tradizioni monoteiste, e guardando alle loro diverse teologie della giustizia, versioni esplicitamente premoderne e versioni che assumono coscientemente ed esplicitamente la concezione moderna del mondo all'interno del proprio discorso teologico. Come è possibile aspettarsi dei contributi di convergenza positiva attorno all'interpretazione dell'ideale di giustizia da tradizioni così fortemente divergenti al loro interno, non tanto sulla lettera delle dottrine, ma sui paradigmi della loro interpretazione e applicazione?

Non dobbiamo comunque lasciarci completamente sommergere da queste difficoltà. Dobbiamo piuttosto cercare alcuni temi comuni alle tradizioni

religiose che, con opportune strategie, possano aiutare ad una convergenza nella riflessione e nell'azione in vista di una maggiore giustizia nel convivere degli uomini. Questi temi comuni richiamano perlomeno problemi costanti cui ogni tradizione religiosa è confrontata poiché tali problemi precedono il formarsi dei patrimoni confessionali stessi. Si tratta soprattutto dei problemi connessi con la fondazione della libertà umana, fenomeno non riconducibile o riducibile a fenomeni istintuali, e con la possibilità di un agire ingiusto e colpevole, pure non riducibile a momenti di mera negligenza nell'agire. Le varie «teologie della giustizia» hanno voluto dare una risposta a questi interrogativi sì genuinamente etici, ma che sorpassano al contempo la mera questione normativa del fondamento di ogni agire buono.

2. *Giustizia di Dio e giustizia degli uomini, giustizia piena «alla fine dei tempi»*

Mi limito qui coscientemente alle tre tradizioni monoteistiche (il lavoro per le altre tradizioni religiose mi è troppo arduo, visto che esula dalle mie competenze). Anche il fenomenologo più distaccato non potrà non notare come la categoria di giustizia sia centrale in tutte le tre «religioni del libro».⁶

Non solo: le tre tradizioni religiose parlano sia della giustizia di Dio che di quella possibile agli uomini. Tutte e tre sono coscienti dell'assoluta perfezione della giustizia divina e dell'imperfezione e frammentarietà di quella possibile all'essere umano. Il problema del loro reciproco rapporto preoccupa dunque i credenti e i teologi delle tre religioni monoteistiche. Non a caso sono fiorite attorno alla coniugazione di questo rapporto tra giustizia di Dio e quella degli uomini una serie di teologie diverse che ancora oggi rendono difficile una comune percezione dei conflitti morali collettivi cui siamo confrontati appunto in una società multiculturale e globalizzata ad un tempo.

Concentrandomi solo sulla tradizione che mi è personalmente più vicina e cioè a quella cristiana, vorrei sostenere la tesi secondo cui il pluralismo di risposte citato or ora non vale solo per le varie religioni, bensì è presente anche all'interno di ogni singola tradizione religiosa. Anche il cristianesimo non conosce una sola rappresentazione della giustizia ma ha dovuto fare i conti con rappresentazioni culturali diverse e ha dovuto ammettere al suo interno lavori di ricezione e di adattamento per poter rendere comprensibile il proprio messaggio fondatore. Gli stessi libri canonici, cioè quelli biblici, sono specchio di questa pluralità di approcci al tema della giustizia.

Così uno dei modi più centrali al parlare di giustizia negli scritti paolini è quello legato all'espressione «giustizia di Dio».⁷ Essa designa la

⁶ Per un elenco di alcune testimonianze al riguardo cfr. il primo capitolo di O. HÖFFE, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München 2001.

⁷ Cfr. il termine di *sšedaka*. La letteratura sul tema biblico della «giustizia» è immensa e non può evidentemente essere qui né presentata né tantomeno valutata. Cfr. per una presentazione globale e

giustizia attiva di Dio e quella passiva, puramente frutto del dono gratuito, per l'uomo. Questa locuzione, ripresa letteralmente dalla lingua ebraica in quella greca e latina, fece la sua apparizione in un contesto culturale, come quello ellenistico, che non conosceva per nulla questo problema o non si poneva per nulla questo tipo di interrogativo. Non era cioè evidente né per la mentalità greca né tantomeno per quella romana che ci fosse una divinità che rende giusti gli uomini, i quali con i loro propri sforzi sono strutturalmente ingiusti.

Anche se questa espressione ha animato la discussione teologica lungo venti secoli di storia, da Agostino ai giorni nostri, essa sembra aver perso rilevanza concreta nel linguaggio e nella vita quotidiana di molti cristiani, a qualsiasi confessione essi appartengano. Non ci si domanda più, in altre parole, se Dio ci giustifichi e su quale base, bensì questo interrogativo sembra essere sottaciuto da quello molto più forte sul senso dell'ingiustizia presente e sulle strategie etiche e politiche per superarla.

