

LA PERSONA SOGGETTO DI DIRITTI E DI DOVERI PER UNA
CONVIVENZA ORDINATA: NEL CINQUANTESIMO
ANNIVERSARIO DELLA «PACEM IN TERRIS»

+ *Mario Toso, sdb*

Biblioteca della Camera, Palazzo S. Macuto: 18 luglio 2013

Premessa

Preme qui evidenziare l'attualità della *Pacem in terris* (=PT)¹ come alternativa a concezioni della democrazia di tipo populista, oligarchico, meramente strumentale e procedurale che indeboliscono lo Stato di diritto. Una visione quest'ultima chiaramente rigettata e superata anche dall'enciclica *Centesimus annus* (=CA) del beato Giovanni Paolo II.² Per il pontefice polacco la democrazia non è solo insieme di regole procedurali, ma è anzitutto fondata sulla comunione di beni-valori, è sostenuta da un ordinamento giuridico (da uno Stato di diritto) e da una attività legislativa personalisti. La democrazia senza una verità oggettiva sull'uomo e senza valori cade facilmente preda di totalitarismi aperti o subdoli (cf CA n. 46).

Oggi è ampiamente riconosciuto che la crisi della democrazia è soprattutto – non esclusivamente - *crisi morale*, crisi di valori. È necessario, allora, il recupero dei valori morali, ai due livelli, personale e sociale. Alla stagione dei diritti deve affiancarsi la stagione dei *doveri*.

Ma, se i più convengono sull'urgenza della riforma strutturale e morale della democrazia, ritrovando una nuova unità attorno a beni-valori comuni, pochi sembrano disposti a riconoscere loro un qualche fondamento oggettivo, come anche ai doveri-diritti. Così, se molti parlano dell'urgenza della riforma delle *regole del gioco* della democrazia, pochi

¹ Cf GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris* in AAS (1963) 254-304. Si veda anche l'edizione – che seguiamo -: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Lettera enciclica Pacem in terris di sua Santità Giovanni XXIII e Messaggio per la Giornata mondiale della pace 2033*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003. In occasione del cinquantesimo anniversario sono stati pubblicati, fra l'altro, questi testi: THE PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES, *The Global Quest for Tranquillitas Ordinis. Pacem in terris, Fifty Years Later 27 April-1May 2012*, Edited by M. A. Glendon-R.Hittinger-M .S. Sorondo, Vatican City 2013; G. SALE, *Il cinquantesimo anniversario della «Pacem in terris»*, in «La Civiltà Cattolica», II, (6 aprile 2013), pp. 9-22; G. P. SALVINI, *Pace e guerra tra le Nazioni a 50 anni dalla «Pacem in terris»*, in «La Civiltà Cattolica», II, (4 maggio 2013), pp. 266-272.

² Cf GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991.

credono in una società politica basata anzitutto sulla *comunione*: come comunicazione e condivisione di conoscenze nella luce del vero; come impulso e richiamo al bene morale; come nobile comune godimento del bello, in tutte le sue legittime espressioni; come permanente disposizione a effondere gli uni negli altri il meglio di se stessi; come anelito ad una mutua e sempre più ricca assimilazione ai valori spirituali.

1. *Diritti e doveri oggi*

È utile oggi illustrare l'apporto della PT specie per quanto concerne gli ordinamenti giuridici e l'amministrazione della giustizia nelle democrazie odierne.

In un contesto in cui si lamenta la carenza di visione e, quindi, di progettualità, la PT può essere ancora considerata *matrice* di una nuova progettualità a respiro globale.

Tra i pilastri di una tale progettualità vi è senza dubbio da porre il *fondamento* dei *fondamenti* di ogni ordinamento giuridico, ovvero la persona umana, soggetto e sorgente prima di diritti e di doveri. La costruzione di una società pacifica mondiale comporta la realizzazione dei diritti-doveri delle persone e dei popoli. I diritti e i doveri, redatti in apposite «carte» che la PT considera “*segni dei tempi*”, sono le direttrici lungo le quali muoversi per realizzare uno *sviluppo integrale, comunitario, planetario, inclusivo* diremmo oggi.

Nella PT si trova l'elenco più completo dei diritti e dei doveri delle varie encicliche sociali (cf PT nn. 11-34). Il magistero sociale successivo, oltre ad averlo integrato ed aggiornato, ha riconfermato in particolare la chiara impostazione e fondazione *teologica* ed *antropologica* di essi (cf PT n. 5). Hanno come soggetti non solo i singoli ma anche i gruppi di persone e le varie comunità.

