

SESSANT'ANNI DALLA 'PACEM IN TERRIS': IN TEMPO DI GUERRA

Di Tommaso Dalla Massara

| 413

SOMMARIO: 1. *Tempo di guerra, tempo di pace.* – 2. *La radice della forza e il “bene comune”.* – 3. *Giuristi e “giuristi cattolici”.* – 4. *La ragione umana è norma della volontà.* – 5. *Diritti e doveri: la responsabilità.* – 6. *“Veritas” e rigore metodologico.* – 7. *Un discorso nuovo sul “bene comune”?*

ABSTRACT. Il contributo trae occasione dai sessant'anni dell'enciclica *Pacem in terris*, pubblicata da papa Giovanni XXIII nel 1963. Siamo oggi immersi in un tempo di guerra. Cosa è in grado di comunicare quel testo? È una vera e propria fede nelle regole quella che sembra sostenere la visione di Giovanni XXIII: solo le regole arrivano a orientare la forza, quella legittima, cosicché essa si renda realizzativa del “bene comune”. Una radice giusnaturalistica sostiene l'intero edificio dell'enciclica. L'idea di *veritas* orienta l'agire, in primo luogo quello dei “giuristi cattolici”. Ma è venuto il tempo di proporre un discorso nuovo sul “bene comune”: e potrebbe essere un discorso che si concentri sulla gestione delle *res*, andando al di là dell'idolatria del soggetto e dell'infinita intestazione di diritti soggettivi, tra loro in conflitto.

*The paper is written on the occasion of the 60th year of the encyclical *Pacem in terris*, issued by Pope John XXIII in 1963. Nowadays, we are facing times of war. What is the message of that encyclical? It is a real faith in rules that supports Pope John XXIII's vision: only rules can direct force, legitimate force, so that it is aimed to achieve the “common good”. A jusnaturalistic root supports the whole structure of the encyclical. The idea of *veritas* guides action, particularly that of “Catholic jurists”. But now it's time to introduce a new dialogue on the “common good”: and it could be a dialogue that focuses on the management of *res*, transcending the individual's idolatry and the heading of subjective rights, in conflict with each other.*

1. Tempo di guerra, tempo di pace.

Ci siamo trovati immersi, quando forse non ci aspettavamo più che fosse immaginabile, in un tempo di guerra.

414 Ricorrono i sessant'anni dalla *Pacem in terris*, la celebre enciclica di Giovanni XXIII: e la guerra è al centro dell'Europa. A un'ora di volo da noi, soldati che indossano divise di diverso colore si uccidono l'un l'altro.

Non accadeva che l'Europa fosse violentata da una guerra di eserciti nazionali dalla fine del secondo conflitto mondiale; ma, per le modalità di questa guerra, potremmo dire di essere ritornati, piuttosto, alla guerra del 1914-1918.

Da pochi giorni, inoltre, la guerra ha infiammato anche Israele e Palestina.

La drammaticità di questi eventi rende ancor più limpida la valenza spirituale e culturale della *Pacem in terris*, un testo che appare autenticamente in grado di illuminare il tempo che stiamo vivendo.

Papa Angelo Roncalli aveva vissuto la Grande guerra come cappellano militare. *Pax in terra hominibus bonae voluntatis*, si legge in Luca; e forse il giovane cappellano Roncalli aveva pure ascoltato le note di "*Friede, Friede! auf der Erde!*", la toccante invocazione in musica composta da Arnold Schönberg nel 1907.

Prima di morire, quel papa che in precedenza era stato Patriarca di Venezia - luogo ideale di dialogo interculturale - volle scrivere un'enciclica che sapesse parlare al mondo¹.

Se non v'è dubbio che quel testo ancora oggi arrivi a comunicare agli uomini tutti, vero è, però, che esso interpella in modo particolarmente diretto la coscienza di chi lavora ogni giorno con le regole: *in primis*, governanti e giuristi. Sì, perché, se v'è un tratto peculiare nella *Pacem in terris*, è quello di prendere posizione sulle questioni della società universale (oggi, forse, diremmo globale) e, in connessione con ciò, sulle regole che siano chiamate a disciplinarla.

Forte, dunque, si avverte l'intensità delle domande che investono il senso e il contenuto delle regole.

Quando si parla di regole, esse sono da intendersi secondo un significato alto, che appare in grado di travalicare più specifiche qualificazioni: così, si può pensare a regole etiche, sociali, giuridiche e così via. Tuttavia, resta fuori discussione che, specialmente in alcuni tratti,

l'enciclica rende esplicita una riflessione sulle regole giuridiche.