Anche i teologi di professione, che conoscono almeno storicamente i dibattiti sulla giustizia di Dio e quella degli uomini, non si preoccupano più principalmente di vedere quali siano le differenze nell'interpretazione di queste due giustizie da parte delle varie tradizioni cristiane, bensì si sforzano di esplicitare la rilevanza della «dottrina della giustificazione», per una visione più adeguata della giustizia nella società contemporanea.⁸

Siamo forse qui di fronte, come affermano molti critici della teologia contemporanea, ad una completa eticizzazione del cristianesimo?

Qui va detto che il rapporto tra fede nella giustificazione da parte di Dio e ricerca di una società più giusta non è solo estrinseco, bensì fa parte direttamente dell'esperienza di fede così come essa ci è trasmessa dagli scritti biblici. Già il credente dell'Antico Testamento si chiede come debba essere configurata la giustizia di Dio se si pone mente alla «illogicità» delle vicende umane tanto ingiuste. L'interrogativo di Giobbe, tutto teso a «scaricare» Dio dalla responsabilità del male nel mondo, vuole essere al contempo una risposta attorno al senso della ricerca umana di giustizia.

Il rapporto tra domanda «su Dio e la sua giustizia e risposta etica» sempre insufficiente è tema costante delle tradizioni bibliche, anche se tale rapporto viene espresso con categorie e sistemi di referenza tra loro diversi e per noi culturalmente molto lontani. A lungo sembra valere la risposta «semplice» secondo cui Dio, nella sua giustizia, punisce i malvagi e premia i buoni.

Questa risposta non soddisfa Giobbe e viene problematizzata anche dagli scritti neotestamentari. Rimane aperto, anche per il credente della Bibbia, lo scandalo del senso del dolore del giusto sofferente e, a livello collettivo, il tema della ricompensa per tutti i morti che non hanno potuto

aggiornatissima la recente ricerca di J. KRAKOVEC, *La justice (sdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne* (Orbis biblicus et orientalis, 76), Freiburg i.Br. - Göttingen 1988.

⁸ Cfr. soprattutto H.-E. TÖDT, *Perspektiven theologischer Ethik*, München 1988. Una sintesi che cerca di unire in maniera armonica il momento squisitamente teologico con quello etico è data dall'opera di W. HUBER, attuale vescovo evangelico a Berlino, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, München 1996.

ottenere giustizia da vivi. Non è mia intenzione approfondire qui questa problematica estremamente complessa e accattivante. Mi sono permesso di evocarla solo come preludio ad una seconda considerazione.

Nonostante il fatto che gli scritti delle singole tradizioni religiose tentino di proporre un discorso coerente sul rapporto tra la giustizia divina e quella degli uomini, esse stesse non possono tralasciare di trattare un tema vicino che costituisce al momento stesso una sfida e un inciampo («skandalon») al tema della giustizia. In altre parole non si può parlare di giustizia in senso etico-sociale, senza nel medesimo tempo evocare il legame che ogni ricerca di tale giustizia intrattiene con il cosiddetto «problema del male».

In questo senso, che lo si voglia o meno, ogni riflessione etica sulla giustizia è, almeno implicitamente un modo di porre, di rifiutare o di problematizzare il quesito su Dio e il suo rapporto con le ingiustizie umane.

Queste medesime tradizioni religiose hanno comunque sempre anche dato alla ricerca della giustizia umana un minimo di autonomia rispetto a quella della giustizia di Dio. Il fatto che il credente sappia di essere reso «giusto» da parte di Dio, solo grazie ad un atto completamente gratuito e non meritato, come nella tradizione cristiana marcata soprattutto da Paolo, non lo dispensa per nulla dal ricercare, assieme a tutti i suoi compagni di strada sulle vie del mondo, quali siano i volti concreti da dare alla giustizia, in una società e in un tempo determinati. Si deve postulare a tal fine un minimo di libertà morale al di là di ogni condizionamento sia storico-culturale che al condizionamento di fondo dovuto al fatto di essere peccatori per definizione, per poter dare un senso all'impegno morale tanto personale quanto sociale. Senza una scintilla seppur minima di «libero arbitrio» è inutile postulare anche solo un «milligrammo» di giustizia vera tra gli uomini.

A partire da queste osservazioni estremamente superficiali si è potuto notare come parlare di giustizia all'interno di una tradizione religiosa, almeno per quanto riguarda le religioni monoteiste, significhi sempre e comunque parlare della libertà e sovranità di Dio, del problema del male e del libero arbitrio umano, cioè di problemi fondamentalmente sottratti ad una completa gestione umana.⁹ Senza questa ascesi nei confronti delle tradizioni teologiche proprie e altrui non ci si può sottrarre a forme anche molto raffinate di fondamentalismo.

Le risposte ai quesiti di giustizia non possono non esser plurali e ciò ci riporta sul terreno di quelli inizialmente enunciati. Sembra dunque necessario proporre un ideale di giustizia, ritenuto genuino da varie tradizioni religiose, ma che al contempo non voglia dare risposta a quegli interrogativi ultimi (rapporto tra giustizia umana e divina, problema del male) che ora ho evocato.