Essi, come appena accennato, si debbono considerare un *corpus* in movimento, suscettibile di approfondimento e di completamento, a seconda della maturazione della coscienza sociale e delle nuove situazioni. È noto che l'elenco dei diritti e doveri della PT sarà successivamente integrato specie con i diritti che alcuni definiscono di *terza* (il diritto alla

pace, allo sviluppo plenario qualitativo, sostenibile, all'ambiente morale, all'acqua potabile, all'ambiente salvaguardato) e *quarta generazione*.

A riprova dell'approfondimento e del perfezionamento dell'elenco dei diritti si tenga presente che nella PT il *diritto alla libertà religiosa* è riconosciuto per tutte le persone aventi una coscienza retta (vera o invincibilmente erronea) (cf PT n. 14). In tal modo, rispetto al precedente magistero che riconosceva un diritto di libertà religiosa solo per i cattolici perché professanti una religione vera, si apre il varco per l'affermazione del diritto anche per i non cattolici. Ci si ferma, però, nell'ambito della rettitudine di coscienza e non si includono nel diritto tutte le persone in quanto *esseri capaci* di conoscere il vero, il bene e Dio, indipendentemente dal fatto che giungano a possedere il vero o a fare il bene o a credere in Dio. Invece, nel documento conciliare della *Dignitatis humanae* il diritto – e ciò è un passo decisivo e nuovo – è fondato non più sulla rettitudine della coscienza, ma sulla stessa *natura umana*, dotata di ragione e di libertà – sulla dignità umana - e perciò chiamata ad assumere la sua responsabilità quando si tratta di comporre il proprio rapporto con Dio. È chiaro, allora, che alla luce della fondazione «parziale» del diritto alla libertà religiosa per tutti, da parte della PT, la sua stessa proposta di una comunità democratica e pluralista, non può non apparire bisognosa di integrazione, per i titolari del diritto e, quindi, per il tema della sana laicità dello Stato.

2. *Il fondamento dei doveri e dei diritti*

Ma, come accennato, è per noi oggi rilevante il *fondamento* che è dato ai diritti e ai doveri da parte della PT, in un contesto in cui i diritti sono sfuocati e perdono il loro riferimento ultimo, sicché anche gli arbitri divengono diritti. Attualmente più che alla persona – considerata da Antonio Rosmini il «diritto sussistente» - si fa riferimento all'individuo, ad un «io» meramente biologico e mercantilizzato, oppure a sue qualifiche particolari relative alla razza, all'etnia, al colore della pelle, alla religione, all'«orientamento sessuale». Nella PT i diritti e doveri sono radicati nella persona umana *integrale*, in una *natura*, non intesa in senso fisicista e statico, dotata di intelligenza e di libertà, nella legge morale naturale inscritta nella coscienza di ogni uomo e donna. Detto altrimenti, i diritti e i doveri sono fondati su un *primum* ontologico, etico, metapositivo, che non esclude l'omologazione giuridica e il consenso sociale ma li precede. Non

sono, pertanto, condivisibili le posizioni del *positivismo* o *decisionismo giuridico* (il fondamento ultimo dei diritti è dato dalla norma che li pone), dello *storicismo* (il fondamento meta positivo dei diritti è dato dalla «coscienza storica» nella serie dei suoi processi), del *neogiusnaturalismo libertino* (fondamento del diritto è sì la persona, ma concepita secondo termini di spontaneismo e di istintività): posizioni tutte implicanti relativismo e, in certa maniera, tradimento della piena dignità della persona. Così, non sarebbero del tutto condivisibili le posizioni – più vicine a noi - della teoria dei diritti del neocontrattualismo di John Rawls (sono diritti solo quelli che sono oggetto di accordo razionale unanime fra le parti in posizione originaria, dietro il velo di ignoranza, o quando vi sia un *overlapping consensus*), della teoria dei diritti di Bruce Ackerman (diritti sono solo quelle pretese o rivendicazioni che superano la prova del dialogo neutrale, che è da assimilare al *fiat* metodologico del contratto rawlsiano), della teoria dei diritti del neoutilitarismo (sono diritti solo quelli che consentono di ottenere utilità collettiva massima).³

Infine, non possono essere accettate come base dei diritti – Giovanni Paolo II lo afferma esplicitamente – culture democratiche fondate sull'agnosticismo o il relativismo scettico (chiara allusione al pensiero di Hans Kelsen): un'autentica democrazia è possibile solo ove si abbia un diritto certo e una retta concezione della persona umana (cf CA 46).

