

LE SFIDE INCOMPIUTE DELLA PACEM IN TERRIS

di *Giancarlo Zizola*

L'oscura stagione di violenza che si è rovesciata sul mondo con la premeditata aggressione angloamericana all'Iraq per il dominio delle ingenti riserve di petrolio della regione potrebbe far temere che la memoria dell'enciclica "*Pacem in terris*" pubblicata 40 anni or sono sia troppo astratta per parlare alla situazione agonica e obiettivamente anarchica in cui siamo precipitati. E' vero che Papa Giovanni XXIII volle pubblicare il documento nel giorno culminante della Settimana Santa del 1963, il Giovedì Santo, in un quadro liturgico segnato dal processo e dall'assassinio dell'Innocente, dal tradimento e dall'Ultima Cena, uno scenario che ricapitola nell'estrema sorte del Cristo la sfida finale del male nella storia dell'uomo. Ma restava l'impressione che l'enciclica, come tutto il breve pontificato di Roncalli, fosse pervasa da un generale clima di ottimismo: spesso i testi pontifici deplorano i mali di un'epoca, denunciano pericoli, condannano errori.

Papa Giovanni segnala anche pericoli di errore, ma lo fa in un insieme che evoca aspirazioni positive in azione nell'umanità e risorse di bene che ci sono in ogni persona, anche errante, e che sopravvivono anche in situazioni apparentemente senza sbocco. La sua fiducia nell'uomo era evidentemente nutrita dalla sua fiducia teologale, non prescindeva dalla complessità della storia, ma opponeva al pessimismo paralizzante un atteggiamento spirituale che lo portava a riaccendere per l'umanità la fiaccola della speranza.

Inoltre l'enciclica comincia con la descrizione dell'idea classica di ordine. Anche se non riprende la celebre definizione di sant'Agostino, "la pace è la tranquillità dell'ordine", pure rischia di subire l'obiezione di orientare la visione verso un paradigma statico, conservatore, più teorico che reale, non meno di quanto lo sia il riferimento al "diritto naturale". L'enciclica disegna un ideale di pace che ha "la verità per fondamento, la giustizia come regola, l'amore come motore, la libertà come clima". Ideali sicuramente ammirevoli: ma non inclinano al moralismo, tentazione permanente dei chierici? Nello scenario politico degli anni Sessanta, l'unanimità con cui l'enciclica fu accolta, dalla Pravda non meno che da Kruscev, da Kennedy, De Gaulle, Adenauer, non mancò di attirare qualche sospetto. Eppure, l'insegnamento non doveva essere così idealistico se l'enciclica sollevò subito i sarcasmi di certa borghesia occidentale, che ne sfigurò il titolo in "*Falzem in terris*" sul "Corriere della Sera", e suscitò l'allarme del Dipartimento di Stato americano, che inviò a Roma il direttore della Cia John McCone per raccomandare al papa di non rompere il fronte anticomunista dell'Occidente: una pressione incauta, di cui il presidente John F. Kennedy si affrettò a scusarsi con il papa. Traccia di questo intervento è stata

rintracciata nel suo diario, laddove alla data del 1 maggio egli annota: “Non mi allarmano i rumori scomposti che tentano forse di impressionare gli uomini di Chiesa. Io benedico tutti i popoli e non sottraggo fiducia a nessuno”.

I segni dei tempi

In realtà “*Pacem in terris*” non è idealista né moralizzante, nel senso deteriore del termine. Come osservava Padre Yves Congar, essa “parla di realtà umane, per questo uomini e donne di buona volontà vi si sono riconosciuti”. A loro il papa volle destinare il suo messaggio sulla pace, e non solo ai tradizionali indirizzi confessionali di una enciclica. “Le linee dottrinali, spiegò il papa il 9 aprile, dopo la firma delle prime copie dell’enciclica, scaturiscono non solo dalla divina rivelazione, che dà la sostanza viva del pensiero, ma anche da esigenze intime della natura umana e rientrano per lo più nella sfera del diritto naturale. Questo spiega una novità particolare di questo documento, indirizzato non soltanto all’episcopato della Chiesa universale, al clero e ai fedeli del mondo intero, ma anche a tutti gli uomini di buona volontà. La pace universale è un bene che interessa tutti indistintamente: a tutti abbiamo dunque aperto l’animo nostro”.

L’enciclica ammette un elemento nuovo nel magistero pontificio, la nozione del “tempo”, così caratteristica del pensiero contemporaneo. Il motivo ricorrente del testo è la formula “Segni dei tempi”, idea e espressione ripresi poi nella costituzione pastorale “*Gaudium et Spes*” del Concilio Vaticano II. La storia viene considerata, ha qualcosa da dire. Non ci si trova dinanzi ad una umanità o ad una pace quintessenziate. Vi è una realtà di coscienza dei diritti in marcia, diritti dei lavoratori, diritti delle donne, diritti dei popoli sottosviluppati alla propria ascesa, diritti politici delle minoranze, diritti economici e culturali.

