



Maria Letizia Cavuoto

(dottoranda di ricerca nel "Dottorato di Interesse Nazionale in Studi religiosi"
presso l'Università degli Studi di Pisa)

**Il ruolo delle religioni nella costruzione della pace:
l'eredità duratura dell'enciclica *Pacem in terris* ***

*The Role of religions in peacebuilding:
The enduring legacy of the encyclical *Pacem in terris* **

ABSTRACT: Le religioni hanno da sempre svolto un ruolo centrale nei processi di costruzione della pace. In questo contesto, il magistero pontificio di Giovanni XXIII ha acquisito un rilievo particolare, soprattutto attraverso l'enciclica *Pacem in Terris*, pubblicata nel 1963, in un periodo segnato da intense tensioni internazionali. Il documento afferma principi quali la dignità della persona, i diritti e i doveri fondamentali, e la cooperazione tra i popoli. Il presente contributo si propone di analizzare se, e in quale misura, tali principi siano stati recepiti e ulteriormente sviluppati nei successivi magisteri pontifici, nonché l'incidenza che essi hanno avuto nei rapporti tra le confessioni religiose e gli ordinamenti giuridici statali. Dall'analisi dei testi magisteriali e delle fonti normative italiane e internazionali emerge un crescente riconoscimento giuridico della rilevanza pubblica delle religioni nella promozione della "pace positiva". Particolare attenzione è riservata all'ordinamento costituzionale italiano e all'evoluzione del diritto internazionale in materia di peacebuilding.

ABSTRACT: Religions have always played a central role in peacebuilding processes. In this context, the pontifical magisterium of John XXIII acquired particular significance, especially through the encyclical *Pacem in Terris*, published in 1963 in a period marked by intense international tensions. The document affirms principles such as the dignity of the person, fundamental rights and duties, and cooperation among peoples. This contribution aims to analyse whether, and to what extent, such principles have been received and further developed in subsequent pontifical magisteria, and the impact they have had on the relationship between religious denominations and state legal systems. From the analysis of magisterial texts and normative sources at both Italian and international levels, a growing juridical recognition emerges of the public relevance of religions in promoting "positive peace". Particular attention is devoted to the Italian constitutional system and to the evolution of international law in the field of peacebuilding.

SOMMARIO: 1. La religione tra conflitti e pace - 2. La pace possibile nella *Pacem in terris* - 3. Il dialogo come metodo - 4. Verso un nuovo umanesimo - 5. La *Pacem in terris* di fronte alle sfide contemporanee.



1 - La religione tra conflitti e pace

Le religioni hanno sempre giocato un ruolo complesso e, talvolta, contraddittorio nel panorama globale. Da un lato, esse sono state forze potenti di mediazione, solidarietà e speranza, offrendo risposte alle angosce umane e ispirando innumerevoli sforzi per la costruzione della pace. Dall'altro, non si può ignorare come le credenze religiose siano state spesso usate per giustificare conflitti, oppressioni e violenze, legittimando guerre o alimentando divisioni sociali e culturali.

Negli anni successivi alla perdita del così detto "potere temporale" determinata, sia dalla *debellatio* dello Stato pontificio e dalla sua annessione al nascente Regno d'Italia (1870) sia dalla *Legge delle Guarentigie* (1871), la Chiesa cattolica accanto alle tematiche "politiche" si è aperta gradualmente e progressivamente alle problematiche "sociali". La loro trattazione anche da parte del magistero pontificio ha portato la Chiesa all'elaborazione di una vera e propria "dottrina sociale", contenente punti e spunti di grande interesse specialmente per la comunità internazionale.

Nel corso dei secoli, la Chiesa cattolica ha gradualmente sviluppato una visione più ampia e inclusiva delle tematiche sociali e, in particolare, della pace¹, a partire dalla fine del XIX secolo con il pontificato di Leone XIII². E ha rinnovato in modo significativo il suo interesse per le problematiche che riguardano la società politica contemporanea, in particolare i diritti umani, nella seconda metà del XX secolo. Tale cambiamento di rotta è avvenuto soprattutto, sia grazie alla significativa accelerazione data dal pontificato di Giovanni XXIII "convinto che la Chiesa stessa doveva adattare il suo messaggio, la sua organizzazione e i suoi metodi pastorali al mondo profondamente mutato"³ (tanto da coniare «il dibattutissimo termine

* Contributo sottoposto a valutazione - Peer reviewed paper.

Il testo è frutto della rielaborazione e dell'approfondimento dei contenuti anticipati con l'intervento tenuto in occasione della *Seventh Annual Conference 2024* di EuARe (European Academy of Religion), svoltasi a Palermo dal 20 al 23 maggio, nell'ambito della sessione organizzata dal curriculum 'Diritto e Religione' del DREST, intitolata "War, Peace and Religions".

¹ Cfr. G. MINOIS, *La Chiesa e la guerra. Dalla bibbia all'era atomica*, Dedalo, Bari, 2003.

² Cfr. P. LILLO, *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, 4^a ed., Giappichelli, Torino, 2024, p. 43.

³ H. JEDIN, *Il Concilio Vaticano II*, in *Storia della Chiesa. La Chiesa nel XX secolo*, Jaca Book, Milano, 1995, p. 108.



“aggiornamento”⁴) sia dai principi enunciati durante i lavori del Concilio Ecumenico Vaticano II⁵.

Giovanni XXIII, in un pontificato non lungo⁶, salì al soglio - nell’ottica di chi si riporta alle attese del tempo in cui fu eletto - per essere un “papa di transizione”⁷; ma segnò il rinnovamento di una Chiesa che “nei semi di pace”⁸ gettati nell’enciclica *Pacem in terris*, datata 11 aprile 1963, ha trovato documento che ha avuto un impatto significativo, non solo per il suo contenuto, ma anche per il momento in cui fu pubblicato.

Il Pontefice decise di promulgare l’enciclica a Concilio Vaticano II iniziato⁹, avviato nel 1962, un evento di straordinaria rilevanza per la Chiesa cattolica e per il dialogo ecumenico e interreligioso. Non è del tutto chiaro se egli intendesse utilizzarla per orientare esplicitamente i lavori conciliari; tuttavia, è indubbio che ogni enciclica papale possieda il potenziale di influenzare le discussioni e di orientare il pensiero dei partecipanti al processo di riforma. I documenti pontifici, infatti, sono portatori di una “forza intrinseca” e di un “peso specifico”, capaci di incidere significativamente sulle dinamiche ecclesiali. Al tempo stesso, però, essi possono rappresentare un ostacolo per coloro che, senza una motivazione profondamente ponderata, scelgono di opporsi all’accoglimento del magistero¹⁰.

⁴ H. JEDIN, *Il Concilio Vaticano II*, cit. Il termine “aggiornamento” assunse il significato di aprire le finestre della Chiesa verso il mondo, al fine di riconciliarsi con esso, servirlo e adattare il messaggio cristiano alle esigenze della cultura contemporanea. Sul significato del termine “aggiornamento” per il magistero della Chiesa cattolica, cfr. G. ALBERIGO, J.P. JOSSUA, *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia, 1985; E. CATTANEO (a cura di), *Il Concilio vent'anni dopo*, 2, *L'ingresso della categoria “storia”*, Ave, Roma, 1985; N. GALANTINO (a cura di), *Il Concilio vent'anni dopo*, 3, *Il rapporto Chiesa-mondo*, Ave, Roma, 1986; C. GHIDELLI, *Attualità del Vaticano II*, Elledici, Torino, 1993; M. RONCALLI, *Giovanni XXIII: l'aggiornamento*, in *Humanitas* 78 (5-6/2023), pp. 815-832.

⁵ Cfr. P. LILLO, *Globalizzazione del diritto*, cit., pp. 101-102.

⁶ Il pontificato di Giovanni XXIII, come noto, durò 4 anni e 218 giorni, dal 4 novembre 1958 al 3 giugno 1963.

⁷ In senso critico, cfr. A. MELLONI, *Persino la luna. 11 ottobre 1962. Come papa Giovanni XXIII aprì il concilio*, Utet, Torino, 2022, p. 25 ss.

⁸ Cfr. FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal pontificio consiglio della giustizia e della pace nel 50° anniversario della “Pacem in terris”*, 3 ottobre 2013, in AAS 105 (2013), pp. 913-915.

⁹ Il giorno di inizio del Concilio Ecumenico Vaticano II, come noto, è stato stabilito l’11 ottobre 1962, mediante la Lettera Apostolica *Consilium* emanata *motu proprio* dal Sommo Pontefice Giovanni XXIII il 2 febbraio 1962, in AAS 54 (1962), p. 65.

¹⁰ In questo senso, D. CASTELLANO, *Diritto naturale e pace*, in *Lettera enciclica di Giovanni XXIII Pacem in terris. Costituzioni e Carte dei diritti 1963-2023*, a cura di M. BERTOLISSI, con *Nota introduttiva* di R. CIAMBERRI, con *Prefazione* di A. MELLONI,



Per cogliere la portata storica e politica della *Pacem in terris* giova ricordare che un anno prima della sua promulgazione, nel 1962, si era verificata la “crisi di Cuba”, uno dei momenti più critici della Guerra Fredda, che aveva messo il mondo intero sull'orlo di una guerra nucleare. La tensione tra Stati Uniti e Unione Sovietica aveva raggiunto livelli estremi, e la minaccia di un conflitto globale era palpabile¹¹.

Giovanni XXIII fu ben consapevole di questa realtà e vide la pace come una necessità urgente. Accorato e forte l'appello già prima della promulgazione dell'enciclica *Pacem in terris* si inserisce in questo contesto storico, facendo un appello alle istituzioni internazionali e a ogni “animo retto” per evitare la guerra. Il Papa, con grande lucidità, denunciò i pericoli imminenti e ribadì l'importanza di un dialogo pacifico e della cooperazione tra le nazioni, sottolineando come la pace non dovesse essere solo un desiderio, ma un obiettivo concreto e raggiungibile¹².

Papa Giovanni XXIII, poco prima della sua morte, delineava i principi che avrebbero dovuto rendere la Chiesa cattolica un punto di riferimento centrale per la promozione della pace a livello globale¹³.

Questa enciclica rappresenta un momento di svolta rispetto alle posizioni adottate nel passato, ponendosi in netta antitesi con l'approccio conflittuale del XVI secolo. In un'epoca segnata dalla Guerra Fredda, dalle tensioni ideologiche e dalla minaccia nucleare, la *Pacem in terris* si affermò come un appello universale alla pace e alla collaborazione tra popoli e nazioni, basato su principi di giustizia, solidarietà e rispetto reciproco¹⁴.

Jovene, Napoli, 2023, p. 85.