⁹ Questa affermazione avrebbe bisogno di un'ulteriore concretizzazione, all'interno delle multi-formi tradizioni bibliche e di tutta la storia delle teologie cristiane. Cfr. per una prima inchiesta globale i due volumi collettanei J. MEHLHAUSEN (ed), *Recht, Macht, Gerechtigkeit*, München 1998; H MÜNKLER - M. LLANQUE (edd), *Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich-Ideengeschichte-Moderne Debatte*, Baden-Baden 1999.

Lo stesso criterio potrebbe essere ripetuto anche a riguardo di altri luoghi dottrinali, ma per noi è prioritario ora rivolgerci al problema più circoscritto della giustizia come criterio per giudicare le convivenze umane.

3. *Contestualità e universalità della giustizia: il rapporto tra il momento religioso e l'«ethos»*

Siamo cioè alla ricerca di una giustizia limitata a istituzioni umane imperfette ma per questo non arbitrarie. I principî morali che la costituiscono devono dunque avere una pretesa di universalità anche se possono essere percepiti in maniera contestuale.¹⁰

Si sostiene dunque una universalità dei diritti e dei doveri dell'uomo,¹¹ recepiti qui come base normativa comune a tutta l'umanità, e come risultato di un riferirsi ad un «fondo comune» a ogni comunità religiosa. Ma proprio questa universalità, soprattutto se riferita a quella parallela del fenomeno religioso, viene oggi problematizzata come premessa indiscussa di un *ethos* comune al genere umano.

Si può mettere in evidenza la pluralità delle concretizzazioni nei vari diritti positivi delle singole nazioni: così anche all'interno del mondo occidentale c'è unanimità nell'affermare il «diritto alla vita», ma le legislazioni riguardanti ad esempio la pena di morte, l'eutanasia e l'aborto divergono fortemente anche all'interno di questo universo culturalmente relativamente omogeneo. Questo divaricamento si fa ancora più marcato quando ci si trovi di fronte a realtà che sono frutto di nuovi interventi tecnici dell'uomo sulla realtà del vivente. Si pensi alle cosiddette cellule staminali o alle nuove possibilità e modalità di clonazione di cellule umane. Anche qui il puro richiamo a singole tradizioni religiose non può ottenere risultato di univocità, anche se il rito sociale di interrogare rappresentanti di varie tradizioni religiose continua ad essere celebrato come *routine* socio-politica.¹²

Il richiamo alla categoria di giustizia in un primo momento sembra essere foriero di maggiore univocità e di convergenza normativa.

Uno sguardo più ravvicinato metterà comunque in evidenza, sempre in questo contesto quanto mai complesso, come anche l'omogeneità di norme concrete possa di fatto nascondere percezioni e applicazioni diverse: l'uguaglianza tra uomo e donna viene così percepita e vissuta concretamente

¹⁰ Riprendo e sviluppo qui alcune considerazioni che avevo presentato nel già citato articolo apparso in «Studia Patavina».

¹¹ Anche su questo tema specifico la letteratura è sterminata. Cfr. tra le pubblicazioni maggiormente significative nella produzione di lingua italiana: F. VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino 2000; D. ARCHIBUGI - D. BEETHAM, *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Milano 1998; L. BACCELLI, *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Firenze 1999.

¹² Ricevo dalla Comunità europea proprio in questi giorni conferma di tale ripetizione in LE GROUPE EUROPÉEN D'ÉTHIQUE DES SCIENCES ET DES NOUVELLES TECHNOLOGIES AUPRÈS DE LA COMMISSION EUROPÉENNE, *Adoption d'un Avis sur les aspects éthiques de la recherche sur les cellules souches humaines et leur utilisations*, Bruxelles 2001².

in maniera diversa anche all'interno di una singola società. Anche il diritto positivo non riesce a smorzare le differenze di *ethos* che si manifestano in un tessuto sociale molto variegato.

Questa universalità, affermata, difesa e problematizzata va comunque in ogni caso precisata, se non si vuol cadere in grossi equivoci già fin dall'inizio del nostro dibattito. Si tratta di un'universalità non ancora raggiunta, forse mai davvero raggiungibile, ma comunque presente come ideale da perseguire o come «idea regolatrice», sulla cui base giudicare tentativi limitati e frammentari? Oppure questa universalità rappresenta un miraggio, anzi un'ideologia da cui liberarsi, poiché la percezione e la fondazione del bene sia morale che religioso è per definizione sempre e permanentemente particolare?