Soprattutto “segni dei tempi” conferisce statuto cognitivo allo stato attuale della coscienza che l’umanità va assumendo della dignità umana e delle sue esigenze. Il motivo direzionale dell’enciclica è la convinzione che “gli uomini del nostro tempo hanno acquisito una coscienza più viva della loro dignità”, per cui “mano a mano che il soggetto diventa cosciente dei propri diritti, germina come necessariamente in lui la coscienza delle obbligazioni corrispondenti”. Il papa riconosce pertanto un vero progresso della coscienza morale del genere umano in quanto più acutamente sensibile ai valori della propria dignità umana. Tale convinzione è tale da indurlo a rivolgere il suo messaggio a tutti i membri della famiglia umana, anche oltre le frontiere dell’appartenenza cristiana, facendo leva su una etica naturale e razionale accessibile a tutti, derivante dalla stessa legge divina iscritta nella natura umana. Ma anche il riferimento a quest’ordine naturale non evoca una collezione di prescrizioni codificate in anticipo, né un prototipo di “pace cristiana” che vorrebbe presumere di forgiare e misurare la dinamica complessiva della società nella sua propria e diversificata ricerca della pace, secondo le leggi immanenti di un processo culturale e

politico. L'ordine naturale viene riproposto qui in modo molto concreto e dinamico, come lievito interno che solleva progressivamente a maturazione la storia, spingendola al di là delle proprie forme inibitorie e delle stesse strutture violente di volta in volta organizzate per riprodurle e difenderle. La visione che qui si esprime in un forte discernimento storico-politico partecipa alla stessa convinzione assiale dell'allocuzione inaugurale del Concilio, *Gaudet Mater Ecclesiae*, - l'altro culmine dottrinale del pontificato – laddove Giovanni XXIII dice, opponendosi “ai profeti di sventura”: “Nel presente ordine di cose, la buona Provvidenza ci sta conducendo verso un nuovo ordine di rapporti umani che, per opera degli uomini e per lo più oltre la loro stessa aspettativa, si svolgono verso il compimento dei suoi disegni superiori e inattesi, e tutto, anche le umane avversità, dispone per il maggior bene della Chiesa”. Questo “nuovo ordine di rapporti umani” merita ogni sforzo della Chiesa per enucleare una coscienza adeguata del significato dell'evangelo nell'epoca nuova in cui l'umanità sta entrando, a “preparare e consolidare la via verso l'unità del genere umano”.

Questa metodologia del discernimento dei “segni dei tempi”, congiunto alla reinterpretazione dinamica della legge naturale, genera l'apprezzamento dell'enciclica per il criterio della gradualità come “legge della vita in tutte le sue espressioni”. Il papa lo assume da un lato per fondare la sua critica al ricorso alla via rivoluzionaria per l'innovazione, e *a fortiori* i mezzi violenti, dall'altro per distanziarsi dall'integralismo politico: “anche nelle istituzioni umane, afferma l'enciclica, non si riesce ad innovare verso il meglio che agendo dal di dentro di esse gradualmente”.

Il realismo del Profeta

Il realismo di un testo fondamentalmente dottrinale come la “*Pacem in terris*” è singolare. Non meno consueto è il fatto che, pur presentando, come ogni documento magisteriale, degli aspetti contingenti e pertanto caduchi, legati alla contemporaneità, l'enciclica abbia mantenuto il vigore delle prospettive politiche e morali di fronte alle drammatiche sfide del nuovo secolo. Il mondo dei primi anni Sessanta, cui Papa Giovanni si rivolgeva, non era meno irto di minacce alla pace di quello presente. La II guerra mondiale continuava nella guerra “fredda” fra est e ovest, con i due blocchi che continuavano nel riarmo atomico. Dopo il Muro di Berlino eretto nel 1961 il confronto nucleare era arrivato sull'orlo della catastrofe mondiale con la crisi dei missili sovietici a Cuba nell'ottobre 1962. A Papa Giovanni era stato richiesto un intervento per sbloccare la sfida e permettere a Kruscev di ritirare le sue navi con onore.

Le analisi storiografiche finora disponibili hanno permesso di accertare che l'idea dell'enciclica sulla pace, da tempo in incubazione, divenne processo redazionale a partire dalla soluzione della crisi di Cuba: “Il Signore ci ha preservato da un altro

disastro, la guerra, disse il papa in quei giorni a monsignor Pietro Pavan, scelto come redattore principale dell'enciclica. Noi abbiamo contribuito per quel poco che potevamo. Si direbbe però che ora, quando il papa parla di pace, gli uomini di stato lo stiano a sentire. Potremmo riprendere dunque questo tema con maggiore ampiezza”.

Non occorrerà osservare che non sempre i potenti sembrano disposti ad accettare gli appelli pacifici e pacificatori dei papi, anzi ciò che si è verificato in queste settimane [2003] è una nuova fase di tensione fra papato e impero, e non già sul terreno delle investiture ecclesiastiche, come nell'alto medioevo, ma precisamente sul terreno della pace e del diritto, del rispetto delle convenzioni internazionali e della libertà dell'uomo dall'arbitrio di nuovi poteri totalitari. La Chiesa cattolica ha svolto in questa vicenda una funzione di contenimento morale dell'esorbitanza di un potere imperiale arrogatosi il diritto di imporsi al di sopra delle leggi, quasi pretendendo di essere *legibus solutus*: una funzione indirettamente democratica sul piano globale.

Ma già al tempo di Papa Giovanni, la Chiesa agiva in maniera innovativa nei suoi rapporti con le grandi potenze mondiali. Era infatti impegnata in un Concilio Ecumenico che, diciassette anni dopo la fine della II guerra mondiale, rappresentava la maggiore riunione internazionale mai conosciuta nella storia della Chiesa, con la presenza di esponenti di tutti i popoli e di tutte le nazioni: una verifica straordinaria della sua natura di comunità globale multiversale. Nei confronti dei regimi comunisti al potere nell'Europa centrale e orientale, la politica di Roncalli era caratterizzata dall'avvio di un dialogo mirante ad assicurare condizioni minime di sopravvivenza, alle comunità cristiane oppresse dalla politica ateistica dei regimi comunisti.