¹¹ Cfr. **R. DE CARLI**, *Il Concilio Vaticano II nel contesto internazionale della Guerra Fredda*, in *Diacronie*, n. 26 del 2016; **A. MELLONI**, *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il Concilio Vaticano II (1959-1965)*, il Mulino, Bologna, 2000.

¹² Cfr. **GIOVANNI XXIII**, *Litt. Enc. Pacem in terris de pace omnium gentium in veritate, iustitia, caritate, libertate constituenda*, [Venerabilibus fratribus Patriarchis, Primatibus, Archiepiscopis, Episcopis aliisque locorum Ordinariis pacem et communionem cum Apostolica Sede habentibus, clero et christifidelibus totius orbis itemque universis bonae voluntatis hominibus], 11 aprile 1963, in *AAS*, 55 (1963), pp. 257-304. Per la versione italiana, cfr. *L'Osservatore romano*, 11 aprile 1963; *La Civiltà cattolica*, 114 (1963), II, p. 105 ss.

¹³ Cfr. **A. CANAVERO**, *Le aperture al mondo: Giovanni XXIII e le grandi potenze*, in **AA. VV.**, *L'ora che il mondo sta attraversando: Giovanni XXIII di fronte alla storia: atti del convegno, Bergamo, 20-21 novembre 2008*, a cura di G.G. MERLO, F. MORES, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2009, p. 227 ss.; **R. DE CARLI**, *Il Concilio Vaticano II*, cit.; **A. GIOVAGNOLI** (a cura di), *Pacem in terris tra azione diplomatica e guerra globale*, Guerini, Milano, 2003; **D. MENOZZI**, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, il Mulino, Bologna, 2008; **G. ZIZOLA**, *Giovanni XXIII. La fede e la politica*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

¹⁴ Per comprendere il rilievo internazionale dell'enciclica, giova ricordare che il 1°



2 - La pace possibile nella *Pacem in terris*

La *Pacem in terris* si caratterizza per una struttura narrativa articolata e per un linguaggio che coniuga una visione giusnaturalistica tradizionale con una rivoluzione concettuale. Essa abbandona il tono esclusivamente ecclesiastico per rivolgersi non solo ai fedeli cattolici, ma a “tutti gli uomini di buona volontà”¹⁵, rendendo universale il suo messaggio di pace, giustizia e libertà.

Questo approccio si basa su un linguaggio inclusivo e diretto, che articola i principi fondamentali di dignità, diritti e doveri, e giustifica il perseguimento della pace attraverso un rigoroso rispetto del diritto naturale e della solidarietà universale, ponendo alla base di una “convivenza ordinata e feconda”, che tende quindi alla pace,

“il principio che ogni essere umano è persona cioè una natura dotata di intelligenza e di volontà libera; e quindi è soggetto di diritti e di doveri che scaturiscono immediatamente e simultaneamente dalla sua stessa natura: diritti e doveri che sono perciò universali, inviolabili, inalienabili”¹⁶.

marzo 1936 Giovanni XXIII fu insignito del “Premio Balzan per la Pace” per il suo impegno per la pace, accompagnato da una donazione significativa, consegnata dal Presidente della Repubblica Antonio Segni. L'evento attirò l'attenzione della stampa internazionale, con numerosi articoli pubblicati su testate prestigiose, tra cui quotidiani francesi, tedeschi, il londinese *Times*, oltre a testate americane come il *New York Herald*, il *Time*, il *Washington Post*, e persino la *Pravda*. Il conferimento del Premio fu occasione per Giovanni XXIII per «far risuonare ancora una volta il Nostro invito, qual è contenuto nella Lettera enciclica del Giovedì Santo, *Pacem in terris*, richiamante alle sorgenti, alla tutela e al consolidamento della pace tra i popoli. Pace fondata non sul timore, sul sospetto, sulla diffidenza reciproca; assicurata non sulla minaccia di terribili distruzioni, che sarebbero la rovina totale del genere umano, creato per dare gloria a Dio, e per la mutua edificazione nell'amore fraterno; ma stabilita sul retto ordine dei rapporti umani, “ordine fondato sulla verità, costruito secondo giustizia, vivificato e integrato dalla carità, e posto in atto nella libertà”», GIOVANNI XXIII, *Discorso al Presidente della Repubblica Italiana S.E. l'on. Antonio Segni in occasione del solenne conferimento del Premio Balzan 1962 per l'umanità, la pace e la fratellanza fra i popoli*, 11 maggio 1963, in AAS, 55 (1963), p. 457.

¹⁵ GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, cit., *inscriptio*.

¹⁶ GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, cit., n. 5.



Evoluzione, questa, già pienamente riconosciuta dall'ordinamento italiano¹⁷, che con la Costituzione repubblicana del 1948 ha assunto come principio ispiratore la centralità della persona umana, in quanto portatrice di una propria ed intrinseca dignità e identità, elevandola a valore essenziale dell'intero assetto ordinamentale.

L'articolo 2 della Costituzione italiana, in tale prospettiva, attribuisce alla persona una precedenza logica e assiologica che rovescia l'impostazione statalista pregressa, subordinando l'istituzione statale al servizio dei bisogni primari dell'uomo¹⁸, inteso quale fondamento primo e fine ultimo della convivenza giuridica¹⁹.

Il principio così enunciato non si limita a un'affermazione di principio, ma si traduce in un vincolo sostanziale che attraversa l'intero assetto ordinamentale, il cui fondamento risiede nella dignità intrinseca

¹⁷ Sul tema dell'evoluzione dei diritti fondamentali nell'ordinamento italiano, cfr. **P. LILLO**, *Diritti fondamentali e libertà della persona*, 3ª ed., Giappichelli, Torino, 2024, p. 25 ss.

¹⁸ Sull'affermarsi di un processo di relativizzazione dell'esclusività ordinamentale e di ridimensionamento delle pretese di sovranità assoluta cfr. **S. BERLINGÒ**, *Fonti del diritto ecclesiastico*, in *Dig. disc. pubbl.*, VI, Torino, 1991, p. 455, con rinvio alle fonti ivi indicate; cfr. anche **G. BERTI**, *Profili dinamici della sovranità*, in *Studi in onore di Lorenzo Spinelli*, IV, Mucchi, Modena, 1989, cit., p. 1283 ss., ove si sottolinea la qualificazione della libertà come elemento vitale della stessa sovranità.

¹⁹ Il principio personalista, quale fondamento dell'assetto costituzionale repubblicano, segna la rottura definitiva con ogni concezione della sovranità intesa come dominio illimitato dell'autorità statale. La centralità della persona umana, intesa come titolare di diritti inviolabili preesistenti rispetto a qualunque attribuzione normativa, si riflette in un assetto in cui la sovranità si configura come funzione ordinata a garantire condizioni di effettivo sviluppo della libertà, anche nella dimensione relazionale e comunitaria, cfr. **G. DALLA TORRE**, *Il primato della coscienza. Laicità e libertà nell'esperienza giuridica contemporanea*, Edizioni Studium, Roma, 1992, p. 26 e p. 188. Entro tale quadro si colloca la prospettiva ricostruita da **G. BERTI**, *Interpretazione costituzionale. Lezioni di diritto pubblico*, Cedam, Padova, 1990, pp. 54 ss. e 89 ss., il quale individua nell'interpretazione costituzionale un vincolo immanente di legittimità sostanziale per l'esercizio del potere. A presidio di questo impianto, l'intero sistema si struttura come ordinamento teleologicamente finalizzato alla garanzia dei diritti fondamentali, in una logica di strumentalità dell'autorità pubblica, cfr. **S. GHERRO**, *Riserva o concorso di giurisdizione?*, in *Dir. eccl.*, 1994, I, p. 118. Nell'elaborazione dottrinale, il principio personalista trova costante riscontro nella correlazione con la solidarietà e il pluralismo, intesi quali proiezioni relazionali della dignità cfr., per tutti, **A. BARBERA**, **C. FUSARO**, *Corso di diritto pubblico*, il Mulino, Bologna, 2016, p. 146 ss.; **P. CARETTI**, **U. DE SIERVO**, *Diritto costituzionale e pubblico*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 479 ss.; **T. MARTINES**, *Diritto pubblico*, Giuffrè, Milano, 2015, p. 446 ss.; **C. MORTATI**, *Istituzioni di diritto pubblico*, Cedam, Padova, 1991, p. 157; **P. LILLO**, *Diritti fondamentali e libertà della persona*, cit., p. 10 ss.



della persona umana²⁰: ne discendono tanto il riconoscimento dei diritti inviolabili, radicati nella persona quale qualità originaria, quanto la previsione dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale, quali corollari di una dimensione relazionale che salda autonomia individuale e responsabilità collettiva.

Tale configurazione, pur collocandosi su un piano distinto e autonomo, converge verso l'orizzonte etico-universale delineato dalla *Pacem in terris*, che riafferma la medesima centralità della persona quale fondamento e misura di giustizia, libertà e pace, rivolgendosi a tutti gli uomini di buona volontà quali destinatari di un ordine ispirato a una convivenza ordinata e feconda.

Su questo stesso fondamento si innesta l'articolo 3 della Costituzione italiana che consolida e rafforza il principio personalista (art. 2 Cost.), fissando l'eguaglianza quale regola di coerenza e razionalità dell'intero sistema giuridico nonché presidio invalicabile contro ogni forma di discriminazione arbitraria. La clausola di eguaglianza sostanziale (art. 3 co. 2 Cost), che vincola la Repubblica a rimuovere ostacoli di ordine economico e sociale capaci di comprimere di fatto la libertà e la pari dignità dei cittadini, conferma la funzione strumentale dell'apparato statale alla realizzazione delle condizioni essenziali per lo sviluppo integrale della persona, quale fulcro irrinunciabile di coesione e giustizia.

In questa prospettiva, l'art. 3, co. 2 Cost., impegna lo Stato a promuovere «un pieno sviluppo ed una completa esplicazione della personalità umana»²¹, valorizzando al contempo le potenzialità espansive dell'art. 2 Cost. e delle altre disposizioni sui diritti di libertà (artt. 13 ss. Cost.), le quali, lungi dal fornire un catalogo chiuso,

²⁰ Sulla centralità assunta dalla dignità dell'uomo quale principio ispiratore dell'impianto costituzionale italiano, cfr. E. DENNINGER, *Diritti dell'uomo e Legge fondamentale*, a cura e con saggio introduttivo di C. Amirante, Torino, 1998, p. 46 ss.; G. SILVESTRI, La parabola della sovranità. Ascesa, declino e trasfigurazione di un concetto, in Riv. dir. cost., 1996, p. 63 ss. Sul riconoscimento espresso della dignità umana quale valore costituzionale essenziale, come attestano anche gli artt. 3, 36 e 41 Cost., cfr. G. Alpa, Il diritto di essere se stessi, Milano, 2021, p. 164 ss.; M. OLIVETTI, *Diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino, 2018, p. 178 ss.; A. RUGGERI, A. SPADARO, *Dignità dell'uomo e giurisprudenza costituzionale (prime notazioni)*, in Pol. dir., 1991, 3, p. 345 ss. Sulla centralità della dignità umana come presupposto valoriale di tutto l'assetto dei diritti di libertà, cfr. C. CARDIA, *La metamorfosi dei diritti umani. Dal nuovo Sinai di Hannah Arendt alla nuova Torre di Babele*, in J.T. Martin de Agar (a cura di), *Diritti umani, speranza e delusioni*, Edusc, Roma, 2015, p. 14 ss.; U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

²¹ Cfr. P. LILLO, *Diritti fondamentali e libertà della persona*, cit., p. 115.



estendono la garanzia costituzionale anche a diritti non espressamente enumerati, ma riconosciuti come espressione dei diritti inviolabili della persona²².