La tradizione di pensiero liberale, che trova in John Rawls il suo rappresentante più tipico e al contempo più articolato,¹³ ha cercato di raggiungere e di fondare l'universalità dapprima attraverso un'opera di astrazione particolarmente ardua per chi la legge a partire da un contesto non occidentale. Si tratta dell'astrazione legata al concetto di «situazione originale». Rawls ipotizza di poter formulare regole di giustizia del tutto non influenzate da situazioni concrete e storicamente sperimentate e che varrebbero anche se non si sapesse nulla sullo stato in cui ci si dovesse trovare in una società data. Un «velo di ignoranza» ci impedirebbe di fare paragoni con situazioni precise e con regole già positivamente in vigore in un contesto concreto. A partire da questa situazione finzionale Rawls formula due principi che vanno sotto il nome di «principio di libertà» e di «principio di differenza». Essi sono definiti da Rawls in maniera estremamente formale e generale.¹⁴ Il primo prevede un ordine sociale in cui si prescrive che ogni individuo abbia un massimo di libertà compatibile con un massimo di libertà per ciascun altro individuo. Il secondo ammette che in un contesto sociale 'giusto' ci siano delle disuguaglianze, se queste ultime indirettamente vanno a vantaggio di colui o coloro che sono svantaggiati di fatto. Questi principi sono universali e devono caratterizzare società e istituzioni 'giuste', al di là delle loro diversità culturali nella percezione del «bene» e di una vita buona e riuscita.

In un secondo momento Rawls ha proposto una strategia più concreta per proporre norme davvero universali in un mondo estremamente plurale nella percezione del bene sociale. Con il concetto di «consenso per sovrapposizione» egli tenta di far coesistere concezioni diverse del bene in società pluralistiche, sottolineando il ruolo centrale del terreno comune dato da una visione comune dei principi di giustizia. In quest'ultima fase il pensiero di Rawls ha così potuto e voluto far spazio alle esigenze date dal fenomeno complesso della globalizzazione nelle varie società, sia del mondo 'sviluppato' che del Terzo Mondo.

¹³ Per una presentazione dell'opera di Rawls nel contesto di vari altri tentativi in ambito liberale cfr. W. KERSTING, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart - Weimar 2000.

¹⁴ Per una presentazione chiara e al contempo estremamente fedele agli intenti di Rawls cfr. S. VECA, *La filosofia politica*, Bari 1998, in particolare pp.48-55.

Il «comunitarismo», movimento di idee quanto mai eterogeneo e di matrice variegata ma chiaramente contrapposto alle varie versioni del liberalismo, ha perlomeno un tratto comune: il bene, sia esso religioso, morale o più semplicemente di costume, può essere percepito e fondato adeguatamente solo all'interno di una comunità omogenea nella sua affermazione dei valori comuni. Riconosco subito che il discorso tenuto dai comunitaristi abbia un certo qual fascino anche su persone legate alla difesa dei valori della modernità e della filosofia illuminista. Esso non si limita però ad una metacritica della modernità come era il caso nella scuola di Francoforte nella sua radicale ma parzialmente giustificata critica della «dialettica dell'Illuminismo»,¹⁵ ma arriva in alcuni casi estremi a rimettere in discussione anche i parametri classici delle libertà moderne. Il comunitarismo intende innanzitutto farsi portavoce della necessità di poter garantire la permanenza di identità morali e sociali collettive nel caos fattuale e normativo delle società multiculturali.

La globalizzazione dei fenomeni, la mondializzazione dei processi decisionali sono fattori di pericolo per ogni identità personale e di appartenenza.¹⁶ Il fatto va riconosciuto e l'analisi proposta dal filone comunitarista nella sua generalità non può che trovarci consenzienti. Si tratta però di vedere se la terapia proposta dal variegato movimento comunitarista sia pure all'altezza della diagnosi. Personalmente non ne sono del tutto convinto.

Mi si permettano dunque una serie di osservazioni critiche che si muovono al punto di discriminare tra liberalismo e comunitarismo e che evidentemente non pretendono di concludere questo dibattito che ci occuperà ancora per almeno vari anni.

La diagnosi posta da MacIntyre sulla modernità nel suo insieme¹⁷ e che trova molte simpatie anche nel mondo cattolico va perlomeno ridimensionata e precisata se non si vogliono sacrificare alcune evidenze della modernità su cui si poggia anche lo stato di pace relativa in cui vive il mondo occidentale. Mi permetto di citarne almeno una che mi sta particolarmente a cuore.

MacIntyre rimprovera al liberalismo dei tempi moderni nella sua generalità di aver frammentato il soggetto agente, ritenendo di esso solo quelle dimensioni che lo possono accomunare ad ogni altro membro della specie umana e spogliandolo così di tutte le qualità particolari, anche morali e religiose, che lo connotano e che danno senso ultimo alla sua esistenza. Le società premoderne, soprattutto la *polis* greca e la *civitas* medievale, rappresenterebbero invece (almeno idealtipicamente) universi in cui è possibile condividere una visione comune di bene che rende univoci i significati di singole pratiche sociali. In queste società il pericolo dell'anomia è molto

¹⁵ Rimando per questa critica al mio A. BONDOLFI, *Teoria critica ed etica cristiana*, Bologna 1979.

¹⁶ Cfr. per un approfondimento della categoria sociologica di identità il numero speciale della «Rassegna italiana di sociologia», 1 (1983), così come L. SCIOLLA (ed), *Identità*, Torino 1983.