Ma anche verso Occidente la Chiesa avvertiva l'urgenza di sciogliersi dall'abbraccio di una identificazione troppo stretta, quasi per negarsi un ruolo di cappellana di una religione civile in cambio della tutela della sua libertà, e Papa Giovanni manifestava da tempo una particolare sensibilità per la libertà della missione della Chiesa, anche in Italia, da compromessi con fazioni o frazioni politiche, per renderla sempre più dedicata all'annuncio del Vangelo. Sul fronte del Terzo Mondo, il pontificato si pronunciava apertamente a favore della liberazione delle giovani nazioni dagli assetti coloniali e appoggiava il movimento di Bandung per la promozione dei popoli in via di sviluppo.

Il suo messaggio dell'11 settembre 1962, un mese prima dell'apertura del Concilio, insisteva sulla necessità per la Chiesa di rispondere col Concilio alle aspirazioni umane alla libertà, alla pace, all'uso delle forze della natura e della tecnica per la promozione spirituale ed economica e per la soluzione di problemi sociali “che gridano vendetta al cospetto di Dio”. Egli lanciò allora una formula che avrà ripercussioni profonde nel processo di riforma della Chiesa: “In faccia ai paesi sottosviluppati, la Chiesa si presenta quale è e vuole essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri”. Egli auspicava che il Concilio potesse contribuire “a sanare e a guarire le cicatrici dei due conflitti che hanno

profondamente mutato il volto di tutti i paesi. La madri e i padri di famiglia detestano la guerra, disse. La Chiesa, madre di tutti indistintamente, solleverà il grido che dal fondo dei secoli e da Betlem sale per supplicare la pace”.

L’enciclica è forgiata dalla considerazione delle congiunture storiche, che strutturano lo scenario mondiale. Dopo tante controversie astratte, dopo troppe contrapposizioni e condanne sommarie e globali, saliva da San Pietro un messaggio di coraggio, di tolleranza, di fiducia nella vita. Esso aveva il merito non lieve di riposizionare la Santa Sede al di sopra delle parti che si dividevano il controllo politico, economico e militare del mondo: poteva forse costituire una piattaforma per motivare l’allentamento del rapporto organico della Chiesa con gli interessi del blocco atlantico, e l’assunzione, o riassunzione di un ruolo di guida spirituale tale da spingere lo stesso Occidente a innovare la sua dottrina politica e le sue istituzioni pubbliche per servire meglio la pace nell’ordine internazionale.

In questo campo si vede bene come la caducità dell’enciclica è una conseguenza del suo compimento. Grazie alla sua visione spirituale della storia il vecchio papa contadino, libero come può esserlo un profeta biblico, indicava i fattori di rigidità che bloccavano la naturalezza del processo politico mondiale. L’enciclica prendeva atto delle condizioni nuove nelle quali poteva svolgersi la collaborazione dei cattolici, in vista della pace, con i cristiani non cattolici e con i non cristiani. I comunisti non erano nominati, ma di loro si trattava con ogni evidenza. Venendo dopo l’udienza ad Alexei e Rada Adjubei (7 marzo 1963) l’enciclica apriva il difficile ma risolutivo processo col quale la Chiesa cattolica poté riprendere relazioni costruttive con i regimi comunisti, avviando la lenta normalizzazione delle condizioni di esistenza della Chiesa in quei paesi. Si sa come Giovanni XXIII abbia distinto tra una teoria falsa e il movimento storico e sociale uscito da essa. La teoria è rigida, il movimento è suscettibile di evoluzione, anzi di “mutamenti anche profondi”. Di più, “chi può negare che in quei movimenti, nella misura in cui sono conformi ai dettami della retta ragione e si fanno interpreti delle giuste aspirazioni della persona umana, vi siano elementi positivi e meritevoli di approvazione?”

Questo passo ha avuto una influenza storica decisiva. Nel momento in cui riconsegnava ai cristiani il tema della pace, che era divenuto appannaggio del movimento comunista, Papa Giovanni dichiarava che le barriere ideologiche non sarebbero state alla lunga capaci di contenere la pressione evolutiva delle buone volontà e della coscienza dei popoli in azione. L’evoluzione storica è sostenuta da uomini e donne che sono animati, ancorché non credenti o non cristiani, da un istinto di verità e di giustizia, di modo che finalmente si può accreditare il processo storico complessivo di certe realizzazioni positive. Le decine di milioni di persone di ogni età e ceto sociale che hanno riempito le piazze delle città in Europa e nelle Americhe, in particolare a Roma, il 15 febbraio 2003, per invocare pace e stringere i potenti in un pacifico assedio, al di là di qualsiasi appartenenza ideologica e politica, costituiscono la ratifica storica di questa tesi giovannea.

Un economista russo, membro dell'Accademia delle Scienze di Mosca, il professor Ilja Levin, mi riferiva che il testo dell'enciclica, arrivato a Mosca quasi alla macchia, fu letto, analizzato, commentato ai livelli congrui del governo sovietico, e successivamente accantonato. Egualmente trovò una circolazione clandestina, in cerchie di intellettuali, fino ad alimentare le riflessioni della dissidenza.

