



L'ENCICLICA DELLA DIGNITÀ UMANA

Assemblea nazionale convocata da gruppi ecclesiali, riviste e associazioni
a 50 anni dalla *Pacem in terris* di Giovanni XXIII
Roma, sabato 6 aprile 2013

GUERRA E PACE AL TEMPO DELL'ENCICLICA

Daniele Menozzi

Prima di affrontare l'argomento che mi è stato affidato, credo sia opportuno fornire un inquadramento generale del significato storico della *Pacem in terris*. La storiografia su Giovanni XXIII ha da tempo individuato in quell'enciclica uno dei momenti più alti del pontificato, in quanto vi ha colto una svolta rilevante nella presentazione della proposta cattolica in ordine al rapporto tra chiesa e società. In effetti il pur breve periodo di governo della chiesa universale non era stato privo di un percorso di maturazione e precisazione della linea di aggiornamento ecclesiale che Roncalli aveva via via manifestato di voler promuovere: nel documento emanato nell'aprile del 1963, poco prima della scomparsa, tale linea si presentava con una chiarezza ed un'efficacia che non si ritrovano in precedenti interventi. Diversi sono gli aspetti che evidenziano la portata innovativa del testo, a cominciare da una enciclica che, anziché indirizzarsi soltanto agli usuali destinatari di simili documenti (l'episcopato della chiesa universale, il clero ed i fedeli) intendeva rivolgersi anche a tutti gli uomini di buona volontà. Ma vorrei in particolare soffermarmi su due temi - la democrazia e i diritti umani - in cui sembra evidente lo scarto, pur compiuto senza sbandierare drastiche rotture con la linea tradizionale, rispetto alla posizione assunta dal precedente magistero ecclesiastico, che, debitore delle concezioni elaborate dall'intransigentismo cattolico, aveva ingaggiato da più di un secolo una decisa lotta contro la modernità.

Due questioni: democrazia e diritti umani

Per quanto riguarda la democrazia basta ricordare che, a partire dal papato di Leone XIII, la chiesa si era attestata sul principio di indifferenza,

secondo il quale tutti regimi politici erano accettabili a condizione che mirassero alla realizzazione del bene comune, vale a dire un assetto della società che favorisse, ad esempio attraverso opportune misure legislative conformi alle norme dell'etica cattolica, il raggiungimento della salvezza eterna dei suoi membri. E' superfluo notare che questo criterio era stato applicato anche nei confronti dei totalitarismi della prima metà del Novecento, concorrendo in particolare a determinare il sostegno cattolico verso un fascismo che, grazie al Concordato, veniva visto come fattore di cristianizzazione della società. Con la *Pacem in terris* si passava invece al principio di preferenza per la democrazia: l'ordinamento democratico veniva considerato più coerente ai principi della dottrina cattolica in quanto più idoneo di ogni altro a tutelare la dignità della persona umana. In tal modo la dignità della persona diventava un perno costitutivo del bene comune che gli stati erano chiamati a realizzare, introducendo un cambiamento rilevante nell'insegnamento della chiesa in materia sociale.

Sulla questione dei diritti umani si può notare che la lunga stagione della contrapposizione dei diritti di Dio ai diritti dell'uomo come fondamento del consorzio civile, nata dalla Rivoluzione francese, non era stata superata dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo proclamata dalle Nazioni Unite nel dicembre del 1948. Nel magistero pubblico di Pio XII mai si era fatto riferimento a quel documento, mentre gli organi di stampa vicini alla Santa Sede – dall'«Osservatore romano» alla «Civiltà cattolica» – non lesinavano nei suoi confronti critiche e polemiche. La *Pacem in terris* sosteneva invece l'esistenza di convergenza tra la tavola dei diritti stabiliti nella Dichiarazione universale del 1948 e quella proclamata dall'istituzione ecclesiastica: i diritti umani erano in qualche modo presentati come una premessa la cui garanzia avvicinava la tutela dei diritti della persona derivanti dalla legge naturale di cui la chiesa era interprete. Non a caso l'enciclica auspicava che l'ONU riuscisse ad assicurarne il rispetto per tutti gli abitanti del pianeta. Senza dubbio la sovrapposizione tra le due tavole non era perfetta: Giovanni XXIII ricordava infatti che si potevano avanzare «obiezioni e fondate riserve» sulla Carta del 1948; ma inequivocabile era pur sempre il giudizio positivo: la realizzazione di quanto da essa previsto era indicata come un importante passo in avanti verso quella organizzazione della vita collettiva che lo stesso magistero proponeva.