Ricordiamo che nel 1963 si respirava l'aria pesante di una guerra tra le Superpotenze. Era una guerra planetaria, incombente ma fortunatamente mai esplosa in termini di conflitto guerreggiato. Quella guerra veniva percepita dall'umanità come una lacerazione profonda. Va rammentato che giusto due anni prima - era il 1961 - aveva preso avvio la costruzione del muro di Berlino, una cicatrice che ancor oggi è paradigma di una delle ferite più profonde e dolorose che mai abbiano straziato il cuore dell'Europa; fuori dall'Europa, poi, ancora vivida in quegli anni era l'impressione dei fatti di Cuba, come pure assai forti erano le tensioni in atto nel continente latinoamericano.

Oggi la guerra è combattuta, nel fango delle trincee, con lo stridore delle armi.

Ripensiamo all'Ucraina: sembra di rivedere una guerra fatta da tanti militi ignoti.

Ebbene, leggendo il testo della *Pacem in terris*, una parola più di altre colpisce l'attenzione per la sua ricorrenza: è la parola "forza"².

Così, se un intento di fondo si può scorgere nell'enciclica scritta da un papa già malato e per questo ancor più motivato a lasciare un segno indelebile, l'intento sembra quello di allestire un ragionamento sulla radice - la forza, per l'appunto - comune tanto della pace quanto della guerra.

Se pur sempre è la forza a fissare i rapporti, occorre che la forza sia quella delle regole.

Il discorso che si sviluppa lungo le pagine della *Pacem in terris* muove dall'idea secondo cui le regole rappresentano l'unico possibile presidio di pace.

Potremmo addirittura dire che è una vera e propria fede nelle regole a sostenere la speranza sottesa al testo.

Le regole sono chiamate a presidiare rapporti equi; invece, il mondo che si mostra agli occhi di Giovanni XXIII è traboccante di iniquità: la prostrazione delle classi subalterne, la condizione femminile, la situazione del continente africano e molto altro. Tutto ciò è fonte di angoscia. Sono le iniquità a generare violenza e guerra, sicché è necessario che i vecchi equilibri, venutisi a incrinare, lascino il posto a regole nuove, che siano fondate sulla giustizia.

Occorre adesso vedere meglio: donde nasce questa fede nelle regole?

¹ Sulle vicende che condussero alla composizione dell'enciclica, A. MELLONI, *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Roma - Bari, Laterza, 2012

² Per averne un saggio, basti portare l'attenzione su GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, nn. 2, 3, 27, 28, 72, 76; vale la pena di osservare che, al n. 59, la pace è evocata in quanto "fondata sull'equilibrio delle forze".



2. La radice della forza e il “bene comune”

Come si diceva, siamo nel 1963 e ancora si avverte l'onda emotiva proveniente dal secondo conflitto mondiale. È un'onda intensa quella che si sprigiona lungo l'asse che da Hiroshima, l'apocalisse finale, conduce a Norimberga, il processo delle tante contraddizioni.

L'abisso di Auschwitz aveva generato - come si sa - una reazione vibrante, rappresentata dal tentativo di un nuovo giusnaturalismo; quel giusnaturalismo avrebbe caratterizzato in modo più marcato la prima decade successiva alla fine del secondo conflitto mondiale.

Su scala planetaria, si pensi al nascere dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, già nel 1945³. Entro la dimensione prettamente europea, si ponga mente al Trattato di Roma sull'unificazione giuridico-politica dell'Europa: anche in questo caso, le premesse sono da trovarsi in larga parte nella volontà di superare la frattura provocata dall'immane tragedia della guerra.

Come dicevo, dalla *Pacem in terris* affiora un'attenzione particolare per l'idea di forza. Precisamente, l'idea di forza viene colta nel suo essere punto di giunzione tra la violenza, per un verso, e la regola, per altro verso.

Tornano alla memoria le parole antiche di Pindaro, il quale ammoniva che diritto e violenza rischiano l'indistinzione.

Non v'è dubbio che la regola sia per sua stessa necessità fatta della medesima sostanza della forza, che a essa conferisce vigenza; al contempo, la regola rappresenta l'unico strumento di neutralizzazione della forza, quando questa sia nuda violenza. Siamo dunque a cospetto della drammatica ambiguità stando alla quale il “pharmakon”, che indubitabilmente è veleno, risulta però capace di rendere salva la vita⁴.

Un punto merita ora di essere chiarito: dalla *Pacem in terris* si evince che una siffatta fede nelle regole, quelle stesse regole che sono in grado di mantenere l'umanità immune dalla violenza, trova la sua base di appoggio in una visione giusnaturalistica⁵.