Un episodio, fra i molti, che testimonia come fosse feconda l'intuizione pontificia secondo la quale il dialogo pacifico sui valori e i diritti umani avrebbe ottenuto ciò che né la forza delle armi né la guerra degli interessi avrebbero potuto raggiungere, cioè l'erosione interna della piramide sovietica, il crollo del Muro di Berlino, un balzo in avanti del processo di unità dell'Europa. Inoltre l'avvio delle relazioni con i governi dell'Europa Orientale per assicurare alle comunità di fede uno statuto giuridico obbligava in realtà quei regimi a riconoscere la permanenza del fattore religioso nella società, ad ammettere l'invincibilità dello spirito in condizioni materiali e politiche sfavorevoli, ispirate dalla presunzione del materialismo storico come guida dell'umanità.

In questa riuscita dell'enciclica vi è anche la sua relativa caducità, legata com'era al contesto della guerra fredda e al superamento di un anticomunismo ideologizzato che aveva bisogno del nemico per sopravvivere. Ma Giovanni Paolo II ha avuto buone ragioni, nel documento per la Giornata della Pace 2003, di indicare la lungimiranza politica di Papa Roncalli, la cui profezia andava più lontano delle analisi dei realisti nella convinzione che "la vittoria, in fin dei conti, apparterrà al più umano" (Jean Guehenno).

Resta tuttavia in tutto il suo valore, anche nella parte V, sui "*Richiami pastorali*", -la parte apparentemente più esposta alla obsolescenza- l'assioma giovanneo: "Non si dovrà mai confondere l'errore con l'errante, anche quando trattasi di errore o di conoscenza inadeguata della verità in campo morale e religioso. L'errante è anzitutto un essere umano e conserva in ogni caso la sua dignità di persona. Inoltre in ogni essere umano non si spegne mai l'esigenza congenita alla sua natura, di spezzare gli schemi dell'errore per aprirsi alla conoscenza della verità. E l'azione di Dio in lui non viene mai meno".

In un congedo così motivato dell'integralismo, anche quello pronto a roteare le spade per la difesa della verità, si è potuto individuare il seme della Dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa, che non a caso inizia con le parole *Dignitatis humanae*, e cita espressamente l'enciclica a sostenere la decisione del Concilio di chiudere una volta per tutte la nefasta pagina della Croce imposta con la violenza, inclusa la violenza di stato.

Le sfide aperte

Qui non potrei evidentemente né analizzare né riassumere completamente l'enciclica. Desidero semplicemente unirmi all'auspicio del papa che essa sia ripresa e riletta in

gruppo, facendo riferimento alla situazione che è la nostra e agli impegni che essa esige. A questo proposito mi pare di grande attualità, a misura della drammaticità della situazione, il documento pubblicato nel 1998 dalla Commissione ecclesiale “Giustizia e Pace” della Cei sul tema dell’educazione alla pace, della formazione di una cultura della pace.

In questo solco mi limiterei ad attirare l’attenzione su alcune sfide ancora inadempite che l’enciclica rimette alla nostra responsabilità storica.

La prima sfida riguarda il governo della mondializzazione. Una delle innovazioni maggiori della *Pacem in Terris* è nella codificazione del genere umano come soggetto politico in nuce, avente come fine “il bene comune universale”. L’enciclica scarta esplicitamente un modello egemonico e imperiale di globalizzazione. Si oppone a quella forma di dominazione economica che, sotto la maschera di una democrazia nominale, strozza col debito estero e con la rapina delle materie prime le nazioni più deboli. Vi è una straordinaria enfasi sul diritto economico delle nazioni più piccole e deboli, delle quali il papa mette in valore “il diritto al rispetto della loro libertà in campo politico, alla efficace custodia di quelle neutralità nelle contese tra gli stati che loro spetta secondo il diritto naturale e delle genti, alla tutela del loro sviluppo economico (...)” (n. 42).

Dice che “i poteri pubblici aventi autorità su piano mondiale (...) vanno istituiti di comune accordo e non imposti con la forza. La ragione è che siffatti poteri devono essere in grado di operare efficacemente. Nello stesso tempo deve essere azione diretta a soddisfare le esigenze obiettive del bene comune universale. Senonché ci sarebbe certamente da temere che poteri pubblici supernazionali o mondiali imposti con la forza dalle comunità politiche più potenti o non siano o non divengano strumento di interessi particolaristici; e qualora ciò non si verifichi, è assai difficile che nel loro operare risultino immuni da ogni sospetto di parzialità: il che comprometterebbe l’efficacia della loro azione. Le comunità politiche, anche se fra esse corrano differenze accentuate nel grado di sviluppo economico e nella potenza militare, sono tutte assai sensibili quanto a parità giuridica e alla loro dignità morale. Per cui a ragione non facilmente si piegano ad obbedire a poteri imposti con la forza, o a poteri alla cui creazione non abbiano contribuito o ai quali non abbiano esse stesse deciso di sottoporsi con scelte consapevoli e libere” (n. 47).