Le ragioni del nuovo orientamento

Ci si può a questo punto chiedere quali erano le ragioni del ri-orientamento della posizione cattolica di cui l'atteggiamento verso la democrazia e i diritti umani, pur non essendo i soli aspetti, erano esempi assai significativi. Mi pare che le si possano individuare, ripercorrendo il processo redazionale del documento che ormai gli studi hanno a sufficienza chiarito. La sua origine si deve ad una iniziativa di mons. Pietro Pavan – allora professore di dottrina sociale della chiesa alla Pontificia Università

Lateranense; ne sarebbe poi diventato rettore - che nel novembre 1962 scrisse a Roncalli suggerendogli di completare l'insegnamento esposto nella *Mater et Magistra*, alla cui preparazione aveva collaborato, mediante un intervento che trattasse le questioni politiche del momento, con particolare attenzione all'apporto della chiesa alla costruzione della pace mondiale: gli appariva infatti opportuno approfittare dell'ascolto che la voce del papa aveva ottenuto presso i contemporanei con il testo emanato per i settant'anni della *Rerum novarum* allo scopo di ampliare ulteriormente la risonanza e la ricezione dell'insegnamento papale. Pavan venne allora incaricato di preparare un primo schema che approdò alla stesura finale, dopo una serie di revisioni condotte secondo i procedimenti abituali della curia romana: non ho qui tempo di soffermarmi sui mutamenti intervenuti nel testo durante questo itinerario redazionale; ma bisogna sottolineare che in alcuni casi, ad esempio sulla formulazione del diritto alla libertà religiosa, incisero effettivamente sulla versione ufficiale del documento, ridimensionandone la portata innovativa.

Non è difficile cogliere le ragioni della risposta positiva del papa alla richiesta del professore alla Lateranense. Le pubblicazioni di Pavan nel corso degli anni Cinquanta mostrano la sua progressiva maturazione della convinzione che il mondo moderno rivelava nel suo itinerario storico una tendenziale approssimazione alla visione cattolica delle basi della convivenza civile. Per questa ragione, anziché guardare al processo storico della modernità con diffidenza e pessimismo, occorreva considerarlo come un percorso che si svolgeva, sotto la guida della Provvidenza, verso un sempre più ampio riconoscimento della validità delle proposte avanzate dalla chiesa. Ai suoi occhi la maggiore consapevolezza che gli uomini avevano via via acquisito della loro capacità di organizzare in piena autonomia un pacifico, ordinato e felice consorzio civile costituiva anche «un'esperienza rivelatrice»: partiti da un'istanza di emancipazione dalla direzione della chiesa sulla collettività, essi si erano progressivamente avvicinati, pur con tutta la fatica di una complessa e contraddittoria esperienza storica, ad assumere sempre maggiori elementi dell'universalità e l'assolutezza che caratterizzavano la visione cattolica del consorzio umano.