3. *Indivisibilità dei diritti e doveri*

Nella PT, nella quale lo Stato di diritto è intrecciato con lo Stato sociale democratico, si incontra la presentazione di una lista di diritti e doveri che hanno un fondamento metapositivo e che sono da intendersi come diritti universali, inviolabili, inalienabili, *indivisibili*: i diritti civili e politici non si possono realizzare, ad esempio, senza i diritti sociali. Una simile concezione aiuta a contrastare le odierne porzioni dell'opinione pubblica o di politici secondo i quali il necessario risanamento dei conti pubblici e la crescita sono da conseguire, in un contesto di crisi finanziaria e di recessione economica, anche a prezzo della riduzione dei diritti sociali – si

³ Per un'illustrazione sintetica su queste posizioni cf S. VECA, *Una filosofia pubblica*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 60-73. Ma si veda anche M. TOSO, *Welfare Society. L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, LAS, Roma 1995, pp. 466-468.

parla qui di diritti fondamentali, non di acquisizioni secondarie pure attribuite ai diritti dei lavoratori, come i soggiorni in case estive spese dagli imprenditori o altre facilitazioni -, dello smantellamento dello Stato sociale e delle reti di solidarietà della società civile, nonché della sospensione della democrazia. L'insieme dei diritti e doveri della PT comprende la tutela e la promozione del *diritto al lavoro*, che oggi viene sottodimensionato da quella cultura neoliberista, tipica del capitalismo finanziario sregolato, secondo cui il lavoro è un «bene minore» o addirittura bene facoltativo. Il lavoro è un *bene fondamentale* per la persona, per la sua socializzazione, per la formazione di una famiglia, per contribuire al bene comune e alla realizzazione della pace. Come spiegherà più ampiamente la *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II e la *Caritas in veritate* (=CIV) di Benedetto XVI, ad un tale bene corrispondono un dovere e un diritto che esigono coraggiose e *nuove politiche del lavoro per tutti* di modo che sia accessibile a tutti coloro che ne sono capaci (cf ad es. CIV n. 35)⁴.

4. *Lacune ed incongruità nelle comunità politiche*

Le prospettive antropologiche e giuridiche della *Pacem in terris* aiutano, inoltre, ad evidenziare altre gravi lacune ed incongruità nell'azione contemporanea delle attuali comunità politiche.

Oggi appare sempre più evidente come sia pregiudicato il *fondamento* dei diritti sanciti nella *Dichiarazione universale dei diritti* (1948), messa in discussione non solo dalla cultura asiatica o da religioni come l'islam e il buddismo, ma anche dalla stessa cultura occidentale che l'ha generata e che ora appare improntata dal neindividualismo e dal neutilitarismo.

Vi sono comunità che, pur riconoscendo il diritto primario alla vita, hanno praticamente liberalizzato l'aborto e alcuni gruppi ne vorrebbero anche sancire il «diritto». Non solo. Vi sono ordinamenti giuridici e amministrazioni della giustizia che consentono la discriminazione di chi fa

⁴ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

la obiezione di coscienza nei confronti dell'aborto, della guerra e dell'eutanasia. Parimenti, mentre nelle Costituzioni è omologato il diritto alla libertà religiosa, crescono i pregiudizi e la violenza nei confronti dei cristiani e dei membri di altre religioni in tutta l'area dell'OSCE (Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa). In tale area si è praticamente disegnata una linea divisoria netta tra credenza religiosa e pratica religiosa, sicché spesso ai cristiani viene ricordato, nel pubblico dibattito (e sempre più di frequente anche nei tribunali), che possono credere tutto ciò che vogliono nelle loro case e nelle loro teste, e che possono rendere culto come desiderano nelle loro chiese private, ma che semplicemente non possono agire in base a queste credenze in pubblico. Si tratta di una distorsione deliberata e di una limitazione del vero significato della libertà di religione. Esse non corrispondono alla libertà prevista nei documenti internazionali, compresi quelli dell'OSCE. Sono molti gli ambiti in cui emerge in modo evidente l'intolleranza. Negli ultimi anni si è manifestato un aumento significativo di episodi in cui dei cristiani sono stati arrestati e persino perseguitati per essersi espressi su questioni cristiane. Alcuni *leader* religiosi sono stati minacciati con l'intervento della polizia dopo aver predicato sul comportamento immorale, e alcuni sono stati addirittura condannati al carcere per aver predicato gli insegnamenti biblici relativi all'immoralità sessuale. Perfino le conversazioni private tra cittadini, compresa l'espressione di opinioni nelle reti sociali, in molti paesi europei possono diventare motivo di denuncia penale o perlomeno di intolleranza. Inoltre, si sono verificati numerosi casi di cristiani allontanati dal luogo di lavoro solo perché hanno cercato di agire secondo la propria coscienza. Alcuni di essi sono ben noti, poiché sono apparsi anche dinanzi alla Corte europea dei diritti dell'uomo. L'intolleranza nel nome della «tolleranza» dev'essere chiamata con il suo vero nome e condannata pubblicamente. Negare ad un argomento morale, basato sulla religione, un posto nella pubblica piazza è un atto antidemocratico. La questione della libertà religiosa, peraltro, non può e non deve essere incorporata in quella della tolleranza. Di fatto se fosse questo il valore umano e civile supremo, allora qualsiasi convinzione