L’enciclica riconosce con favore la formazione di strutture di interdipendenza economica e politica, constata l’insufficienza dell’organizzazione attuale dei poteri pubblici per assicurare il bene comune universale. La causa di tale inadeguatezza è una deficienza strutturale, non già la mancanza di buona volontà: vi è una dissociazione tra l’attuale organizzazione delle sovranità nazionali e il funzionamento del principio autorevole operante su scala mondiale per assecondare le esigenze obiettive del bene comune universale. E’ dopo questa constatazione che affronta la questione dell’organizzazione delle Nazioni Unite e dedica un apprezzamento positivo alla Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo, nei confronti della quale molti cattolici avevano dimostrato delle riserve perché in essa non si faceva riferimento a Dio. Per il papa invece il documento “segna un passo importante nel

cammino verso l'organizzazione giuridico-politica della comunità mondiale". L'enciclica auspica che l'Onu aumenti la propria efficacia, adeguandosi sempre più alla vastità e nobiltà dei suoi compiti; vagheggia "il giorno in cui i singoli esseri trovino in essa una tutela efficace in ordine ai diritti che scaturiscono immediatamente dalla loro dignità di persone, e che perciò sono diritti universali, inviolabili, inalienabili, Tanto più che i singoli esseri umani mostrano un crescente interessamento alle vicende di tutti i popoli, e avvertono con maggiore consapevolezza di essere membra vive di una comunità mondiale" (n. 50).

In questo quadro il papa non trascura di affrontare la questione del trattamento delle minoranze etniche, e del rischio dell'etnocentrismo come autodifesa dall'omologazione ad un modello unico. La via d'uscita indicata sta nell'adozione del principio di sussidiarietà, ma allo stesso tempo nella critica a posizioni di chiusura, a favore di un modello solidale di circolazione della vita nelle sue varie espressioni fra le differenti tradizioni o civiltà, in modo da scongiurare il pericolo di creare zone di attrito che arrecano danni innumerevoli e determinano ristagni o involuzioni: "gli elementi che caratterizzano un gruppo etnico non devono trasformarsi in uno scompartimento stagno in cui degli esseri umani vengano impediti di comunicare con gli esseri umani appartenenti a gruppi etnici differenti; ciò sarebbe in stridente contrasto con un'epoca come la nostra nella quale le distanze tra i popoli sono state quasi eliminate. Né va dimenticato che se in virtù delle proprie peculiarità etniche gli esseri umani si distinguono gli uni dagli altri, posseggono però elementi essenziali comuni e sono portati per natura a incontrarsi nel mondo dei valori spirituali, la cui progressiva assimilazione apre ad essi possibilità di perfezionamento senza limiti" (n. 36).

L'altra sfida raccolta dall'enciclica e ancora in attesa di compimento è la sfida nucleare. Di fronte al rischio di una guerra nucleare, della distruzione assoluta, l'enciclica elabora la convinzione che "*nella nostra epoca, che si vanta di essere l'era atomica, è alieno dalla ragione considerare ancora la guerra come mezzo idoneo a restaurare i diritti violati*"¹, formulando così il congedo della dottrina tradizionale della guerra giusta. L'enciclica segna dunque una discontinuità forte e innovativa, perché innescata dalla lucida e compiuta consapevolezza della novità della "rivoluzione nucleare".

Il testo riconosce pertanto che le vecchie categorie del realismo politico, che rendevano praticabili in età preatomica e persino razionalmente accettabili posizioni di compromesso (secondo l'antico assioma del *si vis pacem para bellum*, con il suo corteo di condizioni e criteri di legittimazione etica del ricorso alla guerra), non hanno più spazi politici trattabili, dato che l'incommensurabilità del male potenziale

¹ Così recita la traduzione letterale del testo ufficiale latino dell'enciclica, che subì attenuazioni nella versione ufficiale italiana allora pubblicata.

rappresentato dalla Bomba si rifrange in una erosione dei margini di autonomia della politica in rapporto alle esigenze dell'etica universale.

Per questo il papa può riconoscere che l'equilibrio del terrore non può corrispondere all'ideale della "*tranquillitas ordinis*" e prendere posizione a favore del disarmo integrale. Egli fa proprio il timore "che il fatto della sola continuazione degli esperimenti nucleari a scopi bellici possa avere conseguenze fatali per la vita sulla terra". Egli si fa avvocato della saggezza e dell'umanità domandando che la corsa agli armamenti sia arrestata, che si riducano simultaneamente e reciprocamente gli armamenti esistenti, che si mettano al bando le armi nucleari e si pervenga finalmente al disarmo integrato da controlli efficaci (n. 39).

Per la prima volta un papa dichiara che la convivenza tra Bomba e Ragione non è più possibile: è proprio il carattere qualitativamente nuovo della guerra nucleare, dunque la prospettiva dello sterminio, di una autodistruzione del genere umano, a rendere impensabile il ricorso alla guerra anche se solo e in quanto *extrema ratio*. Le armi nucleari non possono essere concepite, non si lasciano concepire come strumenti di giustizia, quindi si situano fuori dell'ordine della razionalità, si costituiscono radicalmente come extraterritoriali rispetto all'ordine umano segnato dalla ragione. Per tale motivo nessuna guerra nell'età nucleare può essere coperta da pretese necessità razionali né essere giustificata: essa esce dalla sfera della razionalità, e dunque anche dalla sfera della moralità.

Grazie a questa fortissima tesi teologica e razionale, l'enciclica si è inserita a giusto titolo nel dibattito che, fin dagli anni dell'equilibrio del terrore, dopo la guerra di Corea e la minaccia americana di usare l'atomica sulla Cina, cominciava ad affrontare, in ambito tedesco e anglosassone, la questione delle implicazioni etiche delle politiche di deterrenza nucleare e della guerra nucleare. Il dibattito sulle *nuclear ethics* si nutre delle voci di scienziati atomici critici quali Niels Bohr, Albert Einstein, Julius Robert Oppenheimer, James Franck (il *Franck Report* contro lo sviluppo militare della ricerca atomica è del 1944); di teologi cristiani come Helmut Gollwitzer e Dietrich Bonhoeffer (la cui teologia della pace era stata testimoniata dalla sua partecipazione alla lotta antinazista, fino alla sua impiccagione nel campo di sterminio di Flossenbürg nel 1945), di profeti come Gandhi, di politologi come Gunther Anders e Norman Cousins (il cui *L'uomo moderno è antico*, pubblicato nel 1946, è il primo a tradurre il certificato di nascita dell'era atomica, con la prima atomica sperimentale a Los Alamos, in linee di cambiamento delle forme mentali e delle concezioni strategiche e politiche).