Si palesa qui una motivazione profonda del favore che Giovanni XXIII mostrò verso la iniziativa del prelado veneto. Infatti nella *Gaudet mater ecclesia*, l'allocuzione da lui personalmente redatta, con cui aveva aperto il Vaticano II nell'ottobre del 1962, il papa aveva manifestato un analogo atteggiamento sul mondo moderno. Vi aveva espresso il suo dissenso dai profeti di sventura «che nei tempi moderni non vedono che prevaricazione e rovina», dal momento che la Provvidenza stava conducendo la storia in maniera inaspettata verso «un nuovo ordine dei rapporti umani» in cui si poteva rinvenire anche un «maggior bene della chiesa». In questa ottica Roncalli assegnava al concilio il compito di un aggiornamento dell'istituzione ecclesiastica che in primo luogo investiva la modernizzazione della sua presenza nella società, attraverso l'utilizzazione di tutte le scoperte e tutti gli

strumenti che il mondo moderno metteva a disposizione per rendere più incisiva ed efficace la sua attività pastorale; ma delineava anche la possibilità di giudicare positivamente alla luce della dottrina cattolica aspetti fondamentali (e non solo strumentali) della modernità. In effetti lo stato moderno non si presentava più come un nemico contro cui lottare non solo perché offriva nuove opportunità di proselitismo grazie ai diritti di libertà assicurata a tutti – e quindi anche alla chiesa e ai suoi membri -; ma anche perché si poteva ormai riconoscere alla luce del cammino storico compiuto dall'umanità che i valori e principi da esso garantiti erano anche una forma di concretizzazione di principi e valori cristiani.

La convergenza tra il papa e il professore in questa lettura ottimistica dello svolgimento storico del rapporto tra chiesa e società moderna spiega dunque la ragione di fondo che spinse Giovanni XXIII ad accettare la proposta di Pavan. Val la pena di sottolineare che non si trattava della semplice sostituzione di un generico atteggiamento pessimista con un vago sentimento di benevolenza verso il mondo moderno. Quel che cambiava era un preciso giudizio storico: si formulava ora, a differenza della precedente tradizione intransigente, una valutazione positiva della volontà dell'uomo moderno di determinare con le sue sole forze e facoltà le regole del consorzio civile; al contempo si sosteneva che, almeno in prospettiva, questa autonoma costruzione della vita collettiva risultava coerente con la visione dell'ordine sociale proposto dalla chiesa. Sta qui, in questo mutamento di non poco conto in ordine all'autonomia rivendicata dall'uomo moderno in campo sociale, la linea di fondo che porta la *Pacem in terris* ad aggiornare le posizioni della chiesa in merito alle relazioni tra chiesa e collettività. Questo aggiornamento trova espressione anche nella considerazione del tema cruciale della pace e della guerra, su cui ora mi soffermerò.

La questione aveva già attirato l'attenzione del pontefice fin dai primi momenti del suo governo. A prima vista, tra il 1958 e il 1960, egli sembra ribadire la linea del predecessore: ripropone infatti la tradizionale definizione della pace come "tranquillità dell'ordine"; rivendica la verità cattolica come unico fondamento di pacifiche relazioni internazionali; ammonisce, con evidente riferimento ai paesi comunisti, che solo il rispetto dei "sacri diritti" della chiesa costituisce la base di una autentica pacificazione; rinnova il moralistico invito ad abbandonare la corsa alle armi, con esplicito richiamo agli arsenali nucleari. Tuttavia, già in questi primi interventi, si può notare uno spostamento di accenti. In primo luogo infatti Giovanni XXIII sottolinea l'esigenza di una convivenza internazionale sorretta dalla solidarietà che lega tutti i popoli del pianeta, abbandonando l'indicazione pacelliana secondo cui esisteva un nesso indissolubile tra possibilità della coesistenza pacifica e accettazione della verità cattolica: la coesistenza pacifica in sé comincia a profilarsi come un valore anche cristiano. Inoltre la tradizionale tesi dell'alterità della chiesa rispetto a tutti i regimi politici viene giocata in modo nuovo: non appare la premessa per affidare alla istituzione ecclesiastica il

compito di dettare le regole per le corrette relazioni internazionali; bensì la condizione perché la chiesa, slegata da ogni compromissione con uno o l'altro schieramento politico, diventi promotrice concreta di quella pace che costituisce un'aspirazione a tutti gli uomini comune.