In tal modo, dignità, solidarietà ed eguaglianza si compongono in un disegno organico che, pur radicato entro i confini di un quadro normativo interno, trova ideale corrispondenza in quell'orizzonte universale delineato, anni più tardi, dalla *Pacem in terris*, ove la pace si configura quale esito ordinato di una convivenza giusta e solidale, fondata sul riconoscimento effettivo della persona quale misura ultima e limite permanente di ogni potere.

La *Pacem in terris* passa in rassegna i diritti e i doveri in capo a tutti gli esseri umani - sia pure in modo meno sistematico rispetto al nostro costituente, che opera come legislatore di diritto positivo - e lo fa necessariamente adottando un approccio prevalentemente, ma non esclusivamente, giusnaturalistico²³.

È nella seconda parte dell'enciclica che si manifesta il suo impatto rivoluzionario. Giovanni XXIII amplia l'appello alla pace oltre i confini della comunità cattolica, rivolgendosi a "tutti gli uomini di buona volontà", indipendentemente dalla fede o dall'appartenenza culturale, rendendo l'enciclica un documento senza tempo e universalmente rilevante.

Questo invito all'umanità intera a collaborare per costruire un mondo più giusto e pacifico segnò una svolta nella prospettiva della Chiesa, che da allora cominciò a promuovere la cultura della pace come "obiettivo desideratissimo"²⁴. Il concetto di costruzione della pace, benché formalizzato solo decenni dopo, trova nella *Pacem in terris*, molte delle sue intuizioni fondamentali.

L'enciclica, infatti, sembra essere capace di trascendere quel passato in cui poteri pubblici delle comunità politiche contribuivano a questo obiettivo attraverso strumenti diplomatici e giuridici, basati su principi di diritto naturale e internazionale. E sembra confrontarsi con le trasformazioni storiche e l'emergere di sfide globali come la sicurezza e la pace mondiale che hanno reso insufficienti le strutture e i metodi tradizionali, evidenziando una crisi strutturale nel sistema politico

²² Si pensi, ad esempio, al diritto alla riservatezza, all'onore, alla reputazione, cfr. F. MODUGNO, I «nuovi diritti» nella Giurisprudenza Costituzionale, Giappichelli, Torino, 1995, p. 19 ss.

²³ In questo senso cfr. M. DELLA TORRE, Enciclica e costituzione, in Lettera enciclica di Giovanni XXIII, cit., pp. 199-209.

²⁴ GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, cit., n. 62.



internazionale²⁵: in questo senso, l'enciclica aveva accolto la sfida di parlare di pace in un mondo diviso e provato dai conflitti.

La visione della pace che propone la *Pacem in terris* non porta con sé una mera assenza di conflitto²⁶, quanto piuttosto un più complesso ordine positivo e armonioso, fondato sulla giustizia sociale, sul rispetto dei diritti umani e orientato verso uno sviluppo integrale della società civile contemporanea.

Giovanni XXIII identifica le caratteristiche dell'animo umano in quattro pilastri fondamentali, su cui si fonda la stessa enciclica, come essenziali per la pace: verità, giustizia, libertà e amore²⁷. Tali principi non sono intesi solo come valori etici, ma come basi concrete per la costruzione di una pace stabile e duratura, sia all'interno delle nazioni che nei rapporti internazionali²⁸.

L'idea di costruzione della pace e i pilastri fondamentali individuati per raggiungere la pace delineati dal Pontefice sono "rivoluzionari" per il contesto dell'epoca e, poi, di straordinaria attualità quando diverse e numerose interpretazioni del concetto di costruzione della pace e delle diverse prospettive sulle sue componenti si sono avvicendate sul piano internazionale. Gli insegnamenti dell'enciclica orientano la costruzione della pace superando la dicotomia guerra-pace, e muovendo verso la concettualizzazione di "pace positiva" che, come noto, è stata teorizzata più di trent'anni fa²⁹ con l'intento di favorire la

²⁵ Cfr. GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, cit., nn. 69-70.

²⁶ In questo senso, successivamente il Catechismo della Chiesa cattolica, in cui il rispetto e lo sviluppo della vita umana sono a fondamento della pace che «non è la semplice assenza della guerra e non può ridursi ad assicurare l'equilibrio delle forze contrastanti. La pace non si può ottenere sulla terra senza la tutela dei beni delle persone, la libera comunicazione tra gli esseri umani, il rispetto della dignità delle persone e dei popoli, l'assidua pratica della fratellanza. È la "tranquillità dell'ordine". È "frutto della giustizia" (Is 32,17) ed effetto della carità», *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Parte III, Sezione II, Capitolo II, Articolo V, n. 2304.

²⁷ Cfr. GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, cit., nn. 18-19. Cfr. sul punto GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la celebrazione della XXXVI Giornata mondiale della Pace 1° gennaio 2003*, in AAS, 95 (2003), pp. 339-406; ID., *Pacem in terris: un impegno permanente*, in AA. VV., *Pace! Voci a confronto sulla Lettera enciclica «Pacem in terris» di Giovanni XXIII*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2003, specialmente pp. 83-84.

²⁸ La *Pacem in terris* ottenne una notevole eco a livello internazionale tanto da essere pubblicata anche su *Riv. dir. internaz.*, 1963, p. 317 ss. Sul contributo di Giovanni XXIII in ambito internazionale cfr. P. BENVENUTI, *Una rilettura dell'enciclica Pacem in Terris a cinquanta anni dalla sua pubblicazione con l'attenzione rivolta ai profili di vita di relazione internazionale*, in G. DALLA TORRE, C. MIRABELLI (a cura di), *Verità e metodo in giurisprudenza*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2014, pp. 95-114; U. VILLANI, *La Pacem in terris e il diritto internazionale*, in *La Società*, 2003, pp. 253 ss.

²⁹ Nel 1969, a opera del sociologo e matematico norvegese John Galtung (1930-2024),



creazione di strutture capaci di affrontare le cause profonde dei conflitti per promuovere una pace duratura e sostenere le capacità locali di gestione dei conflitti, di trascendere il conflitto e «tentare di andare oltre, “disarticolando” il conflitto dal suo stato attuale e “riarticolandolo” altrimenti»³⁰.

La costruzione della pace, come processo complesso e multidimensionale, ha trovato una fondamentale evoluzione in ambito giuridico-normativo a livello internazionale. Le Nazioni Unite hanno evidenziato un bisogno sempre più marcato di dimostrare la propria capacità di garantire la pace e la sicurezza globale, tutelare la giustizia e i diritti umani, e favorire, come indicato nel loro Statuto, lo sviluppo sociale e condizioni di vita migliori in un contesto di maggiore libertà³¹.

Tali istanze sono state positivamente tradotte dalle Nazioni Unite che hanno introdotto il concetto di costruzione della pace intesa come *peacebuilding* e, cioè, come insieme di azioni orientate a consolidare la pace e prevenire ricadute nei conflitti, sottolineando l'importanza di affrontare le cause profonde che generano instabilità³².

il “padre degli studi sulla pace”, che, non soddisfatto della concezione diffusa di pace come semplice “assenza di guerra”, propose una definizione più ampia e significativa, identificando la pace come l'opposto della violenza, da lui descritta come “insulti evitabili alla vita”. In questa prospettiva, la pace diventa l'arte di prevenire tali insulti. Con questa ridefinizione, Galtung arricchì il discorso sulla pace introducendo il concetto di “pace positiva”, intesa non solo come assenza di guerra, ma come presenza della giustizia. In altre parole, secondo Galtung la pace non si ottiene con mezzi violenti, ma può essere appresa e insegnata. Per questo propone mezzi pacifici come empatia, diritti, *welfare*, *empowerment*, partecipazione politica e cooperazione internazionale, che definiscono la “pace positiva”: non solo assenza di guerra, ma costruzione attiva di condizioni per ridurre la violenza in ogni forma. Con la sua “formula della pace”, Galtung enfatizza l'uso complementare di strumenti pacifici per indebolire i fattori che favoriscono la violenza (patogeni) e rafforzare quelli che promuovono la pace (sanogeni), anticipando possibili dinamiche distruttive e superando visioni dicotomiche del conflitto, cfr. **J. GALTUNG**, *Affrontare il conflitto. Trascendere e trasformare*, Pisa University Press, Pisa, 2008, p. 104 ss.

³⁰ **J. GALTUNG**, *La trasformazione dei conflitti con mezzi pacifici*, traduzione italiana di C. TOSCANI, Centro studi Sereno Regis, Torino, 2006, p. 25.

³¹ Cfr. **B. BOUTROS-GHALI**, *An agenda for peace. Preventive diplomacy, Peacemaking and Peace-keeping. Report of the Secretary-General pursuant to the statement adopted by the Summit Meeting of the Security Council on 31 January 1992*, UN Doc. A/47/277 - S/24111, 17 giugno 1992, in *United Nations Digital Library* (<https://digitallibrary.un.org>), p. 39. Per la traduzione italiana, cfr. *Un'Agenda per la Pace. Diplomazia Preventiva - Pacificazione - Mantenimento della Pace*, in *Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli*, VI (1992), n. 2, p. 55.

³² Giova ricordare che il rapporto fornisce ulteriori definizioni dei termini strettamente interconnessi alla gestione dei conflitti e, in particolare definisce la “diplomazia preventiva”, come un insieme di iniziative finalizzate a prevenire l'insorgere di conflitti tra le parti, a evitare che controversie già esistenti degenerino in



Tale nozione, sviluppata nel tempo dalle stesse Nazioni Unite, ha ampliato questa prospettiva, definendo il *peacebuilding* come un'attività che, nel contesto *post*-conflitto, mira a ricostruire le fondamenta della pace e a fornire strumenti per garantire la sostenibilità di lungo periodo³³. Il *peacebuilding*, nella sua continua evoluzione, è stato delineato dalle Nazioni Unite come un insieme di misure finalizzate a rafforzare le capacità nazionali nella gestione dei conflitti e a porre le basi per uno sviluppo pacifico e duraturo³⁴.