Già alla vigilia della guerra europea, la consapevolezza del legame intrinseco tra la coscienza religiosa e la pace era riconoscibile in parte della cultura tedesca: ricordiamo per tutti *Achtung Europa!*, quel monito innalzato da Thomas Mann nel 1938: "Il deficit religioso della nostra epoca è l'attuale sconfitta della pace. Questa

perdita secca di cultura e di religiosità genuina – l'unica forma di sacralità nella quale e sulla quale si poteva contare – è il perimento della pace”.

La riflessione politica più accurata nel campo cattolico è senza dubbio da attribuire a Don Luigi Sturzo, che già un ventennio prima di Hiroshima, tra il 1926 e il 1928, aveva pubblicato *La comunità internazionale e il diritto di guerra* in edizione inglese (ed.it. Zanichelli Bologna, 1954) dimostrando con speciale convinzione la illegittimità assoluta della guerra (anche convenzionale). Rifacendosi al processo che aveva portato all'abolizione della schiavitù, come istituto giuridico, persino rafforzato da una certa teologia, Don Sturzo sosteneva che bisognava vegliare a una organizzazione della comunità internazionale nella quale “ogni guerra cessi di essere un istituto giuridico e come tale elemento del processo storico e fattore di civiltà”. Egli convalidava l'importanza del *Patto Briand – Kellog*, firmato a Parigi nel 1928 dagli stati promotori (fra i quali gli Stati Uniti, la Gran Bretagna e la Francia) e al quale avevano aderito quasi tutti gli stati del mondo, il cui scopo giuridico era la rinuncia alla guerra, il divieto di usare la forza per la soluzione delle controversie fra gli Stati.

Infine, nella preparazione remota dell'enciclica non potrebbe essere sottovalutato il riferimento alla azione di Giorgio La Pira, che fin dagli inizi degli anni Cinquanta mostrava di aver tratto le lezioni politiche dell'avvento dell'evo atomico, mediante i Colloqui fiorentini dei Sindaci delle Capitali del mondo e i “Dialoghi della civiltà mediterranea” in funzione della cultura della pace. La Pira aveva tra le sue letture abituali il testo di Anders e nutriva una frequentazione cordiale con il patriarca Roncalli a Venezia.

Questi e altri sviluppi teorici non potevano non obbligare il magistero pontificio a uno sforzo di revisione della tradizionale dottrina della guerra giusta. Permettetemi di ricordare che già nel 1953, in un quadro dominato dalla teologia della guerra, Pio XII ammetteva che “non basta dover difendersi da qualsiasi ingiustizia per utilizzare il metodo violento della guerra. Quando i danni che questa comporta non sono paragonabili a quelli della ingiustizia tollerata si può avere l'obbligo di subire l'ingiustizia”. Ancora più precisamente, nel discorso alla VIII assemblea dell'Associazione Medica Mondiale, nel 1954, il papa dichiarava che “quando la messa in opera dell'arma atomica cagiona una estensione tale del male che esso sfugge interamente al controllo dell'uomo, la sua utilizzazione deve essere rigettata come immorale. Qui non si tratterebbe più di difesa contro l'ingiustizia e di salvaguardia necessaria di possessi legittimi, bensì dell'annichilimento puro e semplice di tutta la vita umana entro il raggio di azione. Questo non è permesso a nessun titolo”².

² G. Zizola, *Giovanni XXIII, la fede e la politica*, Laterza editori, Roma Bari 2000.

Considerando sia pure corsivamente l'azione dei pontefici nel campo delle relazioni internazionali nel Novecento, dall'angoscia inascoltata di Benedetto XV per la "Inutile strage" all'azione di Paolo VI per la cessazione della guerra americana in Vietnam e al suo storico discorso alle Nazioni Unite, fino all'obiezione esplicita di Giovanni Paolo II alla I guerra del Golfo, ai suoi appelli e interventi per scongiurare la Guerra attuale [2003], alla sua campagna per il dialogo interreligioso come antidoto allo "scontro di civiltà", sarebbe impossibile ad uno storico onesto non discernere una linea costante in dottrina e in azione seguita dal papato per allontanare dal mondo la cappa e il cappio della guerra. Uno scrittore come Michael Dummett lo ha riconosciuto a grandi lettere: "l'atteggiamento di Roma e dei cattolici in generale nei confronti dei temi della guerra, della pena di morte, delle religioni non cristiane ha subito un cambiamento enorme. L'enfasi sulla santità della vita umana che fa da supporto alla condanna dell'aborto sarebbe difficile da sostenere con una visione compiacente nei confronti delle esecuzioni capitali e dell'assassinio, anche se visto come esito involontario di una guerra giusta".