Precisamente, l'enciclica fa un richiamo decisivo e insistito all'idea di “bene comune”.

Proprio il “bene comune” rappresenta la “ragion d'essere dei pubblici poteri”⁶; quest'ultimo “nei suoi aspetti essenziali e più profondi non può essere concepito in termini dottrinali e meno ancora determinato nei suoi contenuti storici che avendo riguardo all'uomo, essendo esso un oggetto essenzialmente correlativo alla natura umana”⁷.

Dunque, il “bene comune” è quello che poggia sulla “natura umana”.

Lungo tutto lo sviluppo dell'enciclica, chiara è la correlazione che viene instaurata tra una visione giusnaturalistica, per un verso, e la centralità riservata all'idea di “bene comune”, per altro verso⁸.

3. Giuristi e “giuristi cattolici”

Poco meno di vent'anni separano la fine della seconda guerra dalla pubblicazione della *Pacem in terris*.

Si tratta di anni percorsi da intense riflessioni intorno alla relazione tra il pensiero cristiano, fatto anche delle sue regole, e il fenomeno giuridico (s'intende quello del *ius positum*).

Ricordiamo che l'Unione dei Giuristi Cattolici era stata fondata nel 1948 per impulso di Giuseppe Capogrossi e Francesco Carnelutti: colmata la distanza dalla politica nazionale con la costituzione di un partito cattolico di massa, era finalmente venuto il tempo, per i cattolici, di un impegno diretto nella società e quindi nel mondo del diritto. Quell'impegno prevedeva tanto lo sforzo per un ripensamento generale della relazione tra diritto e giustizia quanto la messa in campo di un quotidiano contributo alla prassi della giustizia, lavorando anzitutto nella trincea delle professioni legali.

Certamente, un punto di passaggio fondamentale, in questa parabola culturale, è da considerarsi il lavoro di Francesco Carnelutti *I*

⁶ GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, n. 32.

⁷ GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, n. 33.

⁸ In questo senso mi sembrano particolarmente significativi i passaggi contenuti in GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, nn. 4, 7, 34, 35; un passaggio, tratto dal n. 40, merita in specie di essere letto: “Un ordinamento giuridico in armonia con l'ordine morale e rispondente al grado di maturità della comunità politica, di cui è espressione, costituisce, non v'è dubbio, un elemento fondamentale per l'attuazione del bene comune”. Interessanti, nella medesima prospettiva, i nn. 48 e 54 (ove il bene comune è declinato come “bene comune universale”); come pure, al n. 69, è evocata l'esigenza “del bene comune universale, e cioè del bene comune della intera famiglia umana”; si vedano, inoltre, i nn. 70 e 71. Per quanto dicevo all'inizio, sul rilievo assunto dalla “forza”, si veda il n. 72, ove si precisa: “I poteri pubblici, aventi autorità su piano mondiale e dotati di mezzi idonei a perseguire efficacemente gli obiettivi che costituiscono i contenuti concreti del bene comune universale, vanno istituiti di comune accordo e non imposti con la forza”; il ragionamento poi prosegue al n. 73.

³ Evento sul quale sofferma la propria attenzione anche GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, n. 75.

⁴ *Sub voce φάρμακον*, in H.G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1940, p. 1917.

⁵ Riferimento esplicito al “gius naturale e delle genti” si trova in GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, n. 66, nel contesto di una citazione del predecessore, Pio XII; si veda poi la ripresa del concetto al n. 69.

valori giuridici del messaggio cristiano, edito a Padova nel 1950, per i tipi della CEDAM.

Scrivendo Carnelutti: “gli insegnamenti fondamentali del Cristo evangelico [...] tracciano invece agli uomini le linee direttive per vivere in una società organizzata secondo il diritto, come schiudono agli studiosi del diritto le prime verità, senza le quali il diritto né si può conoscere, né si può praticare”⁹.

Non potrebbe essere resa in modo più limpido la relazione tra diritto e verità.

Più esattamente, si vede qui il circuito unitario che tiene assieme *ius, veritas e fides*.

D'altra parte, che il fenomeno giuridico debba intendersi come specchio della verità (anche in senso teologico) sarebbe stato affermato in modo ancor più esplicito da Carnelutti nella sua ambiziosa *Teoria generale del diritto*, opera edita a Roma l'anno successivo, per il Foro italiano.

Qui si legge: “non v'è dubbio che l'ordinamento giuridico tende ad imitare e forse meglio a rappresentare l'ordine dell'universo; la stessa parola ordinamento, modellata sulla parola ordine, esprime questa verità. Il rapporto tra ordine e ordinamento si definisce pertanto nel quadro dell'antitesi tra natura ed arte; né si conosce opera d'arte più ardita e imponente dell'ordinamento giuridico, il cui modello non è già un aspetto particolare della natura ma quel suo aspetto complessivo e sommamente meraviglioso, che si esprime con la parola universo”¹⁰.