In questa cornice, emerge la rilevanza anticipatrice della *Pacem in terris*, che già nel 1963 aveva inaugurato una visione della pace non limitata alla mera assenza di conflitto, ma intesa come ordine positivo e armonioso fondato su giustizia sociale, diritti umani e sviluppo integrale³⁵. Giovanni XXIII, con lungimiranza, non si limitò a condannare la guerra, ma propose un cambio di paradigma che invitava le nazioni e le comunità a superare le divisioni ideologiche e a collaborare per il bene comune³⁶. Questo approccio ha ispirato non solo il pensiero delle Nazioni

scontri violenti e a limitare la diffusione di conflitti laddove si verificano; la "pacificazione" (*peace-making*), che si riferisce ad azioni mirate a condurre le parti in conflitto verso un accordo, utilizzando strumenti pacifici, come quelli previsti dal Capitolo VI dello Statuto delle Nazioni Unite, quali negoziati e mediazioni: il "mantenimento della pace" (*peace-keeping*), che consiste nel dispiegamento sul campo di forze delle Nazioni Unite, previo consenso delle parti interessate. Tale intervento, che può coinvolgere personale militare, di polizia e civile, ha lo scopo di prevenire nuovi conflitti e creare condizioni di stabilità favorevoli alla costruzione della pace, cfr. **B. BOUTROS-GHALI**, *An agenda for peace*, cit., p. 8 ss. In questa sede appare utile soffermarsi sul concetto di costruzione della pace dopo il conflitto.

³³ Cfr. *Report of the Panel on United Nations Peace Operations*, UN Doc. A/55/305 - S/2000/809 (in <https://peacekeeping.un.org>).

³⁴ In questo contesto di evoluzione, si inserisce anche l'introduzione del concetto di "*sustaining peace*", che arricchisce e completa il quadro del *peacebuilding*. Questa nuova dimensione mira a consolidare gli sforzi di sistematizzazione, approfondendo l'azione per affrontare in modo duraturo le cause profonde dei conflitti. Si tratta di un approccio che, oltre a concentrarsi sulla fine immediata della violenza, punta alla creazione di condizioni stabili e durature per la pace, rafforzando le strutture che la rendono possibile nel lungo periodo, cfr. *Report of the advisory group of experts for the 2015 review of the united nations peacebuilding architecture, The challenge of sustaining peace*, in *United Nations Digital Library* (<https://digitallibrary.un.org>), 2015.

³⁵ In argomento cfr. **C.M. PETTINATO**, *Dalla "guerra giusta" all'ecologia umana della pace: la giustificazione della guerra nel magistero pontificio degli ultimi decenni*, in *Diritto e religioni*, n. 2-2017, p. 695 ss.

³⁶ Cfr. **GIOVANNI XXIII**, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 4. Per un approfondimento sull'evoluzione del concetto di pace nella Chiesa cattolica si vedano, tra gli altri, **AA. VV.**, *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla "Pacem in terris"*, a cura di M. FRANZINELLI, R. BOTTONI, il Mulino, Bologna, 2005; **P. PICOZZA**, *Considerazioni sulla pace nel pensiero cattolico: dal concetto di guerra giusta alle prospettive di superamento*, in *Dir.*



Unite sul *peacebuilding*, ma anche l'evoluzione dell'insegnamento sociale della Chiesa, che continua a rinnovarsi e a risuonare con forza nelle sfide contemporanee.

Dal successore di Papa Roncalli, Papa Paolo VI che ha declinato la pace non solo come possibile, se autenticamente desiderata, ma come imperativo morale³⁷, sino a Papa Francesco, infatti, il tema della pace ha pervaso in modo profondo e costante il magistero pontificio, divenendo una pietra angolare dell'insegnamento della Chiesa universale. L'enciclica "*Fratelli Tutti*" di Papa Francesco, ad esempio, rappresenta un'esplicita continuazione di questa tradizione, evidenziando come la pace richieda una visione globale integrata. Papa Francesco sottolinea la necessità di affrontare questioni quali il cambiamento climatico, le migrazioni forzate, le disuguaglianze economiche e le nuove forme di conflitto, che minacciano oggi la coesione sociale e la stabilità internazionale.

Il concetto di pace delineato dalla *Pacem in terris* si rivela quindi straordinariamente attuale, fornendo una base etica e spirituale per affrontare le dinamiche di un mondo globalizzato e interdependente. La proposta di Giovanni XXIII di costruire un ordine mondiale fondato sulla dignità umana e sulla solidarietà rimane un punto di riferimento cruciale per superare frammentazioni e conflitti.

La trasformazione della Chiesa cattolica in un'epoca di profonde evoluzioni geopolitiche trova qui un documento chiave, capace di ispirare non solo credenti ma anche attori laici. L'invito della *Pacem in terris* a una collaborazione universale, capace di abbracciare credenti e non credenti, si riflette oggi nelle molteplici iniziative per il dialogo interreligioso e interculturale, essenziali per una pace autentica e duratura.

La costruzione della pace come delineata dalla *Pacem in terris*, trova forti punti di contatto anche nell'ambito dell'ordinamento italiano, con i principi sanciti all'interno della Costituzione.

L'articolo 11 della Costituzione italiana, infatti, sebbene sia di molto anteriore rispetto all'enciclica *Pacem in terris*, esprime comunque in modo chiaro lo stesso concetto di pace³⁸, dichiarando che "l'Italia ripudia

eccl., I, 1987, pp. 950-971; G. FILIBECK, *L'Enciclica Pacem in Terris e il Vangelo della Pace*, in *Justitia*, 55 (2002), n. 1, pp. 105-115.

³⁷ Cfr. PAOLO VI, *Messaggio per la celebrazione della VI Giornata della Pace* (1° gennaio 1973), 8 dicembre 1972, in *AAS*, 65 (1973), pp. 668-673.

³⁸ Cfr. F. CLEMENTI, *Qualche annotazione sulla pace intorno ad un suggestivo incrocio temporale: il sessantesimo dell'enciclica e il settantacinquesimo dall'entrata in vigore della costituzione italiana*, in *Lettera enciclica di Giovanni XXIII*, cit., p. 111 ss.



la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali” e impegnandosi a favorire “le organizzazioni internazionali rivolte a garantire la pace e la giustizia tra le Nazioni”. Questa disposizione - seppure, come vedremo più avanti, non possa leggersi in modo separato e isolato dall’ordinamento costituzionale che lo racchiude - non solo esprime un rifiuto categorico della guerra, ma tende a proporre una visione proattiva di pace positiva, in linea con il messaggio dell’enciclica di Giovanni XXIII: la promozione di un ordine mondiale giusto e armonioso.

Il collegamento con le norme internazionali è altrettanto significativo.

La visione offerta dalla *Pacem in terris* si integra perfettamente con gli strumenti e le norme del diritto internazionale, dai principi della Carta delle Nazioni Unite, che promuovono il mantenimento della pace e della sicurezza internazionale, agli impegni sanciti dalla *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* e dai successivi trattati sui diritti fondamentali. La forza intrinseca del principio della pace, o, meglio, del diritto alla pace emerge con l’approvazione da parte dell’Assemblea delle Nazioni Unite della *Dichiarazione sul diritto dei popoli alla pace* approvata il 12 novembre del 1984, la quale, oltre a proclamare “solennemente che i popoli del nostro pianeta hanno un sacro diritto alla pace” (art. 1), afferma che la salvaguardia di questo diritto, nonché la promozione della sua realizzazione “costituiscono obbligo fondamentale di ciascuno Stato” (art. 2).

L’articolo 11 della Costituzione italiana rafforza ulteriormente questa prospettiva, dichiarando il ripudio della guerra come mezzo di offesa e impegnando l’Italia a promuovere la pace attraverso la cooperazione internazionale e il sostegno a istituzioni multilaterali orientate alla giustizia. In questo intreccio tra “dottrina sociale” della Chiesa cattolica, diritto internazionale e principi costituzionali italiani, emerge una visione della pace come obiettivo politico, ma anche come progetto etico e spirituale che richiede l’impegno congiunto di tutte le comunità umane per superare le barriere che dividono e costruire una società globale più giusta, solidale e sostenibile.

3 - Il dialogo come metodo

Il dialogo ha costituito un elemento cardine del magistero di Giovanni XXIII, sin dall’idea del Concilio Vaticano II, a partire dal quale la Chiesa cattolica, precedentemente poco incline al fenomeno ecumenico, ha assunto un ruolo attivo nella promozione dell’unità visibile della



cristianità, affrontando il tema in numerosi documenti e avviando iniziative interconfessionali sia bilaterali che plurilaterali. Indetto nel 1961 da Giovanni XXIII con la costituzione apostolica *Humanae Salutis*, il Concilio ha enfatizzato, tra le altre cose, la necessità del ricongiungimento tra le diverse confessioni cristiane³⁹.

Benché il termine “dialogo” non venga mai esplicitamente menzionato, esso pervade e ispira profondamente l'intera enciclica, emergendo attraverso l'uso di espressioni come “promuovere”, “favorire” e altre che riflettono un dinamismo operativo. Queste scelte terminologiche si collocano in perfetta continuità con l'appello di Giovanni XXIII “Promouvoir, favoriser, accepter des pourparlers, à tous les niveaux et en tout temps, est une règle de sagesse et de prudence qui attire les bénédictions du Ciel et de la terre”⁴⁰.

La costruzione della pace nel mondo si fonda sul metodo del dialogo. Questa scelta non è solo una tecnica di comunicazione, ma un principio morale e un percorso di crescita personale e collettiva. Attraverso il dialogo, la Chiesa individua un mezzo per superare le barriere che dividono le persone, le nazioni, le culture e le religioni. Il dialogo non implica solo parlare, ma ascoltare, comprendere e creare un terreno comune che faciliti la coesistenza pacifica. L'adozione della cultura della pace diviene così, cultura della vita e del dialogo con gli altri⁴¹.

L'enciclica *Pacem in Terris* evidenzia che la pace autentica non può essere imposta attraverso la forza, e tale sarebbe - ridotta a mero suon di parole - se non radicata nell'„ordine fondato sulla verità, costruito secondo giustizia, vivificato e integrato dalla carità e posto in atto nella libertà”⁴². Essa richiama l'importanza di un'interazione tra individui e comunità che vada oltre una mera vicinanza formale o accordi di convenienza. La costruzione della pace richiede un impegno profondo e genuino, fondato su relazioni basate sulla fiducia, sulla comprensione reciproca e sul perseguimento del bene comune, superando compromessi superficiali privi di sostanza reale⁴³.

³⁹ Cfr. P. LILLO, *Profili giuridici degli accordi ecumenici*, in *Diritto e religioni*, n. 2-2007, pp. 138-139; A. MELLONI, *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il Concilio Vaticano II (1959-1965)*, cit., pp. 26 ss.