Tuttavia rimangono sospesi alcuni interrogativi sulla praticabilità reale di una teoria della "guerra giusta" in epoca nucleare. La natura delle armi moderne, come aveva lucidamente compreso Papa Giovanni, non permette l'applicazione e il controllo rigoroso che si impongono sulle condizioni di legittimazione di un intervento armato, e cioè: l'esistenza di una aggressione immanente, l'esame di ogni mezzo pacifico per disarmare l'aggressore, l'impiego di una forza proporzionale a tale fine, l'esclusione di popolazioni civili dal raggio di azione, il divieto di strage, il divieto di impiego di armi nucleari anche tattiche, nel quale caso si tratterebbe di un crimine condannato dal Concilio come tale.

Quantunque le condizioni di applicabilità della legittimità di una guerra siano divenute nel tempo sempre più restrittive, dobbiamo riconoscere che, alla luce dell'esperienza storica, la sopravvivenza di questa teoria – anche nella sua versione di "ingerenza umanitaria" – pone dei nuovi problemi alla coscienza, non solo dei cristiani.

Certamente essa non sembra considerare abbastanza la validità permanente, verificata dalla storia moderna della dea Bellona, delle argomentazioni svolte da Erasmo da Rotterdam, specialmente nella *Querela pacis* (tr. It. *Il lamento della pace*, a cura di Carlo Carena, Torino 1990). Nel 1517, in una Europa sconvolta dalle guerre di religione, colui che dichiarava "*Ego mundi civis esse cupio*", desiderava contribuire col piccolo libro al progetto di un incontro al vertice di pacificazione universale fra i tre sovrani. La tesi principale era che con la guerra tutto è perduto anche nel migliore dei casi, con la pace peggiore tutto è guadagnato. Sorgesse dunque una "tensione universale" contro la guerra, un grido dal basso che invocasse e imponesse la pace: perché "gran parte della pace risiede nel volerla". Vi sospirasse ognuno per la propria parte: gli uomini politici, gli ecclesiastici, gli scienziati, il popolo.

“Qualsiasi pace ingiusta è quasi sempre preferibile alla più giusta delle guerre. Valuta prima attentamente cosa richiede o comporta una guerra e vedrai qualche guadagno (...). La guerra non sia provocata avventatamente, secondo le smanie dell'uno o dell'altro: una volta incominciata, non si conclude facilmente. Pericolo sommo, essa va intrapresa solo col consenso totale del popolo. Pretesti di guerra vanno stroncati sul nascere. Qualche concessione va fatta, la condiscendenza indurrà ad essere condiscendenti. Qualche volta conviene comprare la pace. Se dal prezzo toglierai le risorse consumate dalla guerra e le vite dei cittadini risparmiate, la pace ti sembrerà un acquisto a poco prezzo anche se acquistata per molto, poiché oltre al sangue dei tuoi sudditi la guerra ti sarebbe costata di più. Fa' il conto dei mali evitati e dei beni conservati, e non ti rincrescerà la spesa” (pp. 59 – 65). (Eugenio Garin, *Erasmus*, Ediz. Cultura della pace, Fiesole 1988, pp. 122-125)

Sembra che queste argomentazioni talmente logiche non siano oggi valutate con la serietà che meritano. Si continua a cercare nella teoria della guerra giusta una griglia di lettura degli avvenimenti alla quale ricorrono, spesso inconsciamente, giuristi, uomini politici e opinione pubblica per sostenere o per condannare le azioni di guerra dei governi.

Una responsabilità speciale in questo ritardo culturale va riconosciuta all'influenza dei media. Questo problema rimanda ad un'altra sfida inadempita della *Pacem in terris*, la sfida della cultura della pace.

L'enciclica pone in modo implicito la questione quando sottolinea la priorità da assegnare al disarmo integrale, non solo sul piano degli armamenti ma anzitutto su quello culturale: si tratta di *“smontare anche gli spiriti, adoperandosi sinceramente a dissolvere in essi la psicosi bellica: il che comporta a sua volta che al criterio della pace che si regge sull'equilibrio degli armamenti si sostituisca il principio che la vera pace si può costruire soltanto nella vicendevole fiducia. Noi riteniamo che si tratti di un obiettivo che può essere conseguito, giacché esso è reclamato dalla retta ragione, è desideratissimo ed è della più alta utilità”*.

Notevole su questo punto la recezione realizzata dall'Ucsi in un documento approvato il 23 marzo 2003, laddove i giornalisti si fanno “testimoni di una speranza che sorge dal profondo delle coscienze dei popoli di ogni continente, specialmente nelle nuove generazioni, perché le istituzioni internazionali, i sistemi politici, le grandi agenzie culturali e gli organi di informazione del pianeta cooperino alla costruzione dell'unità del genere umano. Ci unisce la convinzione che ciò che il mondo attende è che le strutture della globalizzazione, comprese quella dell'informazione, non riproducano le ineguaglianze e le pretese egemoniche di alcuni a danno dei più, ma siano al servizio del dialogo, della giustizia, del rispetto delle differenze culturali e religiose, che arricchiscono il mondo”.

Ma gli stessi giornalisti riconoscono “di non avere abbastanza vegliato con la necessaria attenzione critica a fare delle nostre parole “*segni di pace*”, al contrario sono state talora, come ha detto Giovanni Paolo II nel Messaggio per Giornata della Pace 2003, “*agenti di propaganda e di disinformazione, al servizio di interessi ristretti, di pregiudizi nazionali, etnici, razziali e religiosi, di avidità materiale e di false ideologie di ogni tipo*”.