Mi limito a sottolineare che nel testo della *Pacem in terris* ritorna più volte la parola “verità”, con diretto riferimento alle idee di ordine e di ordinamento.

Insomma, l'ordinamento giuridico tende a “imitare”, se non a “rappresentare”, l'ordine dell'universo: compito del giurista cattolico è pertanto quello di cimentarsi ogni giorno nella realizzazione di questa *imitatio*; la tensione di fondo è, proprio ed esattamente, quella che sostiene una *imitatio Dei*.

Siffatta spinta spirituale – come ho detto – dapprima fu fortemente sostenuta dall'emozione dinnanzi alle macerie del conflitto bellico, ma ben presto generò alcune reazioni di segno contrario.

Così, di fronte all'impegno dei cattolici sul terreno del diritto e – addirittura – in direzione di un “diritto cattolico”, v'era chi osservava che il sorgere di associazioni militanti avrebbe condotto entro un'insuperabile *impasse*. Poteva mai esistere un

sistema giuridico di matrice cattolica alternativo rispetto a quello del *ius positum*?

La contraddizione sarebbe stata evidente: “o essere soltanto cristiani e rinunciare a vivere in una società organizzata o vivere in una società organizzata ed accettare metodi e principi (economico-politico-giuridici) di organizzazione, che tuttavia non è possibile derivare direttamente, senza incoerenza, dagli insegnamenti fondamentali del Cristo evangelico”¹¹.

Con queste parole Bruno Leoni marcava un'alternativa netta - che ha attraversato la storia del cristianesimo - tra due opzioni: i giuristi cattolici sono giuristi di questo ordinamento o lo sono forse di un altro ordinamento?

In una cornice culturale siffatta, la *Pacem in terris* si cimentava nel tentativo di raggiungere un punto di sintesi: l'ordinamento deve perseguire il bene comune – la premessa è, per l'appunto, segnata dall'adesione a un giusnaturalismo di fondo –, però solo un sistema di regole ispirato a giustizia, dunque profondamente rinnovato, risulta in grado di scongiurare il rischio rappresentato dal deflagrare della guerra e della violenza.

Nella prospettiva adottata nella *Pacem in terris* non è contemplata alcuna contrapposizione tra l'ordinamento dei cristiani e quello “secolare”, per dirla con le parole di Leoni. Anzi, per i valori che il sistema delle regole è in grado di veicolare, l'alternativa neppure è da porsi.

Sotto questo profilo, ciò che più conta evidenziare è che l'orizzonte politico indicato – non tanto quello filosofico, che a mio giudizio resta irrisolto e di fatto irrisolvibile al di fuori dell'adesione alla premessa giusnaturalistica – è caratterizzato dalla conciliazione tra i due ordini di regole.

4. La ragione umana è norma della volontà

Da un punto di vista teologico, pare a me che la via indicata da Giovanni XXIII sia quella tracciata da una tradizione plurisecolare; più precisamente, direi che la scelta è di dotare l'intero discorso di un solido fondamento tomistico.

Il diritto è argine alla violenza nella misura in cui esso è *ratio*.

Ecco, dunque, perché la fede è nel diritto e, più in generale, nelle regole. Se, per un verso, occorre tener presente che il *ius* è *ars*, dunque sempre artefatto (prodotto artificiale dell'uomo), per altro

⁹ F. CARNELUTTI, *I valori giuridici del messaggio cristiano*, CEDAM, Padova, 1950, p. 201.

¹⁰ F. CARNELUTTI, *Teoria generale del diritto*, Foro Italiano, Roma, 1951, p. 78.

¹¹ B. LEONI, *Il cristianesimo e l'idea di diritto*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, 1949, p. 427.



verso, il diritto risponde a una legge eterna, che è quella di Dio.

A un certo punto, il giusnaturalismo di fondo, che rimane sempre sotteso alla *Pacem in terris*, affiora limpido in superficie. Così, si legge un richiamo esplicito a San Tommaso: “la ragione umana è norma della volontà, di cui misura pure il grado di bontà, per il fatto che deriva dalla legge eterna, che si identifica con la stessa ragione divina [...] È quindi chiaro che la bontà della volontà umana dipende molto più dalla legge eterna che non dalla ragione umana”¹².