⁴⁰ GIOVANNI XXIII, *Message pour la paix*, 25 ottobre 1962, in *AAS*, 54 (1962), pp. 861-862.

⁴¹ Cfr. F. CLEMENTI, *Qualche annotazione*, cit., p. 109 ss.

⁴² GIOVANNI XXIII, *Lett. enc. Pacem in terris*, cit., n. 89.

⁴³ Cfr. GIOVANNI XXIII, *Lett. enc. Pacem in terris*, cit., n. 61.



La “pace giusta”, in altre parole, emerge in un dialogo in cui si pongono domande, quando dal “passato-normativo”, si procede verso il “futuro-descrittivo”⁴⁴; tra questi due poli, procedendo nel dialogo, si arriva alla trascendenza del conflitto. Il dialogo diviene così strumento per esplorare il conflitto⁴⁵ e le differenze vengono rispettate e valorizzate attraverso un dialogo sincero, che pone al centro l’uomo come soggetto portatore di dignità e diritti inalienabili.

Giovanni XXIII, formulando l’invito a tutti gli “uomini di buona volontà” a riconoscere che ogni essere umano, a prescindere dalla propria origine, credo o appartenenza, come parte di un’unica famiglia umana, manifesta la necessità di instaurare rapporti basati, nella pratica, sulla fiducia reciproca e sulla cooperazione, piuttosto che sul sospetto o sul conflitto⁴⁶, mostrandosi capace così di esprimere “una vocazione al dialogo tale da trascendere i confini della cristianità per parlare a nome delle persone e delle comunità in cerca della pace”⁴⁷.

La Chiesa cattolica, ispirata anche dai principi enunciati nell’enciclica *Pacem in terris*, ha progressivamente intensificato il proprio impegno nel promuovere un ordine internazionale fondato sulla giustizia, sulla solidarietà e sul rispetto della dignità umana. Mediante la definizione di accordi multilaterali volti a promuovere la solidarietà e la cooperazione in molteplici ambiti, nonché attraverso il contributo all’elaborazione delle principali “Carte internazionali sui diritti umani”⁴⁸, essa ha cercato di affermare la centralità della pace come valore universale e irrinunciabile. Questo impegno si inserisce nella più ampia riflessione sul ruolo delle religioni nella costruzione di un mondo più armonioso, in cui le differenze culturali e spirituali non siano fonte di conflitto, ma occasione di dialogo e arricchimento reciproco.

In questa prospettiva, il ruolo delle religioni nella costruzione della pace è centrale.

⁴⁴ Cfr. J. GALTUNG, *Affrontare il conflitto*, cit., p. 205 ss.

⁴⁵ Cfr. J. GALTUNG, *La trasformazione dei conflitti*, cit., p.7.

⁴⁶ GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 61. In argomento cfr. E. COMBI, E. MONTI, *Fede e società. Introduzione all’etica sociale*, Milano, Centro Ambrosiano, 2005, pp. 90 ss.; R. RYBKA, *Il contributo del Pontefice Giovanni XXIII allo sviluppo della moderna concezione del bene comune*, in *Angelicum*, n. 85/2008, pp. 835 ss.

⁴⁷ A. LAMBERTI, *Pacifismo e personalismo nel magistero della chiesa e nella costituzione: da Papa Giovanni XXIII alla “sfida” del conflitto russo-ucraino*, in *Lettera enciclica di Giovanni XXIII*, cit., p. 288.

⁴⁸ Cfr. P. LILLO, *Globalizzazione del diritto*, cit., p. 45. Per specifici approfondimenti, cfr. G. BARBERINI, *L’ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*, il Mulino, Bologna, 2007, p. 325 ss.



Il ruolo della Chiesa cattolica nella costruzione della pace è stato solennemente ribadito dall'istituzione della *Giornata Mondiale della Pace*, voluta da Papa Paolo VI nel 1968, in continuità con il magistero giovanneo, e celebrata ogni anno il primo giorno di gennaio, con l'intento di

“incontrare l'adesione di tutti i veri amici della pace, come fosse iniziativa loro propria, ed esprimersi in libere forme, congeniali all'indole particolare di quanti avvertono quanto bella e quanto importante sia la consonanza d'ogni voce nel mondo per l'esaltazione di questo bene primario, che è la pace, nel vario concerto della moderna umanità”⁴⁹.

A partire dagli ultimi pontificati, la Chiesa ha cercato di rispondere alle sfide poste dalla crisi delle grandi ideologie del XIX secolo, ponendosi come interlocutore privilegiato per promuovere una visione di pace che non si limiti all'assenza di guerra, ma che abbracci la costruzione di relazioni giuste e solidali tra i popoli. In questa prospettiva, la parola “pace” assume un significato che va ben oltre la semplice assenza di guerra; implica creare una realtà in cui la dignità e i diritti di ogni persona siano pienamente rispettati, permettendo a ciascuno di realizzarsi in modo completo e autentico⁵⁰. Questo approccio, profondamente radicato nell'antropologia cristiana, sottolinea il valore intrinseco della persona umana e il dovere delle istituzioni internazionali di promuovere un “bene comune” globale. Le religioni, secondo questa prospettiva, non solo hanno una responsabilità morale nella prevenzione dei conflitti, ma rappresentano anche una forza propulsiva per favorire

⁴⁹ **PAOLO VI**, *Messaggio per la celebrazione della I Giornata della Pace 1° gennaio 1968*, 8 dicembre 1967, in AAS 59 (1967), pp. 1097-1102. La Giornata Mondiale della Pace, istituita da Papa Montini come invito universale a riflettere sul valore imprescindibile della pace, sembra aver significativamente contribuito alla sensibilizzazione globale, favorendo una convergenza di intenti anche in ambito internazionale. Non è improbabile che tale iniziativa abbia ispirato l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite a proclamare, nel 1981, con la Risoluzione A/RES/36/67 (<https://documents-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/406/93/PDF/NR040693.pdf?OpenElement>), la propria Giornata Internazionale della Pace. Quest'ultima, fissata originariamente per il terzo martedì di settembre e successivamente, dal 2001, stabilita al 21 settembre di ogni anno tramite la Risoluzione A/RES/55/282 (<https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N00/576/07/PDF/N0057607.pdf?OpenElement>), rappresenta un'occasione per rafforzare la volontà di pace tra le nazioni e i popoli. La sua finalità, espressa in modo solenne, include il richiamo alla cessazione di tutte le ostilità e della violenza a livello globale, invitando le nazioni a promuovere concretamente l'armonia e il dialogo.

⁵⁰ Cfr. **GIOVANNI PAOLO II**, *Messaggio per la celebrazione della XXVI Giornata mondiale della Pace 1° gennaio 1993*, 8 dicembre 1992, in AAS, 85 (1993), p. 430.



la riconciliazione e il superamento delle divisioni; contribuendo così alla realizzazione di una pace autentica e duratura.

In questo contesto si inserisce lo storico incontro di preghiera interreligiosa svoltosi ad Assisi sotto il pontificato di Giovanni Paolo II; evento che, per la prima volta, riunì i rappresentanti delle grandi tradizioni religiose del mondo in un comune impegno per la pace. Questo storico momento, celebrato il 27 ottobre 1986, segnò l'avvio di un nuovo paradigma di dialogo tra le religioni, fondato sulla fraternità e sul rispetto reciproco⁵¹. Giovanni Paolo II coniò l'espressione "Spirito di Assisi" per descrivere questa inedita esperienza, divenuta un modello di riferimento per la cooperazione interreligiosa al servizio della riconciliazione e della costruzione della pace universale⁵².

Il dialogo interreligioso, quindi, non è un compromesso teologico, ma un invito a riconoscere le risorse spirituali e morali che ogni tradizione porta alla causa della pace. In altre parole, e come si noterà nei magisteri pontifici più recenti, "il dialogo interreligioso diventa uno strumento della sana *cooperatio* per il bene comune dell'umanità"⁵³.

Questa prospettiva di pace delineata nel messaggio giovanneo viene rilanciato con rinnovata intensità⁵⁴ e interpretato nell'invito alla fraternità, intesa come via privilegiata per costruire quella "amicizia sociale", a partire dalle istituzioni sociali e, quindi, anche dalle religioni, che rappresenta al contempo condizione essenziale e base solida per il raggiungimento della pace⁵⁵.

La *Pacem in terris* sottolinea l'importanza di creare istituzioni, basate sul dialogo, che favoriscano la cooperazione internazionale e la

⁵¹ Benedetto XVI in occasione del 25° anniversario della *Giornata mondiale di preghiera per la pace* sottolineò come "in quell'occasione i leader delle grandi religioni del mondo hanno testimoniato come la religione sia un fattore di unione e di pace, e non di divisione e di conflitto", *Messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della pace* (1° gennaio 2011), 16 dicembre 2010, in AAS, 103 (2011), p. 55.

⁵² In argomento cfr. **R. BURIGANA**, *La pace di Assisi 27 ottobre 1986: il dialogo tra le religioni trent'anni dopo*, Terra santa, Milano, 2016; **F. GUARINO**, *Insegnare la pace ai giovani secondo lo «spirito di Assisi»* Edizioni Segno, Tavagnacco (UD), 2023.

⁵³ Così **A. FERRARI**, *La reciproca collaborazione a servizio della persona umana tra la Chiesa cattolica e gli Stati dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II e gli accordi di Villa Madama*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 13 del 2023, p. 34.

⁵⁴ Cfr. **L.F. CAPOVILLA**, *Testimonianza*, in *Palmiro Togliatti e Papa Giovanni. Cinquant'anni dopo il discorso. Il destino dell'uomo e l'enciclica Pacem in terris*, a cura di F. MORES, R. TERZI, Ediesse, Roma, 2014.

⁵⁵ Cfr. **FRANCESCO**, Lett. enc. *Fratelli tutti*. *Enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*, in AAS 112 (2020), pp. 723-800.



giustizia sociale con l'obiettivo non tanto di risoluzione immediata dei conflitti, quanto con l'idea di gettare le basi per una pace duratura.

In altre parole, l'enciclica tende a riconoscere un nuovo ordine mondiale basato sulla collaborazione e sull'equilibrio tra diritti e doveri che viene richiesto a fronte dell'interdipendenza tra le nazioni nel senso che

“le une si inseriscono progressivamente sulle altre fino a diventare ciascuna quasi parte integrante di un'unica economia mondiale; e il progresso sociale, l'ordine, la sicurezza, e la pace all'interno di ciascuna comunità politica è in rapporto vitale con il progresso sociale, l'ordine, la sicurezza, la pace di tutte le altre comunità politiche”⁵⁶.

Tale approccio, seppure possa apparire utopico, offre una visione concreta di come la politica e le istituzioni possono essere orientate al “bene comune” attraverso il dialogo.