L'acuta crisi internazionale

Queste primi mutamenti vengono accelerati dall'urgenza di intervenire davanti all'aggravarsi della tensione tra i due blocchi che allora si confrontavano sullo scenario mondiale. Nell'estate del 1961 si verificava infatti un'acuta crisi internazionale: oltre all'erezione del muro di Berlino, si registrava l'annuncio del presidente sovietico, Nikita Chruscëv, di una ripresa degli esperimenti di armi nucleari, cui replicava poco dopo con una analoga dichiarazione il presidente americano, John F. Kennedy, sia pure limitando al sottosuolo la sperimentazione di nuovi ordigni. La tensione era resa evidente dall'accorato appello per la pace che i paesi "non allineati" lanciavano da Belgrado dove si erano riuniti. A Castelgandolfo, dove era in vacanza, anche il papa convocava il 10 settembre una speciale riunione per impetrare la pace internazionale. Il radiomessaggio pronunciato nella circostanza non solo insisteva sui drammatici esiti che una conflagrazione poteva determinare, ma richiamava «credenti e non credenti, perché tutti appartenenti a Dio e a Cristo per diritto di origine e di redenzione» affinché si adoperassero a ristabilire un clima di serenità.

Circa un anno dopo, nell'ottobre del 1962, in seguito alla decisione sovietica di installare missili nell'isola di Cuba e la conseguente risposta americana di decretare il blocco navale dell'isola, il mondo si trovò sull'orlo di una guerra nucleare. Anche in questa occasione non mancò un vibrante appello del pontefice alla pace – effettuato, pare, dopo aver ottenuto il gradimento di entrambe le parti al suo intervento - che si concludeva con l'invocazione di una benedizione celeste non solo sui credenti, ma «su tutti gli artefici di questa pace e su quanti lavorano con sforzo sincero per il vero bene degli uomini». I riscontri positivi, in particolare da parte sovietica – l'URSS in effetti poté disimpegnarsi da un problematico confronto con gli americani, presentandolo come ascolto delle ragioni avanzate da un'alta autorità morale - evidenziarono l'efficacia dello sforzo compiuto dal papa in vista del mantenimento della pace. Nel successivo radiomessaggio natalizio lo stesso Roncalli, vi faceva riferimento: «segni indubbi – asseriva - di alta comprensione ci assicurano che non furono parole pronunciate al vento, ma hanno toccato intelligenze e cuori e vengono dischiudendo nuove prospettive di fraterna confidenza e bagliori di sereni orizzonti di vera pace sociale e internazionale». Ed anche in questi caso, nel ribadire l'esigenza della pace come bene supremo dell'umanità, Roncalli insisteva che essa era affidata agli uomini di buona volontà, che operavano «in buona fede e con retta coscienza».

E' dunque in questo contesto – in cui la drammaticità del problema della pace pone la questione dell'apporto che alla sua costruzione può venire da tutti gli uomini, anche se privi di una credenza religiosa – che interveniva la proposta di mons. Pavan e la decisione di Roncalli di pubblicare un'enciclica dedicata alla pace. Non intendo ripercorrerne analiticamente il contenuto, ma porre il problema della continuità e del mutamento che anche su questo vi si può rinvenire.

Le novità dell'enciclica

Fin dalle sue battute iniziali si avverte la tensione che percorre la trattazione del tema. Da un lato infatti vi si proclamava che la pace, anelito profondo di tutti gli uomini, poteva essere instaurata «solo nel pieno rispetto dell'ordine stabilito da Dio» per l'umanità; ma dall'altro lato si asseriva anche che la guerra, frutto di un disordine dovuto alle forze irrazionali presenti nell'universo, era evitabile attraverso l'autonomo operare degli uomini che, anche attraverso il mero esercizio della loro ragione, potevano giungere alla pace. In tal modo, accanto all'eredità della tradizione intransigente, secondo cui la pace poteva essere realizzata solo aderendo alle indicazioni della chiesa circa le vie con cui portare a compimento l'ordine voluto da Dio per il consorzio umano, si sosteneva anche che la sua concreta costruzione era opera degli uomini, anche di coloro che, pur non illuminati dalla fede, operavano sorretti dalla ragione e dall'onestà naturale. In tale prospettiva il ruolo della chiesa non appariva soltanto quello di ricordare, dall'alto della sua autorità morale, le leggi iscritte da Dio nella natura che avrebbero garantito una convivenza pacifica, ma di rivolgersi a tutti gli uomini, per sollecitare la loro collaborazione nella soluzione di un problema che a tutti interessava.