Com'è da intendersi, dunque, la fede? La risposta di San Tommaso, contenuta nella *Summa Theologica*, va nel senso che credere è un atto dell'intelletto che, sotto la spinta (*ex imperio*) della volontà mossa da Dio per mezzo della *gratia*, “dà il proprio consenso alla verità divina” (II,11,29).

Dunque, la volontà “aderisce” alla *veritas*, ma, al contempo, non potrebbe esserci fede senza intelletto.

Ecco l'impianto teorico che consente a Giovanni XXIII di affrontare un discorso sulla forza. Come dicevo, questo è uno dei nodi più interessanti, quantomeno dal punto di vista del giurista, della *Pacem in terris*. Nel seguito dell'enciclica si afferma: “L'autorità non è una forza incontrollata: è invece la facoltà di comandare secondo ragione. Trae quindi la virtù di obbligare dall'ordine morale: il quale si fonda in Dio, che ne è il primo principio e l'ultimo fine”¹³. Quindi, nel prosieguo: “lo stesso ordine assoluto degli esseri e dei fini che mostra l'uomo come persona autonoma, vale a dire soggetto di doveri e di diritti inviolabili, radice e termine della sua vita sociale, abbraccia anche lo Stato come società necessaria, rivestita dall'autorità, senza la quale non potrebbe né esistere, né vivere [...] E poiché quell'ordine assoluto, alla luce della sana ragione, e segnatamente della fede cristiana, non può avere altra origine che in un Dio personale, nostro Creatore, ne consegue che la dignità dell'autorità politica è la dignità della sua partecipazione all'autorità di Dio”¹⁴.

Si colloca qui un altro passaggio essenziale nell'itinerario della *Pacem in terris*: viene assicurato un esplicito riconoscimento all'autorità costituita dello Stato.

Come detto, siamo nel 1963 e il Papa sta parlando al mondo, all'Europa e all'Italia.

Ebbene, si afferma che è necessaria l'adesione all'ordine costituito dello Stato; si badi bene, l'adesione è all'ordine dello Stato che risponde a

giustizia. Anche in questo caso, il passaggio va letto anzitutto sul piano politico, piuttosto che su quello filosofico: l'adesione all'ordine dello Stato corrisponde a una scelta imprescindibile in favore della stabilità, sia pure nella cornice di una linea di tensione verso la costruzione di un rinnovato ordine mondiale.

È ulteriormente da ricordare che nei primi anni Sessanta forti tentazioni rivoluzionarie percorrevano l'Occidente: molte delle premesse teoriche per le rivolte sessantottesche erano già state poste; per tacere poi del fatto che fin dal 1955 era aperto il fronte del conflitto in Vietnam, tragica avventura che si sarebbe conclusa solo nel 1975.

Si osservi ora, più da vicino, come nella *Pacem in terris* veniva ripensata la stabilità mondiale.

5. Diritti e doveri: la responsabilità

L'attenzione va rivolta al fondamento ultimo di stabilità che – come detto – nella *Pacem in terris* è da ravvisarsi nell'idea di “bene comune”.

Quell'idea consente di dotare di radici teologiche l'intero ragionamento: la radice, in ultima analisi, sta nella *veritas*.

Proprio su questa base di solidità poggia il principio per cui, se, per un verso, è il riconoscimento dei diritti, inscindibile, per altro verso, è il riconoscimento di altrettanti doveri: “I diritti naturali testé ricordati sono indissolubilmente congiunti, nella stessa persona che ne è il soggetto, con altrettanti rispettivi doveri; e hanno entrambi nella legge naturale, che li conferisce o che li impone, la loro radice, il loro alimento, la loro forza indistruttibile. Il diritto, ad esempio, di ogni essere umano all'esistenza è connesso con il suo dovere di conservarsi in vita; il diritto ad un dignitoso tenore di vita con il dovere di vivere dignitosamente; e il diritto alla libertà nella ricerca del vero è congiunto con il dovere di cercare la verità, in vista di una conoscenza della medesima sempre più vasta e profonda”¹⁵.

In definitiva, l'orizzonte indicato dalla *Pacem in terris* è quello di un mondo fondato sulla responsabilità: vi sono i diritti e, non disgiunti da questi, i doveri, né gli uni sarebbero pensabili senza gli altri.

Ancora una volta, il radicamento nel “bene comune” impone a ciascuno di fare la propria parte, affinché possa pretendere quel che gli spetta.

In un contesto storico-sociale ad alto rischio di destabilizzazione, nuovamente è la chiave politica quella che consente la lettura più proficua del testo

¹² GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, n. 20.

¹³ GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, n. 27.

¹⁴ GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, n. 27, citando il radiomessaggio natalizio del 1944 di Pio XII.