La sensibilità sul metodo dialogico ha trovato una spinta anche a livello europeo con l'art. 17, par. 3, del Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea (TFUE) che prevede un vero e proprio “obbligo per le istituzioni europee”⁵⁷ di mantenere un “dialogo aperto, trasparente e

⁵⁶ GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, cit., n. 68.

⁵⁷ F. MARGIOTTA BROGLIO, *Confessioni e comunità religiose o “filosofiche” nel Trattato di Lisbona*, in *Le confessioni religiose nel diritto dell'Unione Europea*, a cura di L. De Gregorio, il Mulino, Bologna, 2012, p. 45. Per approfondimenti, cfr. F. COLOMBO, *Interpreting Article 17 TFEU: New Openings towards a European Law and Religion System*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 1 del 2020; D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa. CEDU e UE tra processi di integrazione europea e rispetto delle specificità nazionali*, ESI, Napoli, 2016; C. HONORATI, *Commento a: Articolo 17 TFUE - rispetto dello status della Chiesa e delle associazioni religiose*, in F. Pocar, M.C. Baruffi (a cura di), *Commentario breve al Trattato dell'Unione Europea*, CEDAM, Padova, 2014; A. LICASTRO, *Unione europea e «status» delle confessioni religiose tra tutela dei diritti umani fondamentali e salvaguardia delle identità costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2014, p. 197 ss.; ID., *L'influenza della Carta di Nizza sui sistemi nazionali europei di disciplina del fenomeno religioso: verso un diritto ecclesiastico dell'Unione?*, in AA.VV., *La Carta dei diritti dell'Unione Europea e le altre Carte (ascendenze culturali e mutue implicazioni)*, a cura di L. D'Andrea, G. Moschella, A. Ruggeri, A. Saitta, Giappichelli, Torino, 2016, pp. 325-336; L. LIONELLO, voce *Il dialogo tra l'Unione europea e le organizzazioni religiose*, in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 2022, pp. 59-66; M. LUGATO, *L'Unione europea e le Chiese: l'art. 17 TFUE nella prospettiva del principio di attribuzione, del rispetto delle identità nazionali e della libertà religiosa*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, n. 2/2014; V. MARANO, *L'art. 17 TFUE e il ruolo delle Chiese in Europa*, in *Ephemerides iuris canonici*, 2015; F. MARGIOTTA BROGLIO, M. ORLANDI, *Articolo 17 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea*, in *Trattati dell'Unione europea*, a cura di A. Tizzano, Giuffrè, Milano, 2014, p. 454 ss.; S. MONTESANO, *Brevi riflessioni sull'art. 17 TFUE e sul progetto di Direttiva del Consiglio recante disposizioni in materia di divieto di*



regolare” con le chiese, le associazioni o comunità religiose, nonché con le organizzazioni filosofiche e non confessionali.

Tale disposizione, coerente con i principi europei di democrazia partecipativa (art. 11 TUE)⁵⁸ e pluralismo (art. 2 TUE), configura un vincolo procedimentale volto a garantire un confronto stabile e regolato con soggetti collettivi portatori di visioni etiche, spirituali, culturali o filosofiche.

In tal senso, questi attori rientrano a pieno titolo nel più ampio *genus* della “società civile organizzata”⁵⁹, e sono riconosciuti come interlocutori istituzionali co-legittimati a concorrere alla definizione dell’interesse generale, estendendo la sfera partecipativa ben oltre i confini confessionali tradizionali⁶⁰.

discriminazione, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 18 del 2015 ; **M. PARISI**, *La tutela giurisdizionale del fenomeno religioso in Europa*, in G. Macrì, M. Parisi, V. Tozzi, *Diritto ecclesiastico europeo*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 190 ss.; **M. VENTURA**, *L’articolo 17 TFUE come fondamento del diritto e della politica ecclesiastica dell’Unione europea*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2/2014.

⁵⁸ In tale prospettiva, l’art. 17, par. 3 TFUE si configura come una specificazione del principio generale di “dialogo trasparente, aperto e regolare” sancito dall’art. 11 TUE, ribadendo la rilevanza delle comunità di fede nel complesso sistema partecipativo dell’Unione. Il rapporto tra le due disposizioni può dunque essere interpretato in termini di genere a specie: se l’art. 11 TUE delinea un paradigma partecipativo esteso alle “associazioni rappresentative e la società civile”, l’art. 17, par. 3 TFUE ne rappresenta una declinazione applicativa nel settore delle relazioni tra l’Unione e le comunità di fede, riaffermando la centralità del dialogo come strumento di interazione. Sul tema cfr. **S. MONTESANO**, *Brevi riflessioni sull’art. 17 TFUE e sul progetto di Direttiva del Consiglio recante disposizioni in materia di divieto di discriminazione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), 2015.

⁵⁹ Nel più ampio *genus* di società civile la Commissione delle Comunità europee afferma espressamente che “le chiese e le comunità religiose hanno un particolare contributo da apportare”, cfr. Commissione delle Comunità europee, *La governance Europea - Un libro bianco*, COM/2001/0428 def., in *Gazzetta Ufficiale delle Comunità europee*, C 329, C 287 del 12.10.2001, p. 1-29. In particolare, per società civile si intendono le organizzazioni sindacali e le associazioni padronali (le “parti sociali”), le organizzazioni non governative, le associazioni professionali, le organizzazioni di carità, le organizzazioni di base, le organizzazioni che cointeressano i cittadini nella vita locale e comunale, con un particolare contributo delle chiese e delle comunità religiose, cfr. Parere del Comitato economico e sociale, *Il ruolo e il contributo della società civile organizzata nella costruzione europea*, in *Gazzetta Ufficiale delle Comunità europee*, C 329 del 17.11.1999, p. 30.

⁶⁰ Cfr. **R. MAZZOLA**, *Confessioni, organizzazioni filosofiche e associazioni religiose nell’Unione Europea tra speranze disilluse e problemi emergenti*, cit., p. 8. secondo cui “la natura doverosamente aperta del dialogo, richiesta dalla norma del Trattato, comporta infatti che nessun gruppo, tanto confessionale quanto filosofico sia a priori escluso dagli incontri con le istituzioni dell’Unione”.



L'art 17 par. 3 TFUE, pur non esente da difficoltà applicative⁶¹, non si riduce a uno spazio di ascolto meramente simbolico, ma si configura come strumento di effettiva realizzazione della democrazia partecipativa, integrando le relazioni tra istituzioni e società civile in un quadro procedurale vincolato, concepito come risposta strutturale alla "super-diversità"⁶² sociale.

In questa prospettiva, il dialogo, inteso come metodo di confronto regolato, assume rilevanza giuridica quale strumento idoneo a garantire che la definizione dell'interesse generale non resti appannaggio esclusivo delle istituzioni, ma si alimenti del contributo di comunità organizzate, espressione di valori plurali⁶³.

⁶¹ Giova qui evidenziare come le difficoltà applicative si manifestino almeno sotto due profili: sul piano soggettivo, la mancanza di un riconoscimento uniforme a livello dell'Unione lascia ai singoli Stati ampi margini di discrezionalità nell'individuare le Chiese, le comunità religiose e le organizzazioni filosofiche legittimate al dialogo, con possibili conseguenze in termini di esclusione o disomogeneità; sul piano oggettivo, la previsione si caratterizza per l'assenza di limiti tematici prestabiliti, consentendo alle istituzioni europee e ai soggetti legittimati di definire di comune accordo l'agenda del dialogo: tale apertura, se da un lato amplia lo spazio partecipativo, dall'altro richiede un costante bilanciamento con la competenza nazionale, poiché ai sensi dei paragrafi 1 e 2 dello stesso art. 17 TFUE, l'Unione è tenuta a «rispettare e non pregiudicare lo status di cui le Chiese e le associazioni o comunità religiose godono negli Stati membri in virtù del diritto nazionale» e, allo stesso modo, quello delle «organizzazioni filosofiche e non confessionali», evitando di dare forma a un vero e proprio "diritto ecclesiastico europeo", cfr. **D. DURISOTTO**, *Unione europea, chiese e organizzazioni filosofiche non confessionali (art. 17 TFUE)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), 27 giugno 2016, p. 36 ss. Sulla possibile prefigurazione di un "diritto ecclesiastico europeo" cfr. **N. COLAIANNI**, *Diritto pubblico delle religioni. Eguaglianza e differenze nello Stato costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2012; **G. CIMBALO**, *Verso un "Diritto ecclesiastico" della Comunità europea*, in *L'incidenza del diritto dell'Unione europea sullo studio delle discipline giuridiche nel cinquantennio della firma del Trattato di Roma*, a cura di L.S. Rossi, G. Di Federico, Editoriale Scientifica, Napoli, 2008, p. 230 ss. Più in generale, sui problemi relativi all'art 17 TFUE cfr. **F. MARGIOTTA BROGLIO**, *Confessioni e comunità religiose o "filosofiche" nel Trattato di Lisbona*, in *Le confessioni religiose nel diritto dell'Unione europea*, a cura di L. De Gregorio, Bologna, il Mulino, 2012, p. 33 ss.; **R. MAZZOLA**, *Confessioni, organizzazioni filosofiche e associazioni religiose nell'Unione Europea tra speranze disilluse e problemi emergenti*, cit.; **J. PASQUALI CERIOLO**, *Il fattore religioso nel diritto dell'Unione europea*, in **M. LUGLI**, **J. PASQUALI CERIOLO**, **I. PISTOLESI**, *Elementi di diritto ecclesiastico europeo*, Torino, Giappichelli, 2012, 2^a ed., p. 3 ss., sul punto p. 18 ss.

⁶² L'espressione è stata usata per la prima volta da S. Vertovec, *Super-diversity and Its Implications*, in *Ethnic and Racial Studies*, 2007, pp. 1.024-1.054. Sulla necessità di metodi nuovi in ragione di tale "super-diversità", cfr. **P. CONSORTI**, *Da "Diritto ecclesiastico" a "Diritto e religione"*, in *Coscienza e Libertà*, n. 65 del 2023.

⁶³ Sul carattere "inclusivo" del dialogo di cui all'art. 17 par. 3 TUE cfr. **M. TOSCANO**, *La decisione del Mediatore europeo del 25 gennaio 2013: un passo avanti verso*



Il metodo dialogico, così concepito, consolida la legittimazione democratica e la responsabilità condivisa, contribuendo a una *governance* aperta che supera la rigida dicotomia tra autorità pubblica e società civile.

In tale cornice, la disposizione contribuisce a delineare un modello di democrazia sostanziale, nel quale l'interlocuzione regolata e permanente si configura come presidio di coesione, convivenza pacifica e valorizzazione delle differenze, esprimendo una convergenza – pur su piani distinti – con l'orizzonte di pace, giustizia e fraternità evocato dalla *Pacem in terris*.