Tuttavia nel testo dell'enciclica si può registrare un'evidente oscillazione linguistica: il documento faceva ora riferimento al termine *ratio* ora all'espressione *recta ratio*, reintroducendo così la primazia della ragione illuminata dalla fede. Ad esempio a proposito del disarmo si asseriva da un lato che tale obiettivo «è reclamato dalla retta ragione» e nella riga successiva si proclamava che è «reclamato dalla ragione». Che non si trattasse di una oscillazione casuale lo dimostra il fatto che essa ritorna in uno dei passi cruciali della *Pacem in terris*, dove si indicava, distinguendo tra errore ed errante e tra ideologie e movimenti politici sociali e culturali, che sui temi trattati dall'enciclica – ovviamente in primo luogo quello della pace - vi poteva essere un largo terreno di intese tra cattolici e non cattolici. A questo proposito da un lato infatti si precisava che proprio la «ragione» era il terreno comune di incontro tra tutti gli uomini. Ma dall'altro lato si affidava alla «retta ragione», di cui erano depositari i cattolici, il compito di sceverare se le istanze dei non cattolici corrispondevano o meno alle giuste aspirazioni della persona.

Questa ambiguità concerne evidentemente un punto centrale per apprezzare la novità dell'insegnamento dell'enciclica sulla questione della

pace: questa era presentata come l'esito dell'applicazione delle regole che la chiesa, custode ed interprete delle leggi divine per l'organizzazione della società, imponeva agli uomini o era il frutto di un impegno di tutti gli uomini, anche i non credenti, nel cercare assieme attraverso l'uso delle loro facoltà naturali le vie di un pacifico ordine della convivenza? Si ha come l'impressione di una remora della *Pacem in terris* a portare fino in fondo quel cambiamento di cui pure si avvertivano chiaramente i termini.

E tuttavia questi dati testuali, pur incancellabili, non possono far dimenticare il rilevante mutamento che era intervenuto: l'atteggiamento della chiesa nei confronti della pace non veniva più definito attraverso la pedante dettatura dei criteri con cui si poteva giungere ad una moralizzazione della guerra: non si trattava più, come in passato, di definire le condizioni che, legittimando il ricorso alla violenza bellica da parte delle autorità politiche, rendevano eticamente lecite le uccisioni che i credenti erano chiamati dai loro governi a compiere in una giusta guerra. Pur senza tralasciare la rivendicazione di un astratto possesso esclusivo – grazie al controllo della legge naturale – di una verità assoluta che si proponeva come misura della vita politica internazionale, l'enciclica proiettava la chiesa all'interno della storia contemporanea, facendole assumere una nuova funzione: anziché individuare le forme della giustizia nei conflitti tra gli stati, essa era ora impegnata a costruire la pace attraverso lo stimolo del dialogo tra uomini pericolosamente schierati su posizioni contrapposte.