¹⁷ Cfr. A. MCINTYRE, *Dopo la virtù*, Milano 1988; sul pensiero etico del filosofo americano cfr. M. MATTEINI, *MacIntyre e la rifondazione dell'etica*, Roma 1995.

lontano, mentre le società liberali a forte tasso di multiculturalità corrono fortemente questo pericolo, anzi esse rappresentano il fallimento dovuto alla mancanza di una visione condivisa del bene morale.

Mi viene subito alla mente un *sed e contra* che va subito formulato senza aspettare una conclusione più sistematica riservata alla fine della mia esposizione. Penso che si debba rispondere a questa tesi comunitarista 'forte' con l'indicazione di fenomeni recenti che sembrano andare in tutt'altra direzione. I conflitti nei Balcani o nel Medio Oriente, ad esempio, mettono chiaramente in evidenza che la fragilità di società mai state davvero liberali è diventata tragedia cruenta quando si volle 'rifeudalizzare' tali società con un'applicazione tardiva e primitiva del «cujus regio ejus et religio et lingua» ecc. Le tensioni etnonazionali sono diventate oramai la fonte più diffusa di violenza politica intrastatale e tra Stati.

La diagnosi di stampo comunitarista è dunque perlomeno affrettata. Non va perduta comunque la sua parte di verità. Questa va trovata là dove la tradizione liberale sembra tacere. Il semplice richiamo ai diritti della persona, diritto di libertà di coscienza, di fede religiosa e di manifestazione delle proprie convinzioni attraverso i mezzi di comunicazione e attraverso la formazione di associazioni non è più sufficiente e atto a dare risposta adeguata alle sfide contemporanee, anche se evidentemente permangono necessarie.

La tradizione liberale deve dunque integrare nel proprio sistema di diritti garantiti tutti quegli aspetti della vita sociale che una società ancora relativamente semplice come quella del secolo XVIII e XIX non aveva potuto prevedere: l'uso pubblico di una lingua in un territorio preciso, il diritto di associazione in ambiti della vita finora lasciati alla sfera privata ecc. Soprattutto la tradizione liberale deve poter far spazio al concetto di «diritti legati ad un gruppo sociale» in quanto tale, anche se il lavoro di fondazione di tali diritti collettivi è quanto mai difficile. Ma tra il dire e il fare c'è qui di mezzo un grande mare. Quando i gruppi in questione sono molto strutturati allora sono ipotizzabili accordi che richiamano i concordati di cattolica memoria. Ma quando i gruppi sono relativamente non gerarchicamente organizzati (e ciò vale ad esempio sia per il giudaismo che per l'Islam) tale accordo istituzionalizzato non è così evidente e facile. Eppure il gruppo sociale ha diritto ad una tutela in quanto tale.

Facile affermazione ma di difficile fondazione di principio e di applicazione concreta. Si pensi solo al difficile rapporto tra diritto individuale e di gruppo all'interno del tessuto familiare. Gli esempi concreti non fanno qui che evocare la *crux* teorica che finora non ha ancora trovato una soluzione al nodo citato. Così in alcuni casi estremi (la trasfusione di sangue ad un bambino nato in una coppia di testimoni di Geova o l'infibulazione di una neonata di una famiglia proveniente da precise zone africane¹⁸) il diritto dei

¹⁸ Per un primo esame giuridico di questi problemi cfr. S. ALDEEB ABU-SALIEH, *Mutiler au Nom de Yahwè ou d'Allah. Légitimation de la circoncision masculine et féminine* (pro manuscripto), St. Sulpice 1994; COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Problemi bioetici in una società multi-etnica. La circoncisione: profili bioetici*, Roma 1998.

nostri Paesi democratici ha statuito un'interpretazione chiaramente *individualista* del diritto alla vita e all'integrità corporale. In altri casi in cui il soggetto minore non subiva danni evidenti dal rispetto di alcune norme rituali, culturalmente collocate in una comunità religiosa precisa, lo stesso diritto ha statuito la pertinenza di alcuni diritti collettivi. Siamo comunque ancora in assenza di una superteoria coerente che dia criteri di scelta per ogni singolo conflitto,¹⁹ poiché abbiamo finora gestito tali conflitti solo sulla base di una loro sussunzione entro il sistema culturale 'occidentale' e 'moderno'.

Anche la parola d'ordine di «tolleranza»,²⁰ che per secoli ha tentato di farsi carico di questa esigenza, anche se evidentemente percepita non sempre allo stesso modo, deve essere riformulata in base alle sfide specifiche del momento presente. In un primo momento l'esigenza veniva formulata in base alle categorie specifiche alla propria tradizione. Così Agostino afferma che «necessaria est tolerantia, quia omnes peregrinantur in mundo»,²¹ e ne raccomandava l'esercizio, come variante della pazienza tipica del cristiano che sopporta il fatto che non tutto corrisponda a ciò che sarà realtà al cosiddetto «settimo giorno». Solo molto più tardi si farà strada una concezione della tolleranza come valore intrinseco della convivenza in società. I difensori illuministi dell'ideale positivo della tolleranza la loderanno ad esempio per i suoi benefici effetti in campo economico. Le nazioni tolleranti sono al contempo le nazioni prospere, sempre secondo le prospettive tipiche dell'illuminismo sia di matrice francese che scozzese.²²