¹⁵ GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, n. 14.

di Giovanni XXIII. L'idea guida è nel senso di un rinnovamento però senza rivoluzioni, di talché il bilanciamento dei diritti e dei doveri sempre indica la strada da perseguire. Condizione per la pace è che vi sia un indissolubile equilibrio fra diritti e doveri, tanto nella società, quanto nei "corpi intermedi", come pure con attenzione al singolo individuo.

Mi pare interessante, a questo punto, osservare una diramazione del discorso che conduce fino al tema - oggetto di vivace dibattito politico in quegli anni - della proprietà privata.

L'opzione di Giovanni XXIII, sul punto, appare univoca: l'enciclica prospetta una precisa collocazione del mondo cattolico entro il perimetro dell'Occidente economico, politico e - inscindibilmente, rispetto a ciò - dell'ordine giuridico liberale.

Anche in questo caso, però, si indica la via di un rinnovamento: quando si parla di proprietà privata, le parole della *Pacem in terris* arrivano a farsi precisamente consonanti con quelle della Costituzione italiana del 1948. Si legge: "scaturisce pure dalla natura dell'uomo il diritto di proprietà privata sui beni anche produttivi: diritto che costituisce un mezzo idoneo all'affermazione della persona umana e all'esercizio della responsabilità in tutti i campi, un elemento di consistenza e di serenità per la vita familiare e di pacifico e ordinato sviluppo nella convivenza. Torna opportuno ricordare che al diritto di proprietà privata è intrinsecamente inerente una funzione sociale"¹⁶.

Insomma, anche il terribile diritto - per rubare l'espressione di Cesare Beccaria, che anni dopo Stefano Rodotà avrebbe reso celebre¹⁷ - veniva ricondotto a un'idea generale di responsabilità; anche la proprietà privata può essere messa a servizio del "bene comune".

Il discorso qui quasi sembra farsi di impegno politico, propositivo, a tratti quasi di tenore tecnico-giuridico. Il tema della proprietà privata, problematico sin dai Padri della Chiesa, è affrontato in relazione diretta con la terra e la sua appropriabilità: "Come è noto, vi sono sulla terra paesi che abbondano di terreni coltivabili e scarseggiano di uomini; in altri paesi invece non vi è proporzione tra le ricchezze naturali e i capitali a disposizione. Ciò pure domanda che i popoli instaurino rapporti di mutua collaborazione, facilitando tra essi la circolazione di capitali, di beni, di uomini"¹⁸.

Netta è la presa di coscienza di problemi che al tempo stavano iniziando a manifestarsi nella loro

drammatica dimensione: il post-colonialismo aveva lasciato senza speranze l'Africa e, più in generale, quello che al tempo s'iniziava a denominare Terzo Mondo; si avvertivano i rischi di una destabilizzazione dell'ordine politico, per effetto delle profonde ineguaglianze del pianeta.

Sempre sulla linea dell'innovazione nella stabilizzazione si colloca la presa di posizione di fronte ai grandi temi di politica internazionale.

Il richiamo al "bene comune" continua a indicare la strada maestra: "Infine è pure da ricordare che anche nella regolazione dei rapporti fra le comunità politiche, l'autorità va esercitata per attuare il bene comune, che costituisce la sua ragione di essere"¹⁹. Quindi, più avanti: "I poteri pubblici, aventi autorità su piano mondiale e dotati di mezzi idonei a perseguire efficacemente gli obiettivi che costituiscono i contenuti concreti del bene comune universale, vanno istituiti di comune accordo e non imposti con la forza"²⁰.

Il confronto, qui, si pone in modo diretto tra la "forza" e il "bene comune", quest'ultimo declinato nei termini del bene comune universale.

Insomma, l'enciclica prefigura un'impostazione diffusiva, nella quale il "bene comune" abbia a pervadere la dimensione globale, coinvolgere gli Stati e poi penetrare, attraverso i "corpi intermedi", fino ai singoli individui.

6. "Veritas" e rigore metodologico

Come si è detto, nella prospettiva della *Pacem in terris*, la fede è nelle regole; sono le regole a rappresentare il più solido argine alla forza, quando questa si esprima come nuda violenza.

In relazione al radicamento delle regole, mi pare utile tornare per un momento sull'idea di *veritas*.

La base epistemica su cui poggia la *Pacem in terris* è - lo abbiamo rilevato - quella proveniente dalla tradizione tomistica. A partire dal secondo Dopoguerra, vivaci erano state le tensioni tra i giuristi che, alla maniera di Francesco Carnelutti, propugnavano un impegno diretto per la realizzazione di un "diritto cattolico" e coloro che, come per esempio Guido Fassò, ritenevano invece essenziale mantenere salda la separazione tra il discorso scientifico (a questo ascrivendosi pure quello giuridico) e il discorso teologico²¹.