La novità del documento si può anche cogliere in un celebre passo del testo: «aetate hac nostra, quia vi atomica gloriatur, alienum est a ratione, bellum iam aptum esse ad violata iura sarcienda». E' una frase che ha fatto molto discutere, soprattutto perché la traduzione italiana, apparsa su «L'osservatore romano» sembrava volerne intenzionalmente ridurre la portata: «riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia». Già all'indomani della pubblicazione si interpretò questa discrepanza come una manovra curiale per depotenziare la ferma volontà pontificia di proclamare l'irrazionalità, da tutti gli uomini riconoscibile, della guerra nell'era atomica. Oggi sappiamo che il testo italiano precedente la stesura latina recava la versione riportata dal quotidiano vaticano, sicché, almeno su questa specifica circostanza, paiono definitivamente rimossi i sospetti a lungo alimentati e per altre vicende fondati. In ogni caso il documento ufficiale è quello latino: a questo testo occorre dunque rifarsi per cogliere l'autentica voce del magistero giovanneo.

Per quanto nel processo redazionale siano caduti gli iniziali riferimenti all'incontrollabilità degli effetti dell'uso delle armi atomiche – argomento estraneo all'insegnamento di Pio XII, che si era limitato a sostenere il divieto di tali ordigni qualora i loro effetti non potessero controllarsi -, il mutamento rispetto all'atteggiamento pacelliano è evidente. Il predecessore aveva precisato i casi in cui era lecito ricorrere alla moderna guerra nucleare. Giovanni XXIII asserisce invece che è contrario alla ragione a tutti gli uomini

comune ricorrere ai suoi strumenti di distruzione. La differenza è inequivocabile: dalla legittimazione alla condanna. Tuttavia tale condanna non può essere portata oltre la lettera del testo, come è stato sovente fatto, sostenendo che esso implicava un compiuto abbandono della teoria guerra giusta. Nella tradizione della teologia cattolica infatti la guerra appare lecita sotto due forme: *ad vim repelledam* (legittima difesa) e *ad iura sarcienda* (restaurazione del diritto). La *Pacem in terris* si limita a proclamare che questa seconda specie di conflitto non può più essere considerata accettabile nell'età nucleare. La ragione è evidente: se scopo della guerra è ripristinare la giustizia violata, un conflitto atomico, per le stesse distruzioni che comporta, non può portare a ristabilire nessuna giustizia. Ma nulla l'enciclica dice circa il problema della possibilità di una risposta nucleare ad una aggressione atomica.

Si può naturalmente supporre che introdurre anche questo elemento avrebbe comportato una cesura troppo radicale rispetto ad un atteggiamento sedimentato da lunghissimo tempo nella dottrina e nella mentalità cattolica, sicché il pontefice intendeva intanto avviare un graduale processo di ripensamento. Non si può tuttavia ignorare che il documento lascia impregiudicata la questione del ricorso alla guerra, anche atomica, in vista della legittima difesa. Senza dubbio non mancò chi vide nell'enciclica la legittimazione di una radicale non violenza, ma quei commentatori, in particolare i teologi nordamericani, i quali invece affermarono che sul diritto naturale all'uso della forza per legittima difesa Roncalli nulla aveva innovato potevano far riferimento ad un solido argomento testuale. Se restava ancora aperto per la chiesa – e del resto lo è ancora oggi – il problema di dare un contenuto al silenzio dell'enciclica in materia della guerra nucleare per legittima difesa, l'enciclica aveva comunque compiuto un decisivo passo avanti: cancellava infatti la legittimazione di una restaurazione del diritto basata sull'impiego dei moderni mezzi di distruzione di massa come risposta alle violazioni di un giusto ordine delle relazioni internazionali.

In conclusione, pur evitando ogni celebrazione apologetica della *Pacem in terris*, che, come ogni documento va letta per quel che effettivamente dice e non per quello che desidereremmo dicesse, possiamo asserire che, anche sulla questione della pace e della guerra, ha introdotto un significativo cambiamento nell'insegnamento della chiesa. Non ha certo risolto ogni problema che la coscienza cristiana può sollevare sul ricorso alla violenza delle armi, ma ha comunque liberato il cattolicesimo dall'incrostazione di una tradizione sulla moralizzazione della guerra, atomica o meno, che da un lato poco aveva a spartire con vangelo e che dall'altro impediva alla chiesa un dialogo con l'uomo moderno.

[I titoletti sono redazionali]