Ma di fronte alle sfide contemporanee non ha molto senso ripetere meccanicamente questi ideali di tolleranza. Bisogna riflettere sui suoi limiti e sul modo di fondarli al meglio. Non è dunque per caso che un autore come Michael Walzer, che si ritiene continuatore della tradizione liberale, pur assumendo seriamente alcuni quesiti tipicamente «comunitaristi» abbia dedicato appunto all'ideale della tolleranza un suo recente saggio.²³ Non si tratta per Walzer, e penso anche per ciascuno di noi, di rimettere in discussione i parametri classici della tolleranza moderna, ma di saperli riformulare e ritrovare all'interno delle differenze in cui ci ritroviamo nelle società globalizzate e ad alto tasso di interculturalità: «La tolleranza rende possibile la differenza; la differenza rende necessaria la tolleranza. Una difesa della tolleranza non deve essere per forza una difesa della differenza. Può

¹⁹ Cfr. per un inizio di rinnovamento della tradizione liberale W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturalale*, Bologna 1999. Sui problemi legati all'infibulazione e alla circoncisione rituale (evidentemente da non confondere) cfr. la presa di posizione del Comitato nazionale di bioetica, in: www.palazzochigi.it.

²⁰ Cfr. M. WALZER, *Sulla tolleranza*, Bari 1998. Per una ripresa contemporanea della categoria di tolleranza cfr. A. CARRINO, *Differenza, «eguaglianza complessa» e idea di tolleranza nella filosofia politica di Michael Walzer*, in K. SEELMANN (ed), *Kommunitarismus versus Liberalismus* (ARSP, Beiheft 76), Stuttgart 2000, pp. 23-35. Cfr. anche M.L. LANZILLO, *Note sulla tolleranza*, in «Filosofia politica», 13 (1999), pp. 269-279; dello stesso autore si veda anche *Tolleranza*, Bologna 2001; R. FORST (ed), *Toleranz*, Frankfurt a.M. 2000; P. THIERRY, *La tolérance. Société démocratique, opinions, vices et vertus*, Paris 1997; V. DINI (ed), *Tolleranza e libertà*, Milano 2001.

²¹ «Sermo Lambot», 2 (1960), Suppl., p. 761.

²² Cfr. ad esempio le affermazioni di VOLTAIRE nel suo *Traité sur la tolérance*, Paris 1989.

²³ M. WALZER, *Sulla tolleranza*.

essere, e spesso è, soltanto un'argomentazione che fa leva sulla necessità. Dico ciò con grande considerazione per la differenza, anche se non tutte le manifestazioni di differenza meritano uguale considerazione».²⁴

Non ogni interculturalità vale dunque come conseguenza automatica di ciò che si viene a incontrare fattualmente in un luogo e momento preciso della vita sociale. Le differenze vanno elaborate da parte dei singoli gruppi che le manifestano e questa elaborazione deve poter portare ad una nuova identità collettiva che sarà il risultato di molti tentativi, di cui alcuni mancati e quasi tutti imperfetti. In ogni tipo di società, dagli antichi imperi pluriculturali, attraverso gli stati nazionali e confederali, si pone sempre di nuovo il nodo cruciale di come essere tolleranti con gli intolleranti.

È necessaria cioè una tolleranza che si riferisca ad un principio 'esterno' di giustizia, che abbia vero carattere di universalità e non sia a sua volta coniugato secondo le particolarità culturali di un singolo contesto.

Il quesito si ripone anche oggi all'interno di un contesto così complesso da non poter più ricevere risposta facendo semplicemente riferimento alle soluzioni proposte nel passato. Mi permetto di evocare qui il mio Paese, la Svizzera, che lungo i secoli ha elaborato strategie di tolleranza intraculturale che hanno portato all'equilibrio di oggi, equilibrio che può essere considerato abbastanza riuscito. Così, attraverso il rispetto del «principio di territorialità» ad esempio le lingue minoritarie hanno potuto essere salvate rispetto a processi di forte germanizzazione e la scuola ha potuto diventare strumento di creazione e di mantenimento dell'identità nazionale. Quando però le nuove ondate di immigrazione e di entrata di rifugiati politici hanno rimesso in discussione il principio di territorialità il tasso di tolleranza reciproco è subito sceso pericolosamente, creando conflitti difficili da gestire.²⁵

L'identità sia personale che collettiva non è data una volta per sempre, ma consiste appunto nella capacità di rimanere sempre gli stessi nonostante e grazie ai cambiamenti continui cui si è sottoposti sia come individui che come gruppo sociale.²⁶

Un diritto all'altezza di questa sfida dovrà poter proporre norme, sia a livello nazionale che internazionale, atte a garantire un'identità non statica ma definita dinamicamente.²⁷

Quali attributi positivi dovrà avere una giustizia che si fa carico delle differenze culturali e religiose nella percezione del bene, anche del bene morale che non può essere predefinito univocamente al di sopra delle singole tradizioni?