autenticamente veritiera che ne escluda un'altra equivarrebbe all'intolleranza. Inoltre, se una convinzione valesse l'altra, si potrebbe finire con l'essere compiacenti anche verso le aberrazioni.⁵

Non si può, poi, negare che ultimamente in Europa, oltre che nel Nord e Sud America, sono state introdotte nuove figure di matrimonio, come ad es. il *same-sex marriage*, che di fatto indebolisce il matrimonio tra un uomo e una donna, suggerendone addirittura l'abolizione come istituzione. Con l'introduzione dei matrimoni tra persone dello stesso sesso, infatti, si viene ad intaccare, fra l'altro, la funzione generazionale, che non è assolutamente ininfluenza per il bene comune, anzi è fondamentale per l'esistenza futura di un popolo.

Nel dibattito, viene data la priorità ad un'antropologia indifferenziata e si pone così la questione se, nell'interesse del bene comune, un'istituzione retta dalla legge debba continuare a indicare il legame fra stato coniugale e procreazione, il legame fra l'amore fedele di un uomo e di una donna e la nascita di un bambino. Giustamente i vescovi cattolici d'Inghilterra e Galles in merito alla legalizzazione in Gran Bretagna delle nozze fra persone dello stesso sesso -⁶ hanno commentato che la nuova normativa introduce una ridefinizione del matrimonio tradizionale e preannuncia un profondo cambiamento sociale.⁷

Alla luce delle incongruità e delle problematiche suaccennate appare chiaro che non poche democrazie poggiano sempre più su ordinamenti e prassi giuridici che appaiono contraddittori o, per lo meno, non coerenti. Così, diviene sempre più evidente che l'adozione generalizzata, da parte delle democrazie contemporanee, di un'etica di terza persona, ovvero un'etica che viene costituita sulla base del punto di vista di uno spettatore imparziale per meglio tutelare qualsiasi opinione, finisce per consentire l'omologazione di tutto e il contrario di tutto. In tal modo, le democrazie

⁵ Cf *Intervento della Santa Sede a Tirana (21 maggio 2013): difendere i diritti dei cristiani e dei membri di altre religioni nella zona dell'OSCE contro la discriminazione*, in «L'Osservatore romano» (mercoledì 29 maggio 2013), p. 2.

⁶ Il 18 luglio 2013, dopo una breve lettura alla Camera dei Lord, il Marriage (Same Sex) Couples Bill, ha ottenuto il sigillo della regina. Pertanto, i primi «matrimoni» potranno essere celebrati dal 2014.

⁷ Cf *Uno spartiacque nel diritto e nella società*, in «L'Osservatore romano» (venerdì 19 luglio 2013), p. 7.

post-secolari, mostrano tutto il loro depotenziamento etico che implica anche il loro declino civile e demografico.

La secolarizzazione moderna dello Stato si sta consumando in un secolarismo spinto che, mutuandone la soppressione teorica e pratica della legge morale naturale, nonché del riferimento a Dio suo fondamento ultimo, si manifesta sia attraverso una nozione dei diritti che li identifica sempre più – almeno presso alcune famiglie spirituali più appariscenti – con pretese individualistiche, assolute, senza misura; sia mediante una progressiva marginalizzazione delle religioni e delle rispettive comunità dalla vita pubblica; sia, da ultimo, con la teorizzazione propiziata dal prevalere di una mentalità mercantile, di uno Stato democratico in cui i diritti sociali non sono più considerati pilastro fondamentale di civiltà bensì un *optional*.