Alla luce di ciò, il dialogo richiamato dall'enciclica si mostra di straordinaria attualità in un contesto segnato da tensioni e fratture, non soltanto come ideale etico, ma come principio operativo che interpella la responsabilità collettiva di istituzioni e società civile.

È un invito a superare la logica della contrapposizione e del sospetto, radicando nella prassi giuridica e politica una cultura dell'incontro e del riconoscimento reciproco.

La sfida per l'umanità resta quella di tradurre tale visione in un impegno concreto, volto a costruire un ordine fondato su pace, giustizia e fraternità, nella consapevolezza che ogni autentico dialogo rappresenta un vincolo di coesione e di solidarietà universale.

4 - Verso un nuovo umanesimo

La riflessione sulla guerra e la sua intrinseca irrazionalità - seppure nella volontà di eliminare la dicotomia guerra-pace in favore di nuova visione della costruzione della pace come "pace positiva" - ha accompagnato il pensiero umano per secoli, vedendo nella *Pacem in terris* un importante punto di sviluppo. L'enciclica costituisce importante paradigma per la comprensione dell'interazione tra conflitto, giustizia e pace in un mondo sempre più interdipendente. A distanza di sessant'anni, il suo messaggio conserva una straordinaria attualità, specialmente di fronte alla persistente minaccia dei conflitti armati.

All'apparenza, questo passaggio sembra inserirsi in continuità con i contenuti precedenti dell'enciclica; anche qui viene richiamato un

un'applicazione efficace dell'art. 17 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea?, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), 10 febbraio 2014, pp. 5-6.



“segno dei tempi”⁶⁴, mutuato dalla tradizione evangelica⁶⁵, per interpretare le dinamiche della storia e prevedere le direzioni del futuro, quasi come a indicare una conclusione evidente che in quel periodo storico, stesse maturando una sempre più diffusa consapevolezza tra le nazioni che le controversie internazionali non dovessero trovare soluzione nel ricorso alle armi, bensì nel dialogo e nella via del negoziato⁶⁶.

Tale evidenza sembra essere poco in linea con l'epoca, segnata dalla Guerra Fredda e dalla corsa agli armamenti nucleari, in cui l'auspicio di Giovanni XXIII “suonava più come un auspicio che non un dato di realtà”⁶⁷.

Questo richiamo, tuttavia, sembra non essere accompagnato da una condanna in termini assoluti e diretti della guerra, concentrandosi piuttosto sull'idea che “riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia”⁶⁸ e, pertanto, sembrerebbe richiamare un concetto tradizionale, secondo cui la guerra viene intesa come un mezzo potenzialmente idoneo a realizzare la giustizia.

L'aggressione armata, in quanto tale, non giustifica moralmente una risposta bellica difensiva; anche qualora tutti i criteri per una guerra difensiva fossero soddisfatti, la guerra risulterebbe al massimo “giustificabile”, ma non “giusta”⁶⁹. In questo senso, la guerra sarebbe estranea alla ragione e ciò comporterebbe implicazioni che vanno ben oltre una sua semplice “impensabilità”, giustificando la sua esclusione dalla storia facendo leva su un principio di universale umanità.

L'enciclica riflette su una tensione tra l'ideale della pace e la realtà della deterrenza, alla luce della quale, in un mondo dominato dal

⁶⁴ Tre sono, come noto, i “segni dei tempi”; i fenomeni che nella *Pacem in terris* vengono individuati come caratterizzanti l'epoca moderna e che richiedono un “aggiornamento” della dottrina sociale della Chiesa cattolica. In primo luogo, “l'ascesa economica-sociale delle classi lavoratrici” (21), in secondo luogo, “l'ingresso della donna nella vita pubblica” (22), e, infine, “la famiglia umana” la quale presenta rispetto al passato recente una “configurazione sociale-politica profondamente trasformata” (23).

⁶⁵ Il riferimento è all'invito di Gesù ai Farisei a saper interpretare i segni dei tempi (Mt 16,3) per conoscere “l'ora messianica” o “il segno di Giona” (Lc 11,29), cioè, la presenza salvifica di Dio nella storia.

⁶⁶ Cfr. GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, cit., n. 67.

⁶⁷ P. CONSORTI, *L'irrazionalità della guerra*, in *Lettera enciclica di Giovanni XXIII*, cit., p. 128.

⁶⁸ GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, cit., n. 67.

⁶⁹ Cfr. P. CONSORTI, *L'irrazionalità della guerra*, cit., p. 135.



“timore”, gli armamenti sono giustificati non tanto per l’aggressione, quanto piuttosto come strumenti dissuasivi. La deterrenza, quindi, diviene un compromesso razionale che non consente il governo delle relazioni umane alla scoperta dei vincoli di “comune umanità” che li legano.

L’analisi della guerra mette in luce una contraddizione fondamentale: mentre essa è talvolta giustificata come mezzo per raggiungere obiettivi di giustizia o sicurezza, inevitabilmente mina le basi stesse della dignità umana. Come evidenziato nella *Pacem in terris*, l’orrore suscitato dall’idea stessa delle devastazioni nucleari testimonia l’impossibilità di considerare la guerra uno strumento accettabile nell’era moderna.

Un simile approccio trova saldo riscontro nella Costituzione italiana che “ripudia” *tout court* la guerra sia come strumento di violazione della libertà degli altri popoli, sia come mezzo per risolvere le controversie internazionali (art. 11). Tale formulazione sembra essere certamente più “accattivante”, in quanto utilizza un termine “ripudio” che non appartiene al lessico normativo costituzionale, quanto piuttosto a una categoria morale⁷⁰, rispetto alla impensabilità della guerra *Pacem in terris*⁷¹; sembra assumere un valore prescrittivo, segnando il superamento, già qualche anno prima della promulgazione dell’enciclica, del paradigma della “guerra giusta”, ma questo non è del tutto vero.

La disposizione dell’articolo 11 della Costituzione italiana, che sancisce il ripudio della guerra, infatti, deve essere letta in combinato disposto con l’articolo 52, il quale afferma che “la difesa della Patria è sacro dovere del cittadino”⁷², tendendo a una legittimazione della guerra di difesa, finalizzata alla protezione dei confini nazionali⁷³. Inoltre, tale articolo si inserisce nel più ampio sistema di difesa delineato dalla

⁷⁰ Sulla scelta terminologica in Assemblea costituente, cfr. **M. BENVENUTI**, *Il principio del ripudio della guerra nell’ordinamento costituzionale italiano*, Jovene, Napoli, 2010, p. 33 ss.

⁷¹ Cfr. **P. CONSORTI**, *L’irrazionalità della guerra*, cit., p. 129.

⁷² La Corte costituzionale più volte si è soffermata sull’art. 52 Cost., sottolineando non solo la liceità, ma anche la doverosità della difesa. Questo concetto si inserisce nel contesto dei conflitti armati, dove la capacità di difesa può configurarsi come un vero e proprio conflitto armato. Si vedano le sentenze della Corte costituzionale, n. 106 del 2009 (in www.cortecostituzionale.it), n. 110 del 1998, n. 86 del 1977, n. 82 del 1976 (in www.giurcost.org).

⁷³ Sulla non esclusione a opera dell’art. 11 Cost. dell’attività bellica di legittima difesa cfr. **G. MARAZZITA**, *Guerra vietata, legittima e necessaria*, in *Federalismi.it*, 22/2022, p. 78 ss.



Costituzione, che prevede precisi passaggi: la deliberazione della guerra da parte del Parlamento, l'attribuzione al Governo dei poteri necessari e la proclamazione ufficiale dello stato di guerra da parte del Presidente della Repubblica, con la possibilità di prorogare per legge la durata delle Camere (artt. 78, 87 e 60)⁷⁴. La giustificazione della guerra di difesa, pertanto, permane nell'ordinamento italiano, rivelando una resistenza non solo concettuale all'abbandono totale dell'opzione bellica.

Il magistero della Chiesa, dal 1963 a oggi, ha compiuto passi significativi verso una condanna più esplicita della guerra.

Papa Francesco, nell'enciclica *"Fratelli Tutti"*, segna una netta rottura con la tradizione, affermando che oggi è sempre più difficile sostenere i criteri razionali che, in passato, venivano usati per giustificare una guerra come "giusta" ed elevando l'appello "mai più la guerra"⁷⁵. Francesco propone un paradigma di pace basato su giustizia, solidarietà e perdono, riaffermando che la pace non può essere costruita con strumenti bellici. Questo approccio rifiuta qualsiasi giustificazione della guerra, inclusa quella di difesa, e sposta l'attenzione della Chiesa cattolica e, per estensione, data la dimensione universale della sua missione, dell'intera comunità globale, verso l'edificazione della pace mediante la promozione di una cultura improntata al dialogo e alla cooperazione.

La costruzione della pace diviene un processo complesso, laborioso e "artigianale"⁷⁶ per integrare le diverse realtà, investendo risorse nella creazione di relazioni internazionali pacifiche, anziché nella produzione di armamenti.

Alla luce di queste riflessioni, la guerra, tradizionalmente concepita come strumento per ristabilire l'ordine e la giustizia, si rivela invece il principale ostacolo alla loro realizzazione, richiedendo, come la *Pacem in terris* chiarisce, il riconoscimento e il rispetto della dignità umana, un obiettivo che la guerra contraddice intrinsecamente. Il dialogo diventa, quindi, l'unica via per costruire una pace autentica e duratura.

⁷⁴ Per una ricostruzione sistematica, cfr. **M. CAVINO**, *Il governo della guerra*, in *Quaderni costituzionali*, fasc. 4, dicembre 2022.

⁷⁵ **FRANCESCO**, Lett. enc. *Fratelli tutti*, cit., n. 258. Giova ricordare che anche Sant'Agostino, autore della teoria della "guerra giusta" che oggi alla luce del magistero pontificio di Francesco è definitivamente superata, affermò che «dare la morte alla guerra con la parola, e raggiungere e ottenere la pace con la pace e non con la guerra, è di maggiore gloria che darla agli uomini con la spada», cfr. Epistula 229, 2: PL 33, 1020. In argomento, **P. CONSORTI**, *Guerra giusta? Fra teologia e diritto*, in *Rivista di diritto costituzionale*, 2004, pp. 69-100.

⁷⁶ **FRANCESCO**, Lett. enc. *Fratelli tutti*, cit., n. 217.



Tuttavia, il cammino verso questa meta è complesso e richiede una revisione delle strutture di potere che perpetuano la logica del conflitto. La creazione di istituzioni internazionali competenti e dotate di autorità effettiva, come suggerito nella *Pacem in terris*, rappresenta un passo essenziale in questa direzione.