Nello stesso Messaggio il Papa ci ha ricordato che la guerra si fa anche coi media come si fa con le armi. Non abbiamo valutato abbastanza il rischio di cedere, sotto la pressione di ingenti interessi materiali e strategici, presenti in forze anche nei conglomerati industriali dei media, a stereotipi e codici linguistici forgiati nel dizionario della cultura del nemico: ad esempio quelli della pretesa necessità della guerra, della demonizzazione dell'Islam e dello "scontro di civiltà". Omissioni, rassegnazione, indifferenza, rinuncia allo spirito critico e sottovalutazione del valore storico della volontà di pace hanno favorito l'abnorme quantità di violenza trasmessa su tutte le reti televisive, in funzione dell'audience, rendendo difficile allevare le nuove generazioni alla cultura della pace".

Alla luce della tragica catena dell'odio che ha insanguinato il Novecento, i giornalisti hanno chiesto perdono "per le parole intinte nell'odio, nella violenza, nella manipolazione dei fatti. A Dio chiediamo di illuminarci affinché possiamo far crescere anche nei nostri Paesi la cultura del dialogo e le ragioni della pace. Per parte nostra vogliamo impegnarci nel solco della enciclica "Pacem in terris" a "dissolvere negli spiriti la psicosi bellica" facendo leva sulla convinzione che la guerra nell'età atomica è, come diceva papa Giovanni, "aliena dalla ragione", sull'incontro fra le religioni, sulla vicendevole fiducia nella verità e sulla retta ragione come possibile base per delegittimare la guerra".

Conclusioni: Un Concilio sulla pace?

Una riflessione più rigorosa sulle condizioni restrittive è richiesta da molti anche nella Chiesa romana: oggi il cattolicesimo può attingere ad una ricca teologia della pace, di cui la guerra giusta è solo un capitolo, mentre la *Pacem in terris* ha aperto quello della dottrina della non violenza alla quale Giovanni Paolo II ha fornito lo sviluppo del pacifismo razionale.

Sembra giunto il momento di unire i vari pezzi di questo magistero in una dottrina coerente sulla pace e sulla guerra. Gli elementi innovativi e dinamici della dottrina – la difesa dei diritti umani, il diritto a uno sviluppo integrale, l'appoggio alla legge internazionale e alle istituzioni mondiali, aggiunte alle aperture relativamente nuove sulla non violenza e sul perdono, come strumento politico – necessitano di formulazioni più chiare in modo che possano favorire la costruzione di una piattaforma complessiva per un programma pastorale di pace.

In particolare si sottolinea la necessità di elaborare l'insegnamento non ancora abbastanza maturo sulla Non Violenza, sull'ordine mondiale, sulla comunità economica globale, con una più ricca e argomentata formulazione teorica del *principio biblico e patristico della destinazione universale dei beni della terra*, anche se molto probabilmente ciò dovrà superare le opposizioni di quanti possono condividere il timore che possa essere coinvolto in un processo di revisione più o meno radicale il tradizionale primato conservato dalla teoria della proprietà privata rispetto alla dottrina ispirata dalla priorità del diritto alla vita.

In ogni modo, resta accettabile la conclusione che, grazie all'apporto innovativo di *Pacem in terris*, la tradizione della Chiesa sulla guerra e sulla pace ha conosciuto un enorme cambiamento, il quale è ben lungi dall'essere concluso. Per la prima volta con la sua testimonianza pubblica a favore della pace il pontefice romano si è trovato ad essere il leader naturale di quasi tutte le Chiese cristiane e comunità ecclesiali d'Oriente e d'Occidente, ancora divise dalla Chiesa cattolica romana, ma ad essa congiunte nella azione di salvaguardia del bene supremo della pace e nell'obiezione alle logiche imperiali della guerra "preventiva".

Sembra pertanto di poter discernere in questo contemporaneo "segno dei tempi" che sia venuta l'ora che *dalla Chiesa romana si levi la proposta di una nuova assemblea ecumenica appositamente convocata* - che sia realmente ecumenica, cioè con la partecipazione delle chiese e comunità ecclesiali cristiane d'Oriente e d'Occidente, affinché, come suggeriva Dietrich Bonhoeffer lanciando l'idea negli anni oscuri della II guerra mondiale, scongiuri solennemente e senza ambiguità i responsabili a non far regredire il mondo alla legge della giungla, ammonisca al rispetto delle norme vigenti della comunità internazionale, contesti l'assoluta illegittimità della dottrina della "guerra preventiva" e sollevi la coscienza cristiana universale a difesa della pace e della giustizia .

Non ci facciamo illusioni sul ritorno della *realpolitik* a una linea di pensiero che assimili in modo radicale, nell'interesse supremo della famiglia umana, i postulati etici e le finalità deontologiche della pace. Tuttavia, molti ritengono che unicamente il linguaggio profetico resti in mano alla Chiesa per testimoniare in modo universale, in faccia alle potenze del mondo, le ragioni e la ragione della pace.

Forse una nuova *Pacem in terris* potrebbe, col suo linguaggio liberatore e redentore, annunciare agli uomini la Pace di Dio sull'orlo del cratere apocalittico dell'umanità: un appello come quello invocato da Bonhoeffer nel 1934, con un linguaggio tale che "questo mondo, in mezzo alle lacrime e allo stridore di denti, ascolti la parola di pace; in modo tale che i popoli si sollevino, che questa Chiesa ritiri in nome di Cristo le armi dalle mani dei suoi figli, interdica loro di fare la guerra e invochi la pace di Cristo su un mondo in delirio".

[Giancarlo Zizola]