Invece di proporre una risposta contenutistica a questo interrogativo così difficile, invito chi mi ascolta a seguirmi sulla strada di una tesi di metodo che spero risulti ai più perlomeno plausibile. Sono convinto del fatto che il

²⁴ *Ibidem*, p. XII.

²⁵ Cfr. per una prima introduzione J.P. MÜLLER, *Grundrechte in der Schweiz*, Bern 1999³.

²⁶ Questa definizione di identità è mutuata da J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976.

²⁷ Per un approfondimento di questa problematica cfr. E. PARIOTTI, *Individuo, comunità, diritti tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Torino 1997.

modo migliore per uscire dalle *impasses* che ho citato varie volte lungo questo mio esposto sia quello di invitare le varie tradizioni religiose a rispondere assieme, nella misura del possibile, alle sfide nuove della giustizia, di fronte alle quali esse stesse non hanno nel loro rispettivo arsenale di dottrine e rappresentazioni, risposte prefabbricate.

È un invito a intraprendere «processi di apprendimento morale», che, come bene ha mostrato la scuola di Kohlberg, sono possibili non solo per singoli individui ma anche per interi gruppi o società. Se ogni tradizione religiosa cercherà di approfondire la propria identità e di ritrovare le proprie radici con l'intento di trovare risposte nuove ad alcuni interrogativi comuni, forse ciò permetterà a molti appartenenti a simili tradizioni, di toccare con mano l'universalità dell'esperienza morale.

Cito come paradigmatici tre interrogativi comuni a ogni tradizione religiosa, cui si devono dare risposte nuove, poiché non contenute esplicitamente nei canoni ricevuti dal passato. Essi riguardano:

- la giustizia nei confronti della natura che ci circonda;
- la giustizia nei confronti della vita preumana;
- la giustizia nei confronti delle generazioni future.

In tutti e tre i casi la categoria di giustizia dovrà essere davvero ripensata e rifondata. Non è un caso che proprio attorno alle tre tematiche ora evocate si sia sviluppata una discussione etica così intensa da provocare persino lo stabilirsi di sottodiscipline come l'etica ambientale e l'etica animalista.

Nel primo caso il rapporto tra uomo e l'ambiente naturale che lo circonda deve poter far riferimento alla categoria di giustizia in maniera pertinente. Questa necessità è largamente condivisa anche se le risposte al quesito variano in maniera evidente. «I medesimi orientamenti diversi» entro cui si differenzia l'etica ambientale contemporanea²⁸ mettono indirettamente in evidenza la diversa rilevanza della categoria di giustizia al loro interno. Nelle prospettive più o meno biocentriche la categoria di giustizia non mi sembra essere pertinente e esplicitare un vero ruolo di aiuto ad una fondazione normativa argomentata, mentre ciò mi sembra essere il caso negli orientamenti più o meno legati ad una forma di antropocentrismo.

Nell'ambito dell'etica «animalista», pur essendo presenti orientamenti molto diversi tra loro,²⁹ si deve riconoscere che la categoria di giustizia sia

²⁸ Tra l'abbondante letteratura soprattutto in lingua italiana si vedano le due monografie di S. BARTOLOMMEI, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Milano 1989, e *Etica e natura. Una «rivoluzione copernicana» in etica?*, Bari 1995; cfr. inoltre S. PRIVITERA (ed), *Per un'etica dell'ambiente*, Roma 1995; *Etica dell'ambiente*, Napoli 1994; G. POLI (ed), *Etica ambientale, teoria e pratica*, Milano 1994. Per quanto riguarda la riflessione teologica cfr. A. AUER, *Etica dell'ambiente*, Brescia 1988. Per una breve introduzione a tutta la problematica cfr. J. NIDA-RÜMELIN, *Etica ecologica*, in «Il Mulino», 37 (1988), pp. 768-785.

²⁹ Anche qui la letteratura sull'argomento è sterminata e mi limito ad elencare solo alcuni titoli che mi sembrano maggiormente pertinenti per la tematica che si intende sviluppare: T. REGAN - P. SINGER (edd), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall (NJ) 1976, così come P. SINGER (ed), *In Defence of Animals*, Oxford 1985. Per una conoscenza della tradizione filosofia e teologica al riguardo cfr. A. BONDOLFI (ed), *L'homme et l'animal*, Fribourg 1995; H.P. SCHÜTT (ed), *Die Vernunft der Tiere*, Frankfurt a.M. 1990; per la discussione più recente cfr. S. CASTIGNONE - L. BATTAGLIA (edd), *I diritti degli animali*, Genova 1987; L. FERRY - C. GERMÉ (edd), *Des animaux et des hommes*, Paris 1994.

già maggiormente plausibile. Si tratta infatti non solo di riconoscere il livello «biologico» di organizzazione che un animale può avere ma anche la qualità della relazione che egli è capace di intrattenere con noi. La relazionalità fa appello indirettamente anche a criteri di parziale reciprocità e quindi la categoria di giustizia è perlomeno pertinente a livello di principio anche se essa dovrà essere concretizzata in maniera specifica rispetto ai rapporti tra esseri umani.