Il disarmo, promosso dalla Chiesa cattolica e da numerosi organismi internazionali, pertanto è una priorità per garantire un futuro di pace. La deterrenza nucleare, sebbene considerata un male necessario durante la Guerra Fredda, è oggi riconosciuta come una minaccia per la sicurezza globale. L'accumulo di armi non solo aumenta il rischio di conflitti accidentali o intenzionali, ma distoglie risorse vitali dallo sviluppo umano e dalla lotta contro la povertà.

La *Pacem in terris* invita le nazioni a rinunciare alla corsa agli armamenti e a lavorare per il disarmo generale e completo⁷⁷. Sebbene tale obiettivo sembri ancora lontano, esso costituisce un elemento imprescindibile per superare la logica della guerra e costruire un ordine mondiale fondato sulla giustizia e sulla solidarietà.

La costruzione della pace non può essere delegata esclusivamente ai governi o alle organizzazioni internazionali. Richiede il coinvolgimento attivo di ogni individuo e comunità. L'educazione alla pace, promossa dalla *Pacem in terris*, è fondamentale per trasformare le mentalità e superare le divisioni culturali, religiose e politiche. Papa Giovanni XXIII, con il suo appello "a tutti gli uomini di buona volontà", sottolinea la responsabilità collettiva nella costruzione di un mondo pacifico. Questo messaggio risuona con particolare forza nell'attuale contesto globale, caratterizzato da crescenti tensioni geopolitiche e sfide transnazionali come il cambiamento climatico e le migrazioni forzate.

L'impensabilità della guerra o, meglio, l'irrazionalità della guerra⁷⁸ come illustrata nella *Pacem in terris*, ci sollecita a ripensare radicalmente il nostro approccio ai conflitti e alla pace. Il superamento della guerra non è solo un imperativo morale, ma una necessità pratica per garantire la sopravvivenza dell'umanità in un'era segnata dalle armi di distruzione di massa.

L'enciclica di Papa Giovanni XXIII rappresenta un punto di partenza per un nuovo umanesimo, basato sulla dignità, la giustizia e la solidarietà. Questo approccio richiede coraggio e visione, ma offre la promessa di un futuro in cui la pace "disarmata e disarmante umile e

⁷⁷ Cfr. GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, cit., nn. 59-60.

⁷⁸ Cfr. P. CONSORTI, *Sull'irrazionalità della guerra*, cit., specialmente pp. 127-131. Così anche L. EINAUDI, *La guerra e l'unità europea*, Edizioni di comunità, Milano, 1950.



perseverante”⁷⁹, non sia solo un’aspirazione, ma una realtà concreta per tutti i popoli.

5 - La *Pacem in terris* di fronte alle sfide contemporanee

La *Pacem in terris* rappresenta un pilastro fondamentale dell'insegnamento sociale cattolico e un manifesto per la costruzione della pace mondiale⁸⁰. Nonostante siano trascorsi oltre sessant'anni dalla sua pubblicazione, la sua rilevanza non solo resiste al tempo, ma si amplifica dinanzi alle complessità del mondo contemporaneo.

L'enciclica, frutto della visione profetica di Giovanni XXIII, propone il dialogo come strumento cardine per edificare una pace autentica e duratura. In un'apertura rivoluzionaria, il Pontefice indirizza il suo messaggio non solo ai cattolici, ma a “tutti gli uomini di buona volontà”, delineando un orizzonte universale che trascende le appartenenze religiose e culturali per promuovere una cooperazione inclusiva e trasversale.

In un contesto globale segnato da conflitti geopolitici, crisi climatiche e tensioni sociali, il dialogo emerge quale metodo insostituibile per affrontare e gestire i conflitti. In quest’ottica l'enciclica invita le nazioni a privilegiare il confronto e il negoziato rispetto all’uso della forza; un principio che riecheggia nei moderni trattati internazionali e nell’operato delle organizzazioni multilaterali, come le Nazioni Unite. A tale visione si intreccia l’enfasi sui diritti umani, riconosciuti dall’enciclica, ma prima dall’ordinamento costituzionale italiano e internazionale, come universali e inviolabili. La dignità umana è posta da Giovanni XXIII al cuore della pace; un valore che si riflette nelle principali carte dei diritti, tra cui la Dichiarazione Universale del 1948⁸¹, e che trova oggi riscontro nella società, sul piano nazionale, europeo e internazionale, non solo sul tema della pace generalmente

⁷⁹ LEONE XIV, *Benedizione Apostolica "Urbi Et Orbi" Primo Saluto Del Santo Padre Leone XIV*, 8 maggio 2025, in www.vatican.va.

⁸⁰ In questo senso, cfr. F. CLEMENTI, *Qualche annotazione*, cit., p. 111.

⁸¹ Così il Preambolo della Dichiarazione Universale dei diritti umani «considerato che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo». In argomento D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, il Mulino, Bologna, 2012.



inteso, quanto sulla tutela delle singole libertà, come la tutela delle minoranze, la parità di genere e la libertà religiosa.

Le sfide poste dalla globalizzazione e dalle migrazioni internazionali richiamano con urgenza la necessità di una *governance* globale basata su principi etici universali, secondo lo spirito delineato dalla *Pacem in terris*. In definitiva, lo spirito dell'enciclica è il dialogo che, se ben strutturato, può prevenire il radicalismo, la polarizzazione e lo scontro, può promuovere la convivenza pacifica e rafforzare una cultura del rispetto reciproco.

Parimenti, la condanna della guerra, rivela un orientamento di straordinaria attualità: Giovanni XXIII, sottolineando l'impensabilità della guerra, fornisce una lettura chiara della incompatibilità, per la natura stessa della guerra, con l'umanità, esortando al disarmo e all'adozione di forme di difesa fondate sulla nonviolenza. Questo richiamo trova eco nell'attuale scenario internazionale, caratterizzato da conflitti asimmetrici, terrorismo e proliferazione nucleare, dove il disarmo resta una delle sfide più pressanti.

L'enciclica offre una base morale al movimento per l'eliminazione delle armi di distruzione di massa e ispira soluzioni diplomatiche nelle crisi contemporanee, come quelle che coinvolgono attualmente l'Ucraina⁸².

La *Pacem in terris* si pone, altresì, come punto cardine per affrontare problematiche emergenti, quali la crescente disuguaglianza economica, il cambiamento climatico e l'instabilità politica. La crisi climatica, in particolare, amplifica le tensioni globali legate all'accesso alle risorse, provocando migrazioni forzate e conflitti, e richiede politiche che integrino giustizia sociale, sostenibilità ambientale e solidarietà internazionale, in piena sintonia con l'insegnamento dell'enciclica⁸³.

⁸² Per un approfondimento sul tema si vedano, tra gli altri, **AA. VV.**, *Nazioni, religioni e chiese nel conflitto russo-ucraino*, a cura di A. GIANFREDA, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2024; **A. LAMBERTI**, *Pacifismo e personalismo*, cit.

⁸³ In questo solco il magistero pontificio di Papa Francesco, che con l'enciclica "Laudato si'" ha posto l'attenzione sulle tematiche ambientali sottolineando l'urgenza di una "conversione ecologica integrale", **FRANCESCO**, Lett. enc. *Laudato si'*, in *AAS*, 107 (2015), pp. 847-945. Proprio in questa prospettiva, in occasione della Giornata Mondiale della Pace del 1° gennaio 2025, ha anche rilanciato un appello, già formulato da S. Paolo VI e Benedetto XVI, esortando a destinare "almeno una percentuale fissa del denaro impiegato negli armamenti per la costituzione di un Fondo mondiale che elimini definitivamente la fame e faciliti nei Paesi più poveri attività educative e volte a promuovere lo sviluppo sostenibile, contrastando il cambiamento climatico", cfr. **FRANCESCO**, *Messaggio per la celebrazione della XXXVI Giornata mondiale della Pace 1° gennaio 2025* (in *www.vatican.va*). Si vedano anche **PAOLO VI**, Lett. enc. *Populorum*



L'enciclica rimane, dunque, una fonte di ispirazione inesauribile per affrontare le sfide del presente. I suoi principi, imperniati sulla dignità umana, sul dialogo e sulla solidarietà, offrono un orientamento prezioso per costruire un ordine globale più giusto e pacifico.

Tuttavia, concretizzare questa visione richiede un impegno continuo nell'adattamento delle strategie e nella cooperazione internazionale. Il dialogo inteso, sia come metodo, sia come valore, costituisce una delle eredità più potenti di Giovanni XXIII e, in un mondo profondamente frammentato, la sua chiamata alla fratellanza universale risuona con un'urgenza rinnovata.

La pace, infatti, non è solo un obiettivo da raggiungere, ma un cammino da percorrere insieme, con coraggio e determinazione⁸⁴.



Progressio, 26 marzo 1967, in *AAS*, 59 (1967), pp. 257-299; **BENEDETTO XVI**, *Discorso al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, 9 gennaio 2006, in *AAS*, 98 (2006), pp. 45-53; **ID.**, Esort. ap. postsin. *Sacramentum caritatis*, 22 febbraio 2007, in *AAS*, 99 (2007), p. 107 ss.

⁸⁴ L'eredità della *Pacem in terris* si riflette oggi in una molteplicità di iniziative che, sebbene maturate in ambiti laici, ne incarnano lo spirito e ne traducono i principi in azioni concrete. Un esempio particolarmente significativo è rappresentato dalla recente revisione statutaria dell'Università di Pisa, che nel 2025, con delibera unanime degli organi di governo, ha sancito l'incompatibilità tra la propria missione istituzionale e qualsivoglia forma di partecipazione alla ricerca finalizzata allo sviluppo, alla produzione o al perfezionamento di sistemi d'arma. Con tale innovazione, l'ateneo ha reso esplicito il proprio impegno inderogabile per la promozione della pace, la tutela dei diritti umani e la sostenibilità ambientale e sociale, riaffermando la centralità della conoscenza quale strumento di progresso etico e civile. L'articolo 1 del riformato statuto ribadisce il ruolo dell'università nella diffusione di una cultura di pace, mentre l'articolo 2 eleva il ripudio della guerra a principio fondamentale, imponendo che ogni attività istituzionale sia conforme a tale valore. Di particolare rilevanza è l'introduzione del nuovo articolo 4, il quale dispone, in termini perentori, la preclusione dell'ateneo da qualsiasi forma di collaborazione con progetti scientifici direttamente o indirettamente connessi all'ambito bellico. Con questa determinazione, prima nel panorama accademico italiano, l'Università di Pisa si configura quale modello di riferimento per un'etica della ricerca fondata sulla responsabilità sociale, contribuendo a delineare un orizzonte accademico in cui il sapere si pone al servizio della giustizia, della solidarietà e della costruzione della pace, in piena sintonia con gli insegnamenti della *Pacem in terris*. In argomento, cfr. **L.M. GUZZO**, *Università di Pisa. Nello statuto, pace e sviluppo sostenibile*, in *Adista Segni Nuovi*, 7/2025.