Vale soffermarsi, un poco più da vicino, sul punto di frizione tra le due visioni.

¹⁹ GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, n. 48.

²⁰ GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, n. 72.

²¹ G. FASSÒ, *La giustizia, la carità, e qualche pericolo per i giuristi cristiani*, in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, I, 1955, p. 419 ss.





Per Fassò, i guasti derivavano fin già dall'uso delle parole. Così, sarebbe bastato por mente agli equivoci generati dal termine "giustizia": evidente era la distanza tra l'accezione di "giustizia" riferibile al discorso teologico e quella che sarebbe stata adeguata, invece, all'interno di un ragionamento giuridico. Una riflessione intorno alla "giustizia" avrebbe teso insidiosi tranelli se i giuristi l'avessero posta in relazione alle Sacre Scritture. L'idea di "giustizia", nella cornice di senso dei Vangeli (come pure delle lettere di San Paolo), si sarebbe dovuta sempre intendere in una prospettiva ultramondana, sicché rispetto a quella prospettiva sarebbe rimasto senz'altro escluso il tema della relazione tra gli uomini e della necessaria *proportio* che governi quei rapporti.

L'equivoco di fondo – ecco il nocciolo – riconduce ancora una volta al ruolo della *veritas*, nonché per questa via al giusnaturalismo sotteso alla tessitura concettuale della *Pacem in terris*.

Ebbene, soltanto nella prospettiva di chi, come Carnelutti, avesse inteso vedere un nesso inscindibile tra cristianesimo e fenomeno giuridico, l'ordinamento giuridico si sarebbe dovuto concepire come *imitatio* della verità del Cristo.

In questo passaggio si rinviene la distanza che ancor oggi, passati sessant'anni dalla *Pacem in terris*, tiene separato – e vorrei dire, non può che lasciare tale – un discorso che abbia a collocarsi sul piano assiologico, *de iure condendo*, rispetto a quello che si sviluppi *de iure condito*. Se sul primo versante l'impegno dei "giuristi cattolici" è necessario e prezioso, proprio nel segno dell'inscindibilità delle due qualifiche ("giuristi" e "cattolici"), quando si tratti di impostare un ragionamento *de iure condito*, allora le premesse giusnaturalistiche rischiano di produrre più guasti che benefici.

In altre parole, un discorso sulle regole – quest'ultime da pensarsi nel significato più largo, come già detto prima - non potrebbe avere pretese di trasferirsi in modo automatico sul piano tecnico-giuridico.

La posizione da cui più non si sarebbe tornati indietro è quella che Bobbio aveva illustrato in modo assai chiaro: "l'accento è stato spostato per così dire dalla verità al rigore, o meglio è stata intesa anche la verità in termini di rigore"; e poi il discorso così seguiva: "la scientificità di un discorso non consiste nella verità, cioè nella corrispondenza della enunciazione ad una realtà obiettiva, ma nel rigore del suo linguaggio, cioè

nella coerenza di un enunciato con tutti gli altri enunciati che fanno sistema con quello"²².

In questo modo Norberto Bobbio, già nel 1950, aveva chiarito che la dignità scientifica da riconoscersi al lavoro dei giuristi si sarebbe potuta misurare prescindendo dall'oggetto dello studio; quella dignità, invece, era da guadagnarsi sul piano metodologico.

Evidente, d'altro canto, è il rischio che il razionalismo di Bobbio riportasse le lancette della scienza giuridica a un tempo antecedente all'abisso della Guerra: com'è noto, il rispetto delle regole fissate dalla Costituzione di Weimar non aveva impedito l'ascesa del nazismo.

Ma già alla metà degli anni Cinquanta la temperie culturale, in Italia e in Europa, aveva cominciato a mutare. Dopo lo slancio giusnaturalistico originato dall'orrore della guerra, il dibattito andava caratterizzandosi per una sempre maggiore apertura nei confronti del pensiero anglosassone, da un lato, nonché verso l'immensa galassia dei marxismi, dall'altro lato; senza soffermarsi qui sul fatto che alcune propagazioni del pensiero marxista avevano avviato un dialogo stretto con il cristianesimo, come poi negli anni Settanta sarebbe apparso in modo quantomai evidente.

7. Un discorso nuovo sul "bene comune"?

Al termine di queste riflessioni, viene da chiedersi se un discorso sul "bene comune" possa dimostrarsi all'altezza delle sfide del contemporaneo.