Queste sommarie esemplificazioni hanno potuto evidenziare come la contestualità della giustizia sia in ogni caso sempre da rispettare qualora si voglia rendere pertinente e pregnante questa categoria. Ma questa esigenza necessaria è pure da ritenere sufficiente?

Non ne sono del tutto convinto. Per questo motivo, a mo' di conclusione, vorrei evocare un ultimo tema strettamente legato al motivo della giustizia, e che mi sembra particolarmente adatto a delineare la direzione verso cui dovrebbero tendere i dibattiti contemporanei attorno al concetto di giustizia: si tratta del suo opposto cioè dell'ingiustizia, vista sia come esperienza primigenia che come categoria oggetto di riflessione.³⁰

L'ingiustizia imperante nel mondo, sia nel passato che nel presente, e molto probabilmente anche in futuro, è fenomeno riconosciuto da tutti e in maniera indipendente dalle premesse teoriche che ciascuno di noi fa attorno al concetto di giustizia. Questo divario tra universalità dell'esperienza dell'ingiustizia e pluralità e conflittualità delle risposte attorno ad una teoria coerente di giustizia non deve meravigliarci più di tanto. Al contrario esso è indice della priorità anche teorica dell'esperienza del negativo sulla coerenza teorica di una teoria positiva. Varie filosofie, non ultime quelle che possono in qualche modo essere rimandate al messaggio biblico, giudaico-cristiano, hanno sottolineato questa priorità e hanno persino raccomandato di rimanere nel registro dell'esperienza del negativo per proporre con credibilità ideali positivi di giustizia.

Pur non facendo proprio in maniera completa tale invito, lo raccolgo comunque almeno in una versione più umile e delimitata. Penso di vedere nell'esperienza dell'ingiustizia, comune a tanti popoli e tradizioni, un punto di partenza nel tentativo di formulare «diritti elementari» che siano riconosciuti se non da tutti almeno da molti, pur richiamandosi a tradizioni di pensiero e di credenze del tutto variegata. Invece di cadere in forme di comunitarismo che rendono incomunicabili gli ideali di giustizia, poiché formulati e fondati in contesti diversi, si deve poter riproporre una forma di universalismo che non si richiama a sua volta a tradizioni di pensiero ben localizzate (si pensi ad esempio alle varie versioni del «diritto naturale») bensì faccia riferimento ad esperienze negative comuni di ingiustizia.

L'universalismo che si è tentato nel dopoguerra nell'ambito dell'ONU era sì basato sull'esperienza comune del nazismo, negato verbalmente da

³⁰ Rimando qui al già citato libro di J.N. SHKLAR, *I volti dell'ingiustizia*. Cfr. anche, per la ricchezza di spunti, l'articolo di P.P. PORTINARO, *Ingiustizia*, in P.P. PORTINARO (ed), *I concetti del male*, Torino 2002, in particolare pp. 118-131 (con abbondante letteratura).

tutte le nazioni, ma era al contempo espressione di un mondo diviso da due grandi utopie totalizzanti, come il liberalismo americano e il comunismo sovietico. In questo momento storico tale contrapposizione sembra essere caduta, ma ciononostante l'umanità fa fatica a formulare una visione universalistica della giustizia. Al contrario si assiste piuttosto ad una babele di linguaggi particolari e ogni tentativo di universalismo viene guardato con sospetto da fronti diversi.

È vero che già fin dagli anni Sessanta si era cercato, attraverso la categoria di «dialogo», di difendere un'attitudine che portasse ad una riformulazione in termini culturalmente universali gli ideali dell'Illuminismo europeo. Ma questa categoria di dialogo era rimasta troppo diffusa e non fu proposta neppure una metodologia adeguata per un suo esercizio.

Ora sembra che le condizioni siano riunite per proporre ideali di giustizia, anche teoricamente fondati, che siano atti a poter essere recepiti anche da culture non occidentali. Il lavoro che ci sta davanti, nel formulare questi parametri di giustizia, è ancora immenso, e non facilmente delineabile.

Anche chi si orienta nel suo lavoro intellettuale ad una tradizione precisa (e nel nostro caso non possiamo non dirci eredi della tradizione giudaico-cristiana, comunque noi la percepiamo e qualunque sia il tipo di identificazione che noi abbiamo con essa) non potrà dispensarsi dal compito che lo attende: formulare criteri di giustizia capaci di comunicazione multiculturale e al contempo teoricamente coerenti. Non sappiamo neppure se sarà possibile formulare nuove sintesi, come è stato il caso di Rawls per la tradizione liberale, ma vale la pena tentarle.

Ce lo chiedono le vittime dell'ingiustizia che non si rassegnano a vedere in questa parole una «formula vuota», ma ci spronano a riempirla di nuovi contenuti e di nuove plausibilità, nel rispetto degli approcci diversi delle singole civiltà e dei vari sistemi di pensiero.