In tal modo, i conflitti sui diritti si accentuano senza speranza di una pur minima convergenza. Mancando loro un fondamento obiettivo ed universale e, quindi, un criterio ultimo di giudizio – identificato nella dignità umana non ideologizzata -, è impossibile pronunciarsi circa la loro autenticità o falsità. Gli *ethos* sociali vengono devitalizzati, e gli Stati sembrano regredire verso forme liberal-borghesi dell'Ottocento. Non solo.

5. *Conclusion*

Nell'attuale contesto di globalizzazione e di crisi degli *ethos* civili, se per un verso lo Stato contemporaneo vede ridimensionata la sua sovranità nazionale, per un altro sembra accrescerla oltrepassando la sua competenza.

Mentre è sensibilmente diminuita la capacità di fissare le priorità dell'economia e di incidere sui dinamismi finanziari internazionali (cf CIV n. 24), nonché su altre questioni vitali e globali – tra cui l'accesso all'acqua potabile per tutti, l'equa distribuzione delle risorse energetiche, la sicurezza alimentare, il controllo del fenomeno di migrazioni bibliche –,

appare, invece, aumentata la sua decisionalità e la sua discrezionalità nei confronti dei *diritti* delle persone, dei corpi intermedi e delle comunità primarie, come le famiglie e le Chiese.

Sembra pertanto che, alla carenza di potestà decisionale in ambito economico-finanziario ed ambientale, da parte dello Stato corrisponda, in ambito etico-religioso, una più puntigliosa volontà di *dominio* che, facendosi scudo del principio democratico della maggioranza, legifera anche contro i diritti soggettivi delle persone e delle comunità, quali il diritto alla vita, alla libertà religiosa, alla salvaguardia dell'ambiente e alla pace. Lo Stato, ancora una volta, appare debole coi forti, ma prepotente con coloro che non lo possono ricattare col denaro o con la violenza. E così, le ragioni della politica non sempre sono le ragioni del bene comune, non sempre salvaguardano i più poveri e indifesi.

Ciò appare in maniera particolarmente drammatica quando si pensa alle problematiche della bioetica e del senso della vita, sulle quali lo Stato non è ultimamente competente, e che sono attinenti ai temi dell'eutanasia, della manipolazione genetica. Sono questioni che dovrebbero essere sottratte all'arbitrio e ai *diktat* di maggioranze parlamentari, che esigono di essere, in prima istanza, regolate alla luce della *legge morale naturale*, iscritta da Dio nella coscienza di ogni uomo⁸. Lo Stato non può farsi paladino di concezioni e ideologie che mirano a «snaturare» l'identità dell'uomo – come quella del genere – né tanto meno promuovere attività che sottomettono indiscriminatamente la vita umana agli sviluppi della tecnica. Infatti, le questioni che attengono alla vita ed alla dignità della persona, quali la clonazione umana o il sacrificio di embrioni umani per fini di ricerca, non possono essere affrontate avendo a mente solo ciò che è

⁸ Un caso che ha fatto discutere circa la competenza dello Stato ad interferire nella libertà di coscienza di individui e gruppi, è quello dell'obbligo imposto, tramite un mandato federale, dall'amministrazione Obama alla Chiesa cattolica degli Stati Uniti di offrire ai propri dipendenti copertura sanitaria per metodi contraccettivi e per pratiche abortive. Forzando così, contro coscienza, a sostenere pratiche di *birth control* anche coloro che le ritengono contrarie all'etica coerente con la propria fede. Non si tratta di un mero problema di diritto assicurativo. Si tratta di un gravissimo problema connesso con il diritto alla libertà religiosa, nel senso più ampio del termine, e connesso alla missione universale della Chiesa. Per essere esenti da questa misura, gli enti cattolici dovrebbero avere l'evangelizzazione come unica missione e impiegare e prestare i loro servizi solo a persone di fede cattolica. Ciò contraddirebbe la stessa missione universale della Chiesa che, per volontà del suo fondatore, è al servizio di ogni uomo e di tutto l'uomo, indipendentemente dal credo di appartenenza. In definitiva, si tratterebbe di una coartazione da parte di un governo, che pretende di dire ad una comunità religiosa quale dev'essere la sua missione.

tecnicamente possibile, ma valutando attentamente ciò che è moralmente lecito.

Dopo le suddette considerazioni, appare evidente che l'impianto etico e giuridico della PT, di stampo personalista e comunitario, nonostante alcuni limiti legati al contesto storico in cui è apparsa, rimane punto di riferimento sicuro per la progettualità di questo nuovo millennio. Essa esige che lo Stato di diritto sia a misura della dignità delle persone e dei popoli, una dignità aperta alla trascendenza.