La rilettura della *Pacem in terris*, nel mezzo di un nuovo e inatteso tempo di guerra, può sospingerci a uno sforzo di riprogettazione.

La dimensione "post" nella quale ci troviamo immersi sembra aver messo in discussione larga parte delle premesse del discorso di sessant'anni fa: il nostro è un tempo "post-ideologico", "post-Muro di Berlino", il quale, sotto il profilo delle regole, ci appare addirittura di "post-diritto"²³.

Eppure, superato anche questo tornante della storia, sono persuaso che una proposta culturale incentrata sull'idea di "bene comune" possa risultare nient'affatto inattuale.

Si tratterebbe però di percorrere un tratto di strada nuovo, che consenta di muovere passi ulteriori rispetto a quelli compiuti sessant'anni fa.

²² N. BOBBIO, *Scienza del diritto e analisi del linguaggio* (1950), in *Diritto e analisi del linguaggio*, a cura di U. Scarpelli, Comunità, Milano, 1976, 300.

²³ G. ZACCARIA, *Postdiritto. Nuove fonti, nuove categorie*, Il Mulino, Bologna, 2022.

Merita di essere salvata, al fondo, l'idea che le regole rappresentino il presidio irrinunciabile in grado di preservare l'intera umanità da vecchie e nuove minacce; e, tra le più antiche, v'è la guerra.

Le regole sono ancora il "pharmakon" che può salvaguardare il "bene comune": il discorso è, per un verso, di impegno intellettuale ed etico e, per altro verso, può diventare di vera e propria militanza, per chi senta di lavorare da "giurista cattolico".

Detto ciò, potrebbe bastare oggi il richiamo alla tradizione aristotelico-tomistica?

Non v'è dubbio che meriterebbe di essere rimeditato il pensiero di San Tommaso, in punto di relazione tra pace e giustizia. Però oggi si tratta di definire una nuova relazione tra la forza - quella che è propria del diritto - e l'ordine globale.

Insomma, occorre sviluppare un progetto nuovo e ambizioso.

Un'ipotesi recentemente messa in campo è quella che sollecita un superamento della lunga stagione caratterizzata dalla centralità del soggetto, nonché dall'intestazione di diritti a un'infinita serie di individui²⁴: individui-persone, individui-Stati, individui-imprese e via discorrendo. Si può auspicare il tramonto dell'idolatria del soggetto?

Se così fosse, troverebbe spazio per un pensiero che, prendendo in considerazione l'"uomo tutto intero", conduca a una regolamentazione delle "cose" più equa e inclusiva: ripartiamo da una gestione delle *res*, siano esse ricchezze materiali o immateriali, esauribili o inesauribili.

Certo, occorre bene intendersi quando, nell'evocare questa prospettiva, si parla di "teoria dell'impersonale": non è affatto da buttare a mare il personalismo²⁵, però essenziale è che per la gestione delle cose non si debba necessariamente passare per il conflitto tra diritti soggettivi.

Così, varrebbe la pena riflettere sul fatto che la coscienza di una visione unitaria dell'universo, al di là del totem oggi quasi intoccabile del "soggetto-intestataro di diritti", appartiene alla tradizione cristiana.

²⁴ Si veda A. SCHIAVONE, *Eguaglianza. Una nuova visione sul filo della storia*, Einaudi, Torino, 2019, in specie p. 271 ss.

²⁵ Lo stesso Schiavone avverte che il superamento di una visione incentrata sull'individuo (veicolo di tante conquiste della modernità, e ciò in forza dell'intestazione di un numero via via crescente di diritti) è da intendersi, piuttosto, come premessa per la realizzazione di un'autentica "complementarietà" tra i due paradigmi, quello dell'impersonale e quello dell'individuo: A. SCHIAVONE, *Eguaglianza*, cit., p. 296. Sicché, tornando a meditare sulle pagine di Montaigne, l'obiettivo ultimo dovrebbe essere semmai quello di "togliere in radice l'opposizione fra soggetto e oggetto": cfr. A. SCHIAVONE, *Eguaglianza*, cit., p. 305.

Perfino nell'enciclica *Pacem in terris* se ne ritrova un'eco, quando si afferma che "il bene comune ha attinenza a tutto l'uomo"²⁶.

Vi sarebbero alcune ragioni in più, a quel punto, per alimentare quella che dapprincipio ho evocato come la fede nelle regole; una fede poggiante sulla ferma convinzione che "nulla è perduto con la pace. Tutto può essere perduto con la guerra"²⁷.

²⁶ GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, n. 35.

²⁷ GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, n. 62, riprendendo il radiomessaggio di Pio XII del 24 agosto del